中国政治思想史（共3卷）

先秦卷 ＋ 秦汉魏晋南北朝卷 ＋ 隋唐元明清卷



VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

总　目　录

中国政治思想史：先秦卷
中国政治思想史：秦汉魏晋南北朝卷
中国政治思想史：隋唐宋元明清卷

刘泽华 主编

A HISTORY OF
CHINESE POLITICAL
THOUGHTS

Ⅰ

【修订版】

中国政治思想史

先秦卷

浙江人民出版社

中国政治思想史
先秦卷

刘泽华　主编

浙江人民出版社

中国政治思想史

刘泽华　主编

出版发行：浙江人民出版社（杭州市体育场路347号　邮编　310006）

市场部电话：（0571）85061682　85176516

责任编辑：诸舒鹏

营销编辑：陈雯怡

责任校对：朱　妍　姚建国　杨　帆　戴文英

责任印务：程　琳

封面设计：朱　珺　朱淑芬

电脑制版：杭州天一图文制作有限公司

印　　刷：浙江新华数码印务有限公司

开　　本：880毫米×1230毫米　1/32

印　　张：61.125

字　　数：1352千字

插　　页：12

版　　次：2020年1月第1版

印　　次：2020年1月第1次印刷

书　　号：ISBN 978-7-213-09369-2

如发现印装质量问题，影响阅读，请与市场部联系调换。

目　录

用史学的方法回应现实：怀念刘泽华先生（代序）

小序——说三句话

第一章　商代神佑王权的政治观念

第二章　西周敬天保民与天下王有的政治思想

第一节　周公的“革命”思想

第二节　“天子”与专制主义观念

第三节　《吕刑》以刑理乱与用刑理论

第四节　西周后期政治调整思想

第三章　春秋时期由重神向重人转变的政治思想

第一节　春秋时期政治思想概论

第二节　几个代表人物的政治思想

第三节　《洪范》的政治思想

第四章　百家争鸣与政治理性的发展

第五章　儒家以伦理为中心的政治思想

第一节　儒家概述

第二节　孔子以礼仁为中心的政治思想

第三节　《中庸》《大学》的修齐治平思想

第四节　孟子的仁政思想

第五节　荀子的礼治思想

第六节　《易传》的应变政治思想

第七节　《周礼》中的国家体制思想

第六章　法家以法、势、术为中心的政治思想

第一节　法家概述

第二节　李悝的变法与法治思想

第三节　慎到的势、法、术思想
第四节　申不害的术治思想
第五节　《商君书》的耕战和法治思想
第六节　韩非君主绝对专制主义的政治思想
第七章　道家以法自然为中心的政治思想
第一节　道家概述
第二节　《老子》的无为政治思想
第三节　杨朱贵己及其童子牧羊式的政治主张
第四节　《庄子》的自然主义政治思想
第五节　马王堆《老子》乙本卷前古佚书的黄老政治思想
第八章　墨子的兼爱论与尚同的二元政治论
第九章　名家正名实的政治思想
第一节　名家概述
第二节　《邓析子》的“刑名”无为思想
第三节　《尹文子》的刑名法术思想
第四节　惠施的去尊思想
第五节　公孙龙以“离”为本的名实观
第十章　阴阳家以天人配合为特征的程式化政治思想
第十一章　《管子》中各派政治思想的融合
第一节　《管子》与各派的融合性
第二节　法家派兼收道、儒的政治思想
第三节　道家派兼收法、儒的政治思想
第四节　阴阳家的务时寄政与以水治国论
第五节　“轻重”篇的国家垄断商业以治国的理论
第十二章　《吕氏春秋》兼收并蓄的政治思想
第十三章　诸子政治文化总论
返回总目录

注释

□□□□□

本书中所出现的如上方框同原版纸书。

用史学的方法回应现实：怀念刘泽华先生（代序）

孟宪实

去年的5月8日，刘泽华先生永远离开了我们。从得知噩耗的那天，就想着应该写点什么，表达哀思以示纪念。思绪混乱，完全没有头绪。跟先生交往的很多镜头从脑海中飞过，就是抓不住任何线索。

一转眼，一年就过去了。

1979年，我考上南开大学历史系。从入学开始，我就面临两个大课题，一是从乡下到了城市，好多事不会做，比如怎么乘公共汽车。二是如何读书学习，比如是跟随老师的作业，还是自己到图书馆摸索。学历史到底要干什么？当初报考，就因为历史故事好玩，有文学性，显然这不是历史学的使命。那应该怎么办？一头雾水。从高中生变成大学生，自觉太幼稚，看着同班那些有社会阅历的同学，内心很是茫然。

当时，正是刘泽华先生的传奇时代，一入学，满耳朵都是刘先生的传奇故事。现在已经记不起来是谁说的，多半是高年级的同学。刘先生是老革命，是晋察冀根据地出身的革命者，出生入死，打过游击。后来，很久以后才知道这是传说，不是事实。又说，刘先生不仅根红苗正，而且“有思想”。当初，说谁“有思想”，几乎是最高级评价。曾经，刘先生在《南开学报》上发表一篇论文，说秦始皇也有问题，并不全是功绩。结果得罪了“文化大革命”中的当权派，那一期学报被勒令收回销毁。“文化大革命”之后，这篇文章被平反，《南开学报》重新刊登，并

隆重地配上说明。这事是真的，当时还专门去找过这期学报拜读。还有一种说法，说刘先生如今获得国家高级领导的称赞，凡是刘先生写的文章，必须重点刊发。这也是传说，没有根据。大约是刘先生经常在有影响的刊物上发表论文，人们才如此附会。

传说故事太多，但没有机会见过先生，心里总在暗想，刘先生应该是怎样的一个形象呢？想来想去，还是不脱老一套，有学问有思想的人，应该符合两个标准，一是读书多，二是很低调，低调的意思是不容易引起注意。有一天在图书馆，我终于发现了刘先生。他从图书馆教师阅览室借出了很多书，足有十几本。戴着高度近视眼镜，人很消瘦，甚至有点驼背。图书管理员对他十分尊敬，跑前跑后为他服务。我心跳得厉害，两眼盯住刘先生不放。他离开图书馆，我也跟了出去。我不敢上前打招呼，只能在后面悄悄地“盯梢”。刘先生走远了，我依然激动不已。回到宿舍，我把重大发现告诉舍友，他们一副漠不关心的样子，让我很失望。其实，他们也没有见过刘先生，不能为我提供证明。

幸亏我的“追星”行为很谨慎，否则会更尴尬。终于，在历史系的某个师生都参加的大会上，刘先生被介绍出场。黑框眼镜，遮不住两眼炯炯有神。很多年以后，一想到刘先生，就首先想到他的眼光，真诚而有穿透力，好像是透过你，看着你身后很远的地方。哪里消瘦？又高又壮，完全像个体力劳动者。当时老师们的着装都极朴素，坐在刘先生身边的系主任魏宏运先生，真正的革命家出身，笑眯眯的，也是一身朴素。不过，刘先生一直这么朴素，偶尔看见刘先生穿西装的照片，总觉得不自然，不知道是他不自在，还是我看着不习惯。后来与刘先生来往多了，也常去先生家。先生在家自然是穿拖鞋，最喜欢穿棉线袜子，多少年都如此：袜筒已经松弛，懒散地堆在拖鞋上。我曾在图书馆发现过刘先生，当然是认错了人，那个故事别人早忘了，我更不好意思提起。

刘先生在那时上的都是选修课，“中国古代政治思想史”“中国古代阶级关系史”“史学理论”等等。我自然有课就上，感受到强烈的思想激荡，十分过瘾。有一次，我忽然发现大学时候记的日记，刘先生的政治思想史课我得了八十五分，王连生先生的古代政治制度史课也是八十五分，反而是南炳文先生的明清史课获得了优等。结果呢，谁会知道，我现在的主营方向是隋唐史。跟随刘先生作毕业论文，我当时的选题是汉初的黄老政治思想。其他都忘记了，只记得刘先生的教导：论文要前后衔接，前面说到的话题，后面一定要接上，如你说“这一点很重要”，那么下文一定要回答怎么重要、为什么重要。

大学毕业时，当时还是组织分配，主管老师的意见影响一生。当时气氛诡异，人心混乱。主管老师发动班里的党员同学主动申请去边疆、去祖国最需要的地方。不是党员的同学都有压力，不知何去何从。我还专门去刘先生家请教，问应该怎么办。刘先生说：不必响应，人生路很长，一生都是为党贡献的机会，不在一时。其实，还是不懂。多年以后，慢慢想明白了，刘先生也没有把话说透彻，根本上说：“摆拍”的事，不必在意。刘先生当时没有点明，应该是担心学生接受不了。当年的分配时代，在南开有“天南海北”和“新西兰”的说法，前者为天津、南京、上海、北京；后者为新疆、西藏、甘肃。经过一番折腾之后，我去了新疆。

临行，去跟先生告别。先生的话，从此成为我人生重要的动力。只要自己不沉沦，努力上进，人生就永远有希望。在哪里生活不是最重要的，最重要的是你是否能够坚持学习，坚持思考。刘先生反复强调“思考”这个概念，并不断地用手指指向自己的头。学习、思考、再学习、再思考。多年以来，每当想到刘先生，就感到自己的头被敲击。难道，当初刘先生就已经敲击了我的脑袋？在新疆工作的日子里，我一直保持

跟刘先生的联系，回老家探亲，通常都要路过天津，去看望刘先生。这时，就会获得刘先生的新作，聆听先生的教诲。工作几年之后，回到刘先生身边继续读书的愿望越发强烈。当然，路径只有考研究生。1987年，我所在的新疆师大终于批准了我的考试申请，初试之后是复试，重回南开读书的美好憧憬，代替了分配时期留下来的噩梦。当时有好多大学同学重回南开，我心想马上就能“旧梦重温”了。

谁能想到，结果是更大的噩梦。新疆师大的领导不知道忽然想起什么，在我复试已经通过的情况下，决定不许我去读书。有位副校长利用在天津出差的机会，专门到南开大学，要求南开不要录取我，遭到拒绝。一切手续都合法，用什么理由呢？看来副校长大人也提不出有说服力的理据，所以我顺利收到了录取通知书。但是新疆师大却拒绝给我办入学手续，不予说明，也不出示理据，就是不办。重回南开的梦，就这样破碎了。刘先生来信安慰，我也得安慰刘先生，因为这肯定耽误了先生的招生计划。太阳照常升起，但光临新疆总要晚些。

又过了几年，我已经调离了教师岗位，到新疆师范大学的图书馆工作。图书馆领导开明，允许我报考1991年北京大学历史系的助教进修班。从此我便与北大结下缘分。2001年，北大博士毕业，我到中国人民大学工作，有机会再回南开，成为刘先生名下的博士后。整整十八年，终于正式重回南开园。从1989年开始，我读书的注意力从思想史转移到社会史，这次跟刘先生作的课题是《敦煌民间结社研究》。看上去，这是一个标准的社会史题目，但思想无处不在，如果从思想史的角度去观察民间结社问题，值得深思之处很多。民众的社会行为，体现怎样的思想观念，这显然是一个重要问题。2003年，北京大闹“非典”的日子，我完成博士后出站报告，2009年出版，刘先生极认真地写下序言。什么叫画龙点睛？这是我第一次理解这个成语。

在中国人民大学教书，跟刘先生的距离更近了，联系更容易了。我上过全校通选“中国通史”这门课，当时把刘先生的专著《中国的王权主义》当参考书推荐给同学。有的同学很认真，写出很好的读书报告。这时刘先生早就使用电脑，用网络通信。我把学生的报告发给先生，先生看得高兴，作大段的评语。刘先生晚年主要住在美国，联络通过电子邮件进行。刘先生回国的时候，我们也会见面。先生对国内学界动向一直很关注。刘先生始终保持很清醒的头脑，注意观察社会。2005年，中国人民大学成立国学院，我因缘际会成为国学院的教师。刘先生对“国学热”很有兴趣，而对国学保持很警惕的目光。我们往来信件讨论相关问题，让我感到，刘先生的批判火力依然猛烈。比起先生的敏锐，我发现自己越来越迟钝，立场也越来越像文化保守主义者。有一次来信，说到“儒家宪政”，刘先生指出如果“儒家宪政”可行，那么“法家宪政”是否可行？“墨家宪政”是否可行？我当然不是“儒家宪政”派，我以为如今的“儒家宪政”可以比拟当初的“孔教会”，是特定历史时期出现的一时思想现象而已，不必太重视。我的态度似乎比先生还超然淡定，而刘先生却批判火力十足，可见先生始终保持着的批判精神，锋芒依旧，未曾稍退。2014年，先生的友朋弟子为先生八十大寿集会，不过当时没有使用这个名义。有专门研究史学理论的同行，发表论文，高度评价，称刘先生的史学为“南开学派”，也有先生认为叫作“五四学派”更合适。凡此等等，说明先生的学术已经深得学界认同。

先生去世之后，《南方人物周刊》曾发表一篇纪念文章，称作《反思者刘泽华》。反思，就是批判。在刘先生的思想认识中，学者的使命本该如此。刘先生著作丰富，他的思想已经获得了系统深刻的表达。跟刘先生学习，被先生耳提面命，体会最深的是两个方面。

首先，历史学的特性何在。历史学以历史为研究对象，而历史是既

往的，所以历史学只能去认识历史，不能实践历史。这样一来，历史学的特性就属于认识论问题，具有思想性特征。获得历史认识的发展或者飞跃，历史资料固然重要，认识主体的自由状态同样重要。刘先生写过文章，强调认识过程，除了认识对象不该有任何禁区。历史学的研究，可以根据认识对象产生各种史学，经济史、社会史，都不成问题。但是，最终的历史认识，一定要抽象为思想认识，即思想概括。思想性的历史概括，完成的是从事实判断上升为价值判断的过程。史学的工作可以分作多个阶段，而思想性的概括没有完成，那么史学研究的最终目标就没有实现。当然，史学研究的全过程是全体史学工作者共同完成的，具体到个体的史学家，完成阶段性的史学工作完全没有问题。那么，史学的思想概括是否准确，由谁来判断呢？史学认识无法经过实践来检验，人的判断又会有局限，那么历史认识如何检验呢？刘先生的观点是，史料既是历史认识的来源，也是检验历史认识的标准，历史认识的结论如果经不起史料的检验，只能宣告失败。史料的信息，或许有多重含义，不同史料之间也常常会有冲突，信任史料不是单纯的，史料也需要检验，史料的去伪存真工作程序是必要的。如果史料信息确实无法确定，只能等待更新的史料出现，这时，历史认识的结论势必陷入公婆各有理的状态。历史学的争论常常一时无解，这便是基本根源。

其次，历史学家的意义何在。历史学的研究，史料与史学家的结合是基本形态，就如同农民与土地的结合一样。一个时代有一个时代的史学，除了新史料的发现之外，重要的是史家的不同。除了史料之外，史学家还要面对前代学者，批判与反思，主要是针对前代史家的。推陈出新，批判思维，都有针对前代史家的意义。这是史学时代性的一个重要体现。此外，史家必须观察现实，理清历史与现实的发展脉络，从现实社会观察中获得灵感和启发，从而为更恰当的反思与批判提供动力。史家的时代性，更重要的是回应现实对历史提出的课题。刘先生反对躲进

书斋、拒绝现实接触的历史学，不能回答现实提出的问题，就是拒绝历史学的基本使命。刘先生这一代学者，经历了“文化大革命”的全部过程，对于“影射史学”打从心里反感。刘先生认为，“影射史学”是史学对政治的投降，是放弃了史学的特有价值。毕竟史学是一个独立学科，史学的本质与方法是紧密连结在一起的，没有史料根据的任何历史认识，都是打着史学幌子的骗子。历史学家对现实的回应，必须采取历史学的方法，否则就是政治学、社会学或者经济学等等，与史学无关。历史学家应该保持头脑清楚，对现实社会的观察要敏感灵动，只有这样才能担当起一个时代的史学使命。

理解就是体会，包含了自己的认识。希望刘先生同意并赞同。在先生驾鹤西去的周年，一篇小文，略表怀念。祝先生在天之灵安息。

（原载《澎湃新闻》2017年7月23日）

小序
——说三句话

中国古代政治思想的主题是什么？千头万绪，可归纳为如下三点：

君主专制主义；

臣民意识；

崇圣观念。

由古代政治观念向近代政治观念的转变，主要是对上述三者的超越，即：

由君主专制主义向民主主义的转变；

由臣民意识向公民意识的转变；

由崇圣观念向自由观念的转变。

如果老天假我以时日，将在第四卷、第五卷中进行讨论。

是以为序。

刘泽华谨识

1992年秋

第一章　商代神佑王权的政治观念

中国历史上第一个王朝是夏朝，迄今为止，尚未发现夏代的文字记录。照理，政治思想史应以夏为始，但由于缺乏资料，暂付阙如。

商是代夏的第二个王朝，从公元前16世纪到前11世纪，是中原的泱泱大国。盘庚时迁都于殷，商又称殷。

在商代这个阶级社会里，有氏族贵族、平民和奴隶等阶级。

统治阶级的最高首领是国王，王占有广大的土地和奴隶，并且掌握着对人民生杀予夺的大权，执行着强力的统治。王以下有诸子、诸妇及太师、少师、侯、伯、男等贵族，又总称为“百姓”；有掌握祭祀和占卜的巫史、贞人；有由异族的酋长担任的统治异族的代理人邦伯、侯等。他们平时的生活和死后都是非常豪华的，武官村贵族的大墓葬中，殉葬物有人、马、车骑，有精美的铜器、陶器、石器，有雕花的骨器等日用品，还发现殉葬的无头人骨数十具。

殷墟出土刻在“甲骨”上的文字，称之为甲骨文。从甲骨文以及其他商代文字（如殷代的青铜器铭文、陶文、石玉器铭文等）看来，中国文字在商代后期已经基本成熟。汉字构造的基本方式——象形、指事、会意与形声都使用了。周人说“唯殷先人有册有典”（《尚书·多士》）。可惜殷代的典册大部分都没有流传下来。《尚书》中的《商书》保留了几篇商代的文献。甲骨文和这些文献为研究商代的政治思想提供了可靠的资料。中国政治思想史的开篇，眼下只能以商代为起点。

一、上帝和祖先崇拜及其对商王的庇佑

上帝崇拜和权威　中国的宗教无疑起源于原始氏族社会，但由于当时无文字记载，离今又远，史料大都泯灭，已无法具体了解当时人们的信仰情况和他们的宗教意识。现在有事实材料可佐证的是殷盘庚以后的事。殷人非常迷信。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神。”卜辞和《商书》提供了充分的证据。由于殷代已是阶级社会，因此殷代的宗教与原始社会的宗教已有了质的变化。

原始社会没有阶级之分，因此当时神也没有等级之分，氏族公社成员对神的崇敬也是平等的，神对人也一视同仁。到了阶级社会，这些朴素的平等完全消失了。随着阶级的出现，神也有了分化。人间出现了最高的统治者。按照这个最高统治者的模样，也创造出了至高无上的神。这个至上神并不是完全重新创造的，而是从原始崇拜的诸神中蜕变出来的。这个过程不是一下子完成的，正如阶级的形成一样，经过了很长的时间。阶级社会的神，虽然在许多方面保留了氏族时期神的形式，然而它的职能和本质发生了质的变化。如至上神完全变成了一个统治者的形象。

从卜辞中知道，帝或上帝是殷代的至上神。“帝”是怎样来的，学术界有不同解释。帝在卜辞的象形文字中作、等形。吴大澂释花蒂之蒂，王国维从之。何以变成了殷代的至上神有待考证。帝如系“蒂”之初文，最早可能是植物崇拜的象征。殷族生活在黄河流域，在这个地区农业种植很早就发展起来。殷人很早就从事农业，对植物可能特别崇拜，等到进入阶级社会之后，这种对植物的崇拜，就逐渐升华，逐渐变成至上神，这是很有可能的。

上帝是至高无上的，具有绝对的权威。它统管一切自然现象，风、雨、阴、晴、雷电等都由它主宰。卜辞中的有关记述不可胜数。例如：

"贞，帝令雨弗其足年？

贞，帝令雨足年？"（《殷虚书契前编》1·50·1）

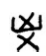
"……贞，今三月帝令多雨。"（《殷虚书契前编》3·19·6）

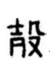
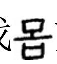
"羽（翌）癸卯帝其令风？

羽（翌）癸卯帝不令风？"（《殷虚文字乙编》2452）

在卜辞中还有很多卜问天时的记录，有些虽然没有直接言及上帝，不过可以断定其中有很多是对帝而卜的。

帝除管自然现象之外，还主宰一切人世间的事物，如征伐、畋猎、生产、建邑、灾害等。例如：

"甲辰卜，贞，我伐马方，帝受我又（佑）？一月。"（《殷虚文字乙编》5408）

"辛丑卜，贞，伐方，帝受我又（佑）？"（《殷契粹编》1073）

"戊戌王卜，贞，田戈，往来无灾？

王曰：大吉。在四月。

兹，获（狐）十又三。"（《殷虚书契前编》2·28·7）

"……贞，我受年？

……我受黍年？二月。"（《殷虚书契续编》1·37·1）

“王乍（作）邑，帝若？”（《卜辞通纂》373）

“己卯卜，争贞，王乍（作）邑帝若？我从之唐。”（《殷虚文字乙编》570）

“……丑卜，贞，不雨，帝唯𦰩我？”（《龟甲兽骨文字》1·25·13）

“庚戌卜，贞，帝其降𦰩？”（《殷虚书契前编》3·25·4）

“贞，我其丧众人？”（《殷契佚存》487）

“……〔王〕大令众人曰：劦田，其受年？十一月。”（《殷虚书契续编》2·28·5）

“我其已宾，乍帝降若？

我勿已宾，乍帝降不若？”（《卜辞通纂》367）

帝既统管阳间世界，当然也要管理阴间世界。人鬼也要从属于帝。

“甲辰卜，㱿贞，下乙宾于帝？

贞，咸不宾于帝？”（《殷虚文字乙编》7197）

“贞，下乙不宾于帝？

〔大〕甲宾于〔帝〕？”（《殷虚文字乙编》）7434）

帝的至上性，无疑是殷代人王至上性的反映，神是人创造的，并且总是以创造者为原型。

帝是商族的至上神，但确切地说，它是殷王的保护神和象征，换句话说是殷的官方神，不过在表面上它代表并保护整个的殷人。在卜辞中我们可以看到，殷王的一行一动都要向帝请示，问一问是凶是吉。然而不论凶也好，吉也好，都是要保护殷王，上帝总是站在殷王一边。例如：

“贞，叀小臣令众黍？”（《殷虚书契前编》4·30·2）

“壬戌卜，不丧众？

其丧众？”（《殷虚文字甲编》381）

“贞，我其丧众人？”（《殷契佚存》487）

“……古贞，竝亡灾？不丧众？”（《殷虚书契后编》下35·1）

“令収（共）众人。”（《殷契粹编》1287）

“唯丙午，爯众。”（《殷虚文字甲编》2691）

“乙卯贞，令⿱屮口以众伐龙，戋？”（《库方二氏藏甲骨卜辞》1001）

殷人除崇拜上帝外，还盛行对方、社以及山川等自然的崇拜。方与社主要是祈年、祈雨的对象。在“社”之前又往往冠以地名，在“方”前则冠以方向，其间的区别姑且不论，大体可以断定，方与社乃是土地神，与农业最关紧要。

“贞，勿𠦪年于⿱丰田土（邦社）。”（《殷虚书契前编》4·17·3）

“其又尞亳土（社），又（有）雨？”（《殷契佚存》928）

“桒年于方，又（有）大雨。”（《殷契粹编》808）

“甲寅卜，其帝方，一羌、一牛、九犬？”（《殷虚卜辞》718）

“桒雨于南方。”（《殷虚文字甲编》753）

在《诗》中也有祭祀方、社的记载：“以我齐明，与我牺羊，以社以方，我田既臧，农夫之庆。琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。”（《诗·小雅·甫田》）笺云：“秋祭社与四方，为五谷成熟报其功也。”“三礼”中也有关于方、社的记载。对方、社的崇拜除保留了自然崇拜外，方、社也具有了社会神的意义。[illegible]（邦）土、亳土、夏土等，说明各地方有各地方之土（社），大约也就是地方神。

祖先崇拜　殷王除崇拜上帝、山川诸神外，还盛行祖先崇拜，而且这种崇拜比对上帝有过之而无不及。祖先不仅像上帝一样统管一切，殷王事事都要向祖宗卜问，而且对祖先有一套极为烦琐的祭祀制度，上帝远赶不上这种福分。

殷王的祖先与上帝的关系如何？有些人主张，上帝也就是殷王的先祖。从卜辞中看，殷王的先祖和上帝并非一体。

在商代晚期以前，上帝与祖先表现为二元关系。帝俨然是一独立的超然的统帅，殷王则要受帝的支配。《盘庚》中说得很明白：“恪谨天命”，“今不承于古，罔知天之断命”。“天其永我命于兹新邑。”到商代的晚期才出现帝、祖合而为一的现象。

殷王先祖的权威和上帝的权威很难严格地分清。上帝有的，大凡祖先也有。例如：

“辛酉卜，吕贞，季希（崇）王。”（《殷虚书契前编》5·405）

“贞祖辛壱我？”（《殷虚书契前编》1·11·5）

“贞于王亥桒年？”（《殷虚书契前编》上·1·1）

“贞，于大甲告吕方出？”（《殷虚书契后编》上·29·4）

“告吕方于祖乙。”（《殷虚书契续编》3·7·4）

于上可见，卜问祖先的事几乎无所不包，有农事和与农事有关的自然现象如雨风等，还有战事等。细加考察，上帝和祖先还有所不同，祷告之事，大凡通过先祖转请上帝保佑。

殷王活着为人王，死后变成鬼王，统治阴间世界。《尚书·盘庚》中有两段话很能说明问题。

“古我先王，暨乃祖乃父，胥及逸勤，予敢动用非罚？世选尔劳，予不掩尔善。兹予大享于先王，尔祖其从与享之。”（《尚书·盘庚上》）

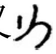
“古我先后，既劳乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕，则在乃心，我先后绥乃祖乃父。乃祖乃父乃断弃汝，不救乃死。兹予有乱政同位，具乃贝玉。乃祖乃父丕乃告我高后曰：‘作丕刑于朕孙！’迪高后丕乃崇降弗祥。”（《尚书·盘庚中》）

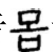
殷王先祖作为鬼王不仅要管理鬼间世界，更主要的是帮助在世的殷王巩固其对人世间的统治，它不仅直接命令活着的臣属俯首听命于殷王，不听则“先后丕降与汝罪疾”（《尚书·盘庚中》），而且还令臣属祖先的鬼魂教训其子孙听命于殷王。

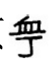
殷王祖先这种对内统治压迫人民，对外进行掠夺的权力，不仅是殷王权力的反映，而且也是殷代国家职能在宗教崇拜中的表现。

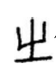
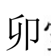
殷王对其祖先的崇拜与氏族社会的祖先崇拜有着质的不同。后者作为全体的共同祖先来加以崇拜，这是氏族的统一性的反映。殷王祖先崇拜完全是另一回事，乃是继承天下的反映。

在殷王对人鬼的崇拜中，有一个特别值得注意的现象，那就是对先臣的卜问与祭祀，现举几例：

“丙寅，贞，又（升）岁于伊尹二牢。”（《殷虚书契后编》上·22·1）

“告于黄尹。”（《卜辞通纂》236）黄尹，郭释为阿衡、伊尹。

“乙丑贞风于伊。”（《殷虚文字甲编》828）

“戊辰，伐于陟，卯？”（《金璋所藏甲骨卜辞》481）陟，疑即伊陟。

“贞，于咸戊。”（《殷虚书契前编》1·43·5）

除了上述几人外，据董作宾等人的考证，卜辞中还有任迟、甘盘等，差不多在《殷本纪》中所见到的著名大臣都得到证实。在卜辞中，还有一些不属于殷王世系，但殷王进行祭祀或卜问的人，其中可能有些是殷王家属中不及王位的先辈，但也可能有些像伊尹一样的贤臣。殷王为什么对其先臣不仅要卜，而且还要祭呢？这正反映了历史的过程。殷人在汤之后才逐渐进入阶级社会，在殷代的早期或中期，殷王的地位并不那么巩固，由过去氏族贵族转化来的其他一些显贵，无论在经济上、政治上还有很大的权力，他们与殷王还要平起平坐。《史记·殷本纪》中关于伊尹的故事是很有趣味的。伊尹权力极大，中壬死后，“伊尹乃

立太丁之子太甲”为王。太甲不贤，伊尹就“放之于桐宫”，并且“摄行政当国”。太甲以后变好了，伊尹还政，并训诫了一番。伊尹死后，“咎单训伊尹事”。在《盘庚》中，殷王本人也不得不承认“古我先王，亦唯图任旧人共政”，“人唯求旧”，“古我先王，暨乃祖乃父胥及逸勤”。这些都说明，在殷的前期，殷王远没有达到盘庚以后那样专制，至少还保留了一些军事民主时代的遗迹，于是在祖先崇拜中得到反映。殷王对其先臣的崇拜，一方面可能受过去氏族阶段对英雄崇拜传统的影响；更主要的是在于笼络贵族，并为他们树立一个忠于殷王的榜样，因为这些先臣都是竭诚为殷王效力的。

上帝、祖先、殷王三者之间的关系，还有许多问题有待研究。从政治观念上考察，三者是统一的，上帝和祖先庇佑殷王，殷王又借助上帝、祖先崇拜而强化自己的权力。

二、“余一人”和王权专制观念

殷代的最高统治者称“王”，王是什么意思，历来有不同的解释：

《韩非子·五蠹》：“夫王者，能攻人者也。”

《荀子·王制》：“臣诸侯者王。”

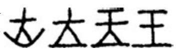
《荀子·正论》：“令行于诸夏之国谓之王。”

《荀子·正论》：“能用天下之谓王。”

《春秋繁露·王道通三》：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。”

先秦诸子言王者即强者，董仲舒则解释为贯通天地人，显然带有神

秘色彩。先秦诸子的解释较为妥帖。

甲骨文作，有的解释为最高奴隶主，像一人站在正当中，端拱而立，以朝群臣。又有人释为斧钺之形，是为王权的象征。后一种解释较为妥切。从甲骨文与文献看，王的权力越来越大。

殷代前期由于离氏族社会还不远，殷王个人专断还没有发展到高度，大臣伊尹放太甲，说明贵族势力还很大。盘庚迁殷时，殷王的权力已达到不可侵犯的地步。臣僚们反对迁都，他却扬言“我乃劓殄灭之”。到殷纣王时，任何人有违反他的言行都会招来杀身之祸，例如比干因进谏被剖心等。随着殷王权力程度的加强，仅靠“王”这一顶桂冠已不够了，还必须把自己也神化。在卜辞中，对死去的王有时亦称帝，如“帝丁”“帝甲”“文武帝”，或泛称“王帝”“帝”“下帝”。殷纣王则自称“帝辛”。

上帝与王同为帝，王具有人神结合的性质，因此，王同一切人对立起来，成为人上人，故自称“余一人”。

卜辞中王自称“余一人”，在文献《盘庚》中也有“余一人”的记录。

“余一人”的政治内容，表示天下之大，四海之内，“余一人”为最高。这表现在：

“余一人”处于承天继祖救民的地位。天帝是至高无上的，只有王才能承天之命，是天的化身；祖宗是神明的，只有王才是继承人；所有的人和民，是由王拯救和支配的。

人是从哪里来的？从商代的材料中还没有发现直接的论述。晚出的《诗·商颂·玄鸟》说：“天命玄鸟，降而生商。”这大约是商人关于自己种族起源的神话传说，近人多解释为图腾崇拜，颇合情理。《商书·高

宗肜日》中说：“王司敬民，罔非天胤。”把民视为天的后裔。学者多认为《高宗肜日》晚出，不过天生民的观念似可信。《盘庚》篇没有明确论述天生民，但万民之命是由天帝操纵的，王作为“余一人”的特殊使命之一，就是“予迓续乃命于天，予岂汝威，用奉畜汝众”。迓，迎接。续，接续。汝威即威汝之倒句。畜，养也。这句话的大意：你们的生命，是我从天那里请求接续下来的，我哪里是用势压你们，是为了畜养你们啊！既然万民的生命是由王从天那里请求而来的，并由王畜养，这个理论合乎逻辑的结论是：你们一切必须听我的。事情也正是如此。《盘庚上》说：“勉出乃力，听予一人之作猷。”猷，一作“谋”解。段玉裁据《尔雅·释诂》解作已。已，止也。这句大意是，你们要付出全部力量，是作是止，听我一人的（或听我一人的决断和指挥）。根据这个道理，万民的心意是从属于王的。于是殷王宣布：我的心意，代表着你们之心意：“暨予一人猷同心。”暨，与。猷，谋。大意是，与我的谋划要同心。据此，任何人不准离开王的决定，另有他念、他行。“明听朕言，无荒失朕命。”荒，废。失，江声认为应读为佚，轻忽之意。大意是，一切听我的，不可违反我的旨意。离开了我的决定、命令，都属错误之列。如果不听我的，也就是违背了上帝，就没有好下场。“尔唯自鞠自苦，若乘舟，汝弗济，臭厥载。”唯，只。鞠，穷。臭，朽。大意为，不听我的就是你们自找苦难，如同乘舟，上了船，过不去，坐船待毙。问题还不限于此。殷王宣布，不听命就要动用刑罚，直至把一切违抗者杀死，“我乃劓殄灭之，无遗育”。劓，割鼻子。殄，灭绝。育，读如胄，后代。大意是，我把你们都杀掉，使你们灭种，断子绝孙。总之，万民的生命是我殷王从天帝那里请来的，因此生死也应在我手里。又说“矧予制乃短长之命”。制，掌握。短长之命即生死之命。大意为，我对你们握有生杀大权。

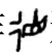
这里不讨论个人专制主义产生的根源及其实行情况。从理论上讲，

殷王所以要一切人听从自己，服从自己，可生可杀，其前提就在于众人的一切都是他恩赐的。既然万民的一切是王赐给的，那么万民的一切也应属王所有，这是合乎逻辑的。如果留给你一点点什么，那就应该感恩戴德！

事业成功和功德在“余一人”，如治理不好，自然也应由“一人”承当。所以又说：“邦之不臧，唯予一人有佚罚。”事情的逻辑也应是如此。但在实际上，这种自我承担责任的情况是极少的。因为实行权力与自我检讨所背靠的历史条件是根本不相同的。当时殷王的专制和独断是以王对一切具有最高所有权为基础的。相反，有什么样的历史条件能使他像行使权力那样引咎自问呢？无论经济上和政治上，都没有这种制约。咎由一人承当的认识，从另一方面说明了王的作用之大，一人不悟，全邦遭殃。这种说法虽指出了王可能会犯错误，但是这种说法本身仍然是一种君主专制理论。

三、几个重要的政治概念

由于资料所限，对商代政治思想还很难理出成系统的理论。但这个时期已出现了若干对后来政治思想有着重大影响的概念。概念是思维的网结和思维运行的重要载体。这里介绍以下几个。

关于“德”　　甲骨文中有无“德”字，学界有二说：一说认为有“德”字，作形。金文在目下增加一个（心）字。另一说认为无“德”字。

从《盘庚》等篇看，“德”已是一个重要的政治和道德概念。所谓“德”主要有如下几个含义：

恪谨天命，遵顺先王为“德”。《盘庚上》在叙述了顺从天命，继承祖业之后说道：“非予（余）自荒兹德。”荒，废失。大意是，我敬天尊祖，无失德之处。

信用旧人为“德”，盘庚引用迟任的话：“人唯求旧，器非求旧，唯新。”接着讲：“予亦不敢动用非德。”大意是，我一直依靠旧人共政，不敢离开德一步。很显然，用旧人为德。

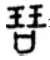
唯王之言是听为德。“若网在纲，有条而不紊；若农服田力穑，乃亦有秋。汝克黜乃心，施实德于民，至于婚友，丕乃敢大言，汝有积德。”

不要聚敛宝货，勤劳从事也叫“德”。“无总于货宝，生生自庸，式敷民德，永肩一心。”庸，功劳。敷，施。肩，克、能够。大意是，不要贪婪货宝，要生生不息，努力做事，广布德教，永远同心同德建立新家园。与之相反，称为“乱德”。微子说殷纣王“用沈酗于湎，用乱败厥德于下”（《尚书·微子》）。

“德”关乎政治成败得失，所以反复强调要“积德”，“用德彰厥善”。不要用“非德”。

殷代关于德的观念受敬天、尊祖思想的支配。所以德首先是一个宗教观念。当然也包含人事。

关于“礼”　殷代已有礼的概念。西周初年的一些文献明确指出了这一点。《周书·君奭》篇记述召公的话，召公谈到殷历史时指出，殷贤王贤臣执政期间，“殷礼陟配天，多历年所”。陟，升。大意是，殷王享受配天之祀，所以享国多年。孔子说“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”（《论语·为政》）。《高宗肜日》中有一

句：“典祀无丰于昵。”典，常。昵，通祢，父庙曰昵。古制，生曰父，死曰考，入庙曰昵。《史记》在引证这句话时为“常祀无礼于弃道”。说明丰、礼相通。这句话的意思为：在自己父亲庙里的祭祀之礼不要过于隆重，否则不合礼的规定。王国维在《观堂集林·释礼》一文中称，卜辞中的丰作、等，“象二玉在器之形，古者行礼以玉”，故《说文》曰：“豊，行礼之器。”“盛玉以奉神人之器谓之𧯷，若豊。推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼。”

见于卜辞的，有许多祭祀制度，我们都可称之为“礼”。从政治思想史角度，我们要考察的是有关“礼”的理论。可惜文献有缺，不能深论。礼与祭祀紧密相关，但在神权政治时期，它也就是政治的一部分。当时人们把礼器看得十分重要，微子降周便带着礼器。周人分封时，封赏礼器是一项重要内容，如封伯禽“夏后氏之璜”（《左传》定公四年）。孔子还说过“唯器与名不可以假人”（《左传》成公二年）。

“重民”“畜众”　《盘庚》说：“重我民。”即重视我民之意。又说：“罔不唯民之承。”意为无不承顺民意。还讲到：“视民利用迁。”即根据民利迁都迁邑。又说：“用奉畜汝众。”用，以。奉，助。畜，养。大意是，迁邑是为了养育你们。《高宗肜日》有“王司敬民，罔非天胤”之说，“敬民”这种说法也出现了。此篇晚出，可作参考。

关于“民”“众”的身份，人们议论纷纷。从《盘庚》篇看，范围所指较广，下属以及被统治者都包括在内。阶级的对立，不仅需要“分”，严格上下之别，而且还必须宣传上下利益的一致，“上”是为了“下”。历史的经验不难得出这一结论。

用人唯旧　在《盘庚》中有一个中心思想，即用人唯旧。文中说：“亦唯图任旧人共政。”用人唯旧是血缘关系与民族贵族联合掌权的

表现，也是政治联盟的反映。这个思想成为后来的重要政治思想之一。

无傲从康、无戏怠　《盘庚》提出：“无傲从康”，“无戏怠”。“无总于货宝，生生自庸。”这些都是告诫下属官佐要努力从政，不要懈怠。这是周初“无逸”思想的先导。

正法度　《盘庚》说：“先王有服。”服，法令制度。又说：“以常旧服，正法度。”旧服，先王的旧制度。周公告诫周人要“司师，兹殷罚有伦”。“事罚，蔽殷彝，用其义刑义杀。”（《尚书·康诰》）说明殷有法度。正法度强调政治行为要规范化，不可任意行事。

上述这些提法还仅仅是一些概念，尚未形成理论体系。但这些概念很重要，它标志着当时的政治思想已有了中心点。这些概念又为以后的政治思想体系的形成建立了基点。所以在政治思想史上具有重要的地位。

四、结语

宗教是人类思维发达的标志之一，在前进的历史中又是愚昧的标志。“神”在人们的心目中是崇高的，其实，人们越相信超己的外力，越易使人的本性走向畸形。崇拜神明，在一定范围内可以对人的行为规范有一定的积极作用，使人走向完善，但同时它又常常引导人们走向兽行。越是神化，就越有残暴的行为相伴行，为神而杀人，不仅是神的需要，而且在感情上甚至也是允许的，如人殉。因此，神化同兽化密不可分。正是率民事神的殷王兽性最多，用成十成百成千的人作祭祀品，作人牲。

王权借神而强化，又借神而极端残暴。王权越是神化，离开现实就

越远，从而更加肆无忌惮。神化的结果常常失去了调节政策的余地，如殷纣王就是这样。

第二章　西周敬天保民与天下王有的政治思想

周族活动于西北黄土高原，从属于商。周文王时积极从事“翦商”经营，文王死，子武王继位，于公元前1027年联合友邦，共同灭商，建立了周朝。

周朝政治制度的一个重要特点是：分封制和宗法制有机结合以拱卫周天子。这为政治与伦理合一提供了依据和现实基础。

西周的生产关系既有奴隶制，又有封建制。在各级领主贵族及其国家奴役了一批农业和手工业的生产奴隶。当时的单身奴隶称为“人鬲”“鬲”或“讯”“丑”等，还有成家的奴隶，称“臣”者，以“家”计数。上一级贵族时常把奴隶赏给他的下一级贵族。从事手工业生产的奴隶名为“百工”。西周各种主要手工业如冶铜，制造骨器、玉器，纺织等，都是使用奴隶劳动。除了上面说的那种奴隶以外，还有另一种比奴隶地位高的“民”，当时又称“庶民”或“庶人”。他们居住在原来“村社”的残余组织中，各级贵族利用原来“村社”组织，编为劳动的集体，使他们从事农业的集体劳动。他们身份比奴隶高，主人不能加以买卖和任意屠杀。他们有家室，还有一些工具和家畜等财产。但是他们的人身受到严格的束缚，不能自由迁徙。贵族可以把他们随同土田分封给臣下。他们的地位处于农奴状态。

周以“小邦”打败“大邦”商，这是一个巨大的历史现象，历史上称之为顺天应人的“革命”。正是这场“革命”培育出了中国古代政治思想的鼻祖——周公。

第一节　周公的“革命”思想

周武王领导的牧野之战，一举克商，但武王只是杀了殷纣王，并没有真正消灭掉商，商故地仍由纣王之子武庚统治。通过这场战争，殷、周的地位发生了巨变，武庚向周称臣，周由原来殷的属国一跃而为宗主国。武王对武庚不放心，派他三个弟弟监视武庚，称为“三监”。武王回到镐京后，年余即去世。太子成王年幼，武王弟周公旦辅政。三监认为周公要取代为王，于是同武庚结合叛周。周公率兵东征，经过三年血战，灭掉了武庚与三监，这次才真正灭掉了商。应该说，周公是周的开国完成者和制度的制定者。

周公经历了沧桑之变。殷亡的经验教训是什么？自称为小邦的周如何才能巩固统治？周公旦在一系列的诰命中作了很有见地的回答。《周书》中的《大诰》《康诰》《酒诰》《梓材》《召诰》《洛诰》《多士》《无逸》《多方》《立政》诸篇，同周公都有直接的关系，很多学人认为属周公之作。这些篇不仅是周的诰命和政策，同时也是周公对以前历史所作的总结。在古代政治思想史上，周公有着特殊的地位，他提出了系统的政治主张和理论，可以说是中国古代政治思想史的开山祖。

一、顺天应人“革命”论

周人原隶属于殷，在宗教信仰上，也把上帝视为至上神。1977年，岐山周都邑故址发现周灭商以前的一批卜问上帝的甲骨。这些甲骨的主人是谁，学术界有争议，一说是周人，一说是殷人。从当时的政治地理形势看，不好说是殷人的。《诗·绵》在叙述周历史时，古公亶父已用卜，文中曰：“爰契我龟。”卜骨如果是周人的，可证明周人同样信奉上

帝。

在殷人看来，上帝是殷王的保护神，而且到殷晚期出现了帝王合一。于是便有一个极大的矛盾摆在周人面前：一方面上帝不可能被抛弃，另一方面如何才能把上帝从殷王手里夺到自己手中，成为自己的保护神呢？周公解决了这一问题。

周公在言论中丝毫不怀疑上帝的绝对权威。殷、周对上帝的称呼略有变化。从甲骨文看，殷代的“天”与“上帝”不是一个概念，“天”无神秘之义。周把“天”与“上帝”同指。在周人观念中，天或帝是至上神。如同殷代一样，周公不管讲到什么或干什么，都称是天的意志和命令。这种权威集中表现在“命哲、命吉凶、命历年”（《尚书·召诰》）。“命”，赐命之命。大意是，天把大命赐予圣哲，又降给吉或凶，时间是长是短，都由天命决定。

周公继承了殷代上帝至上的信念，但有修正，主要点是：唯命不于常，唯德是授。

“唯命不于常”（《尚书·康诰》），大意为：上帝所赐予的大命不是固定不变的。上帝根据什么命吉凶呢？这要看表现。天所以不再保佑殷王，因为殷王辛胡作非为，奢靡无度，酒气熏天，被天抛弃。《酒诰》说：“故天降丧于殷。罔爱于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜。”

在《多士》篇，周公根据“上帝引逸”的古语对唯命不于常作了历史的分析。这句古语，历来有不同的解释。简而言之，即上帝对人总是规诫善诱的，如果违反不改，就会降罚。周公用历史上的兴亡对这句话作了如下的说明，当初，“有夏不适逸”。适，节。逸，放纵。意思为，夏人不能节制放纵之举。于是“惟帝降格，向于时夏”。格，格人，格知，

此处指天生下知天命之人。向，劝。时，是。这句的大意为，上帝降下知天命的人，对夏进行诱劝。但是夏人不听命，反而“大淫泆有辞”，放纵不止，矫诬上天，大放厥辞。上帝看到夏不可救药，于是，“厥惟废元命，降致罚”。即是说，废除夏的大命，降下惩罚。于是“乃命尔（指殷士）先祖成汤革夏，俊民甸四方”。甸，治也。大意为，天命令你们的祖先成汤更改夏的大命，任用有才能的人治理四方。这就是历史上“成汤革命”说的本始。

从成汤到帝乙，诸王都努力行德政，尊祀上帝。于是上帝保佑殷，平安得治。可是后来的嗣王帝辛以及武庚，不听上天的教诲，而且还欺骗上帝，奢侈腐化，不顾民难，因此，“上帝不保，降若兹大丧”（《尚书·多士》）。“大丧”即指殷被周灭亡。周代殷而起是因周的先王，特别是文王、武王谨遵天命，努力从政，不敢酗酒奢侈，“故我至于今，克受殷之命”（《尚书·酒诰》）。

“唯命不于常”在周初形成了一种社会意识。《诗·文王》篇说“天命靡常”，把问题概括得更明确简练。《大明》中也讲：“天难忱斯，不易维王。天位殷适，使不挟四方。”大意是，天命是难相信的啊！不易做的是王。天本来保护殷嫡子，又使它不能会四方。

天命不于常，并不是说天不关心由谁掌政。它的中心点是，天要根据情况更换当权者，依据德“求民主”。“民主”这个词最早见于周书《多方》，《诗》中也多次出现。“民主”即“君主”，意为众民之主。谁能为“民主”，要由天选定。夏当政时，夏之主为虐天下，不听上帝的命令，于是“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏”（《尚书·多方》）。显，光。休，美。显休命，光荣美好之命。大意是，天降下了光荣而美好的大命给成汤，命令成汤惩罚夏。成汤于是“代夏作民主”。

从成汤到帝乙都得到天的佐助。帝辛嗣位之后，胡作非为，于是上天改选了有德之周，代商为民主。又说："非天庸释有夏，非天庸释有殷。"（《尚书·多方》）庸，用。释，舍。大意是，不是上天故意要舍弃夏、舍弃殷，完全是夏、商的君主自作孽。

周之所以被天选中取代商，是因周有德。"惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鳏寡。庸庸，祗祗，威威，显民。用肇造我区夏。"（《尚书·康诰》）夏，中国，指周。大意为，英明的祖先——文王崇德慎罚，不敢欺侮那些无依无靠的老少，用可用，敬可敬，威可威，使民都明白道理。上帝使我们小邦周强盛起来。《大诰》中也说："已！予惟小子，不敢替上帝命。天休于宁王，兴我小邦周。"宁王，文王。大意为：唉，我是〔文王〕的儿子，不敢废弃上帝之命。上帝帮助文王，使我们小邦周兴盛起来。

周公反复讲，商缺德，周有德。周代商是执行天的旨意。《立政》说："帝钦罚之，乃伻我有夏式商受命，奄甸万姓。"（《尚书·立政》），大意为：上帝重重惩罚了商王，使我们周代替商王受大命，治理万姓。召公也说："皇天上帝，改厥元子。"（《尚书·召诰》）

《诗·大雅·皇矣》对上帝寻求"民主"作了人格形象的描写："皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。"

在金文中类似上述的言论也很多。如《毛公鼎》云："丕显文武，皇天弘膺厥德，配我有周，膺受天命。"

天的意志从哪里得知呢？除了用卜筮外，还要看民情，以民情视天命。《康诰》中说："天畏棐忱，民情大可见。"棐，辅。忱，信。大意

为：上帝的畏严与诚心，从民情上可看到。民情是摆在眼前的，由此进一步引出民近而天远，不知民情就不要妄论天命。《大诰》说：“弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命？”造，遭也。哲，智也。迪，导也。康，安。格，格知，推究。大意为，如果还没有使民通情明白，引导民达到安康之境，怎么能说知天命呢！《左传》襄公三十一年鲁穆叔引《大誓》：“民之所欲，天必从之。”这句话又见《左传》昭公元年、《国语·周语·郑语》。《孟子·万章上》引《太誓》曰：“天视自我民视，天听自我民听。”关于《太誓》，许多人认为晚出。这里引出，以备参考。孟子的话或许不是周初人的语言，但这种思想在周初几篇文诰中是有萌芽的。

事情还必须落在实处，到底谁能知天命呢？周公称，当时只有周文王、周公等人才能摸到天的心坎。《大诰》说：“亦惟十人迪，知上帝命。越天棐忱，尔时罔敢易法。”十人，历来解释不尽相同。《论语》引武王话：“予有乱臣十人。”郑玄认为指文母、周公、太公、召公、毕公、荣公、太颠、闳夭、散宜生、南宫适十人。大意为，只有十个圣明的人才会理解上帝的旨意。上帝真心诚意辅佐周邦。你们（指周的臣民）对上帝的旨意不要怠慢。《大诰》是在三监叛乱时，周公发的誓词。可见除周公等十人之外，同族的一般人和周族同盟首领都摸不到上帝之命。《大诰》中说：“尔亦不知天命不易。”大意是，你们是不知道天命是不会改变的。《诗·大明》也有类似叙述：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。”

上述思想清楚地表明，兜了一个圈子，上帝回到了周天子之手。沿着这条线，周天子是上帝的化身，只有周天子知天命，上帝也只保护周天子。这种思想在金文中表现得更为充分。

周公是位绝顶聪明的人物。有人说他根本不信上帝，这不敢苟同。

但他的确是位宗教理论改革家。当时还没有抛弃上帝的历史条件，也不可能抛弃。周公的理论既保存了上帝，又解释了朝代的更替；既把上帝当作精神保护伞，又提出要面向现实，注重人事，从而满足了神、人两方面的要求。

二、尊祖与伦理政治化

宗法制和分封制是周代基本的政治制度，它在权力与财产的分配中起着重要作用。与这种情况相适应，周人十分强调尊祖敬宗，周公关于这方面的论述很多。

周公反复宣传文王受命于天。《大诰》说：“天休于宁（文）王，兴我小邦周。”《康诰》说：“帝休。天乃大命文王。”《洛诰》说：“承保乃文祖受命民，越乃光烈考武王，弘朕恭。”《酒诰》说：“乃穆考文王，肇国在西土。”文王、武王受命于天，是周公处理一切事务的根据和出发点。周公还反复提出文王、武王为后代开辟了道路，奠定了基础，基本国策都是由文王、武王制定的。“明德慎罚”这个最基本的政策是由文王、武王确定的。“裕民”政策也是文王提出的。《梓材》说：“先王既勤用明德。”

周公一再申明，他所作所为都是遵承祖业，按文、武的方针和遗训办事。如伐三监和武庚之叛也说是奉文王之意。《大诰》说：“以于敉宁武图功。”敉，安抚平定，完成。大意为，完成文、武图谋的功业。分封康叔时发布的《康诰》，其中讲了一系列政策原则，都说是继承文王、武王的。发布《酒诰》，禁止周人酗酒，也说成是文王的既定政策：“尚克用文王教，不腆于酒。”

周公宣称，文王、武王的神灵在天，在帝左右，时时监照一切。

《史记·封禅书》中讲：“周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”从金文看，这种说法是有根据的。“大丰簋”为武王殷祀文王之器，铭文有“文王监在上”的记载。武王以后的许多器物的铭文，都说王死后其“严”（死后其灵不灭曰严）在上，在帝左右。

殷、周时期，乃至以后，祖先崇拜一直盛行。人类从来就存在两种生产，一是自身的生产，一是物质资料的生产。这两种生产都带来与之相适应的社会关系。生产越不发达，人的活动范围越小，血缘关系的作用就越大，家长制越强。尊祖思想就是在这种基础上产生的。当时的阶级等级区分也需要用神秘的血统观念作护身符。神化祖宗正起着神化宗子的作用。根据宗法制，只有大宗才能祭祖，表示大宗是祖先的唯一继承者。小宗只有陪祭权，小宗是大宗的藩属。因此敬宗与亲亲便成为维护宗法制、维护君权不可缺少的东西。

维护宗法分封制，不仅要尊祖敬宗，同时还要有“亲亲”。周书中虽未见亲亲二字，但后人常把“亲亲”的思想同周公相连，如《吕览·长见》载，周公封伯禽时，给他规定的施政方针即“亲亲，上恩”。《周书》记载，周公十分强调孝和友。这与“敬宗”与“亲亲”是一致的。《康诰》中宣布：“元恶大憝，矧惟不孝不友。”元，首。憝，奸恶。矧，亦。惟，是。大意为，罪大恶极的，要属不孝不友。作子的不孝父，作父的不爱子，弟不能敬兄，兄不能爱弟，都是罪过，都可能引起大乱。因此，对不孝不友者，“乃其速由文王作罚，刑兹无赦”。大意为，应迅速按照文王制定的刑法，严加处治，绝不可宽容。

宗族体系与政治体系的统一，使敬祖尊宗既具有政治内容，又具有伦理内容，二者合而为一。

三、明德、保民、慎罚思想

“德”在殷代已是一个政治概念。周公最重要的贡献之一是把德当作政治思想的中轴。有了德，上可得天之助，下可得民之和。有天之佑，又得民之和，便能为王，历年而不败。

“明德”是周公发布的一系列诰命的思想支柱。周公用“德”说明了“天”的意向，天唯德是择；用“德”的兴废作为夏、商、周更替的历史基因；有德者为王，无德者失天下；有德而民和，无德而民叛。周公所说的“德”内容极广，在当时看来，一切美好的东西都可包括在德之中。归纳起来有如下十项：1．敬天；2．敬祖，继承祖业；3．尊王命；4．虚心接受先哲之遗教，包括商先王先哲的成功经验；5．怜小民；6．慎行政，尽心治民；7．无逸；8．行教化，“惠不惠，懋不懋”（《尚书·康诰》）。惠，爱。懋，勉。大意是，用爱的办法引导教育那些不驯服的人，勉励那些不勤快的人使之勤勉；9．“作新民”（《尚书·康诰》），重新改造殷民，使之改邪归正；10．慎刑罚。

德是一个综合概念，融信仰、道德、行政、政策为一体。依据德的原则，对天、祖要诚，对己要严，与人为善。用于政治，最重要的是保民与慎罚。

“保民”是周公提出的一个新的政治概念，《康诰》中反复讲“用保乂民”，“用康保民”，“惟民其康乂”。还有“裕民”“民宁”。

“乂民”即治民。“保民”与“乂民”相近，但又不同。《说文》：保，养也。“畜”亦作养。《盘庚》中有“畜民”“畜众”之说。“保民”当是“畜民”“畜众”的发展。“保民”又延伸出“养民”等不同说法。

“保民”首先是强调治民的态度。周公提出要把民的苦痛看成自己的苦痛，加以重视。“恫瘝乃身，敬哉。”（《尚书·康诰》）恫，痛。瘝，病。

连同上下文，大意为，把民的苦痛视如在己身一样，要格外注意啊！

历史的经验证明，不关心民之疾痛，会引起民叛。周公认为只有像对待自己的苦痛那样去进行治理，才可能使统治地位得到稳固。这里不单是出于同情心，而是现实矛盾的反映。

周公一再告诫他的子弟臣僚，要约束自己的心思和行为，“无作怨，勿用非谋非彝”。大意是，不要作怨于民，不要有不好的思想，不要干违法的事，如自己行为不轨，必然上行下效，导致大乱。

怎样才能保住“小民”呢？周公告诫群臣子弟，不要贪图安乐，切忌恣意妄为，要谨慎从治。《无逸》说：“治民祇惧，不敢荒宁。”《康诰》说：“无康好逸豫。”另一方面，还要体察民情，“知稼穑之艰难”，“知小人之依”（《尚书·无逸》）。依，隐也，即隐痛，疾苦。对民人的疾苦不可置之不理，要予以关怀，特别对孤寡老人，应另加照顾，《无逸》说：“怀保小民，惠鲜鳏寡。”鲜，善。惠鲜，也就是爱护之意。

周公还提出要把民众作为自己的镜子，《酒诰》说：“人无于水监，当于民监。”这一卓绝的见识在中国的政治思想史上发生了深远的影响。在当时以及古代社会，这一思想虽不可能付诸实践，但其中的民主因素是很明显的。

德的正面是保民，另一面则是慎罚。周公鉴于殷代乱罚招致民怨民叛的经验教训，对罚的原则作了新的阐发，提出“慎罚”。慎罚既是德的内容之一，又与德并列，常称“明德慎罚”。德为根本，罚是补充。

“慎罚”又称“义刑义杀”。义，宜也。“义刑义杀”与随心所欲用刑是相对的，《康诰》中告诫康叔“勿庸以次”，即不要任意而行。《荀子·

宥坐》引此作为慎刑罚的理论依据。在用刑问题上，周公强调了如下几点：

首先，要依据成法成典用刑，《康诰》说："敬哉！无作怨，勿用非谋非彝。"周公强调按"常典""正刑"用刑，以纠殷纣王滥刑之偏，这对稳定民心有重要作用。

其次，用刑要注意犯罪者的态度。《康诰》说："人有小罪，非眚，乃惟终，自作不典，式尔，有厥罪小，乃不可不杀。"眚，省。乃惟终，坚持不改。不典，不合法。式，用。式尔，故意那样。大意为，一个人犯了小罪，但他不反省，还坚持不改，继续干下去。这样，即使罪不大，也必须把他杀掉。反之，一个人犯了大罪，但不坚持，并且悔罪，而且又不是故意的，便可以饶恕不死。这就是《康诰》文中说的："乃有大罪，非终，乃惟眚灾，适尔，既道极厥辜，时乃不可杀。"

复次，用刑之心要出于善，且不可借机肆虐。所谓善，就是用刑要设法使民心诚服："乃大明服，唯民其敕懋和。"（《尚书·康诰》）明服，顺服也。敕，劳也。大意为，用刑使民心服，民就会安于本分，勤劳从事，不犯法造次。在治人罪时，不应仅仅视为罪人本身的事，居官者也有责任。"若有疾。惟民其毕弃咎。"（《尚书·康诰》）大意是，民有罪，若己有咎，民被感动就会自动改正。"若保赤子，惟民其康乂。"对民如保赤子，民被感化，就会实现有效治理。如果有这种心情，即使杀人，割人鼻子，旁人看得很清楚，这不是出于私怨，而是非杀非割不可，是罪不容赦。

再次，判决时切忌匆忙，要多考察一些时候。"要囚，服念五六日，至于旬、时，丕蔽要囚。"（《尚书·康诰》）要，察。囚，犯人。服，伏。念，思。时，三个月。大意为，判决罪犯时，谨慎思考五六天，乃

至十天、三个月，以免出差错。

周公认为，对如下案犯要严加惩处。例如：“凡民自得罪，寇攘奸宄，杀越人于货，暋不畏死，罔弗憝。”寇，贼。攘，夺。奸，在内为乱。宄，在外为乱。越，颠越。于，犹取也。暋，冒也。憝，怨也。大意为，凡民有意犯有寇攘奸宄、杀人取货之罪者，民愤极大，要执而杀之。另外，对犯了不孝不友之罪者要严罚，对违法之官吏尤应严加处罚，对不从王命者，要给予惩处等。

刑罚是国家的最主要职能和最有权威的表现，它使人望而生畏。然而历史证明，它并不是万能的。周公在朝代之变中，看到了殷王权力大厦的倒塌，这不能不使他冷静地对待现实。刑罚虽令人生畏，但必须给它以圣装；刑罚绝对不可缺少，但必须慎而不滥。于是周公强调以善用法，以德施刑。至于心能善否，那自然是另外一回事了。

四、建业与守业

周公基于历史上王朝的兴衰，提出了建业与守业的思想。《大诰》反复说明建业的艰难。三监叛乱之后，周面临的形势如“涉渊水”。但是事情已开始就不能半途而废。比如盖房子，父亲已决定了如何盖，儿子不去打地基，哪里还谈得上盖房子？又如父亲已把地耕好，儿子不去播种，哪里来的收获？只有勇于进取，才可能得到收获。他鼓励人们为建业而付出牺牲。

在政治稳定之后，周公仍然强调危险，告诫还有可能走向危亡。《君奭》篇明确指出面临两种前途：“弗吊天降丧于殷，殷既坠厥命。我有周既受。我不敢知曰厥基永孚于休，若天棐忱，我亦不敢知曰其终出于不详。”吊，善。孚，信。休，美。大意为：殷做了许多坏事，天

降丧于殷。我们周受了大命，但不敢说我们事业永远美好。即使有上天的帮助，也不敢说我们的事业可以避免不祥。《无逸》《立政》对如何守业问题作了详细的论述，反复说明：要了解下情，慎行政；民有怨恨要反省；要起用哲人和亲旧，但切不可结党；时时刻刻约束自己，“无淫于观，于逸，于游，于田”（《尚书·无逸》）。即是说，不要过度地寻欢作乐，贪图安逸，四处游玩和打猎。

对政治前途提出两种可能性，这不只是在使自己更接近现实实际。只讲一种前途，是政治思想僵化的表现，殷纣王就只讲一种前途而变成盲目无知。

五、结语

周取代殷，虽然只是一次改朝换代，但是这次改朝换代是由社会震荡造成的，民众是社会震荡的主体。在统治秩序得以正常维持的年代，人们看到的多半是统治者的威力，特别是商王的至高无上的权威，可以支配整个社会。历史的巨变显示了无名之辈的集体力量，正是这种力量掀翻了至高无上的商王。人们可以用神秘主义的观点看待这一切，但是活跃在前线的清醒的政治家不能不面对现实。周公的政治思想正是在这场历史运动的推动下产生的。

周公的思想与小邦周战胜大邦商这个事实也有极为密切的关系。小战胜大，不能简单地依赖神明，也不能单纯依靠固有的权力，必须找到一个取之不尽的力量源泉，这个源泉就是民众。周公对民的重视与这一点有密切的关系。

说周公把天只当成工具使用，这恐怕不是事实。但周公确实没有把天当作唯一的法宝。他把民情当作天的意志的晴雨计，说明在他的神学

中，容纳了较多的世俗内容。从而使他的思想既具有神秘性，更具有现实性。

从殷周之变中，我们还可以看到这样一个事实，绝对无上的权力与对上帝的绝对崇拜是认识发展的桎梏。殷纣王不是没有可能校正自己认识，以面对现实，但纣王的绝对权力扼杀了这种认识，无限信奉上帝也一同起了这样的作用。

周代殷虽说是一次改朝换代，但这种替代意义重大。王权的神秘性在替代中下降了。新起的最高统治者虽然竭力为自己披上神秘的外衣，但他们必须面向现实。严酷的事实使他们不能不重新思考，从而推动了认识的发展。周公的思想正是这种变动的产物。

第二节　“天子”与专制主义观念

西周的国家体制，是以分封制和宗法制为基础的主权多级分层的父家长专制制，周天子是天下共主和最高权力的象征及有限的实现者。周天子分封诸侯，诸侯分封卿大夫，表明其间有上下隶属关系；诸侯对于周天子，卿大夫对于诸侯，又都有一定的独立政治主权和经济权。周天子、诸侯、卿大夫在其政治区域内的政治权力结构与运行方式，都属于专制类型，并具有父家长制的特点。与这种情况相应，父家长专制主义的观念在政治意识中占有突出地位。西周还没有专职的思想家，自然也不会有系统的政治理论。我们只能依据有限零碎的史料来考察、分析当时的政治观念。依我看，在政治观念中占主导地位的是专制主义观念，这里集中分析一下天子观。

一、王权神授　天子独尊

周王的权力是从哪里来的，或者说是谁给的？这涉及到权力合法性问题。在这个问题上，历史的事实与观念不是一回事。从历史看，周王的权力是通过武力获得的，但是在观念上，周王并不把事实与理论放在同一条线上，认为在事实的背后有一个更为神秘的力量在起作用，这就是王权神授。

在周人观念中，天或上帝是至上神，是一切现象最后的决定力量。正是上帝把权力赋予了国王。《大盂鼎》称：“丕显文王，受天有（佑）大令（命）。在武王嗣文王乍（作）邦，闢（闢）氒匿，匍有亖（四）方，畯正氒民。”文王始受天命，武王承嗣而有天下。《师克盨》称：“丕显文武膺受大命，匍有四方。”《尚书·康诰》云：“天乃大命

文王，殪戎殷，诞受天命，越厥邦厥民。”《梓材》说：“皇天既付中国民，越厥疆土于先王。”《无逸》说：“文王受命。”《诗·大雅·皇矣》说：“帝作邦作对，自大伯王季。维此王季……奄有四方。”《大雅·大明》载：“有命自天，命此文王，于周于京。缵女维莘，长子维行，笃生武王。保右命尔，燮伐大商。”《周颂·执竞》说：“不显成康，上帝是皇。自彼成康，奄有四方。”

周王权力与地位由天授予，这在当时是最神圣和最有权威的观念，同时也最有说服力。这种观念把宗教权威与政治权威结合为一。从目前的史料看，这个时期只有周天子的权力来源于天授，诸侯等的权力是不能同天授天佑发生关系的。到了春秋才有天命下移的观念，诸侯也可以受天命。

王权神授与天子独尊是共生体。周王除称“王”外，还称“天子”。称“王”无疑是政治权威的标志，但“王”并不具有独一性，除周王外，还有一些诸侯也称王。作为国王独一和独尊的称谓是“天子”。从现有的材料看，文王、武王时未称天子，周公践祚也只称王，天子之称到成王时才出现。《大盂鼎》：“古（故）天异（翼）临子，法保先王，□有四方。”天异临子，即天翼临于其子之意。康王以后，天子已成为一个常见词。天子即天之子，很明显，周王具有人神结合的二重性质。只有周天子及其先王才有资格祭天、配天。《史记·封禅书》讲：“周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”周天子生时为上帝在人间的代表，死后则要回到上帝之侧，“大丰簋”为武王祀文王之器，文中有“文王监在上”的记载。西周许多器物铭文都说国王死后其“严”（死后其灵不死曰严）在上，在帝左右。《大雅·文王》称：“文王陟降，在帝左右。”大意是，文王之神灵升降于天地之间，在上帝的左右，辅佐上帝。

周天子如同殷王一样，也自称“余（予）一人”。这在金文与史籍中均有记载。《礼记·玉藻》说：“凡自称，天子曰予一人。”《曲礼下》载：“君天下曰天子。朝诸侯、分职授政任功，曰予一人。”春秋时期诸侯也有自称“余一人”者，但被认为是僭礼行为。（参见《左传》哀公十六年、《史记·孔子世家》）“余一人”不仅是一般称谓，而是唯我独尊、超越一切人的一种政治观念。秦始皇把“朕”作为皇帝独占性的自谓，就是从“余一人”演化而来的。“余一人”反映的是君主专制主义。

二、天下王有　权力王授

天下，既是一个地理概念，同时又是与“天”“帝”在“上”而相对的一个宗教性的观念。“天”在空间上是无限的，“天下”相应也是无边的。“天”的权威无限，“天下”的一切也都归天主宰。周天子作为天帝在人间的代理，“天下”也归周天子所有。正如《诗·北山》所言：“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”天下具体化就是“四方”和“万邦”。

“四方”，就是指东、西、南、北，在地理观念上是无限的。“四方”都属周天子。周初的《令彝》中载：“王令（命）周公子明保尹三事四方。”《大盂鼎》载：“在武王……匍有（敷佑）四方，畯正氒民。”“法保先王，□有四方。”“夙夕召我一人䇂（烝）四方。”《虢季子白盘》载：“丕显子伯，壮武于戎工，经缕（护）四方……”《诗经》中也多有记载。《周颂·执竞》：“自彼成康，奄有四方。”《大雅·棫朴》：“勉勉我王，纲纪四方。”《大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方。”《大雅·江汉》：“江汉汤汤，武夫洸洸。经营四方，告成于王。”四方是无边的，在观念上都属周天子所有。正如《江汉》所载：“于疆于理，至于南海。”

西周时以周王畿为中心，还有许多诸侯国以及四夷之国。这些国又称为邦。因邦国很多而有“万邦”“多邦”之称。不管万邦与周天子关系远近，名义上，万邦都归周天子统辖。《墙盘》铭文曰：“曰古文王……匍有上下，迨（匌）受万邦。”《盠彝》载：“天子不叚不其万年保我万邦。”《尚书·洛诰》载：“曰自时中乂，万邦咸休，惟王有成绩。”《诗·小雅·六月》：“文武吉甫，万邦为宪。”

王有天下的观念同事实不是一回事，但这一概念是极为重要的。它是君主专制主义的核心。正是这个观念使帝王成为最高的统治者，不仅“天下”的地域归王所有，天下所有的人也都是他的臣仆。在某种意义上，这个观念比事实更为重要。因为它从精神上剥夺了所有的人的主体意义与价值，天下只一个人有主体，这就是天子。

天下王有表现在政治上，就是权力王授。诸侯权力与地位，只有经过周天子的册命，才算获得了合法性。《诗·唐风·无衣》《毛传》云：“诸侯不命于天子，则不成为君。”《毛传》时间虽晚，但其说基本上符合事实。周天子与诸侯的关系颇为复杂，有的是周天子分封的，有的是原来的邦国给予封号等，因此对周天子的隶属程度极不相同。但只有得到天子的封号，他的权力与地位才能被公认。周天子授权主要内容是授疆土、人民、名号和礼器。

“授民授疆土”，无论在文献与金文中都有很多记载。很明显，受封者对土地和人民的统治权来源于周天子。

名号是尊卑贵贱在观念上的规定。名号问题极为繁杂，学界看法颇多分歧。公、侯、伯、子、男五等爵的排列，虽然未必如后世所说的那么严格，但这些表明等级的名号是经由天子册命而后才能成立的。

礼器也是贵贱尊卑的标志，也要由天子赏赐。

诸侯的权力由天子授予，天子与诸侯间在名分上便存在着通常所说的君臣关系。这点直到天子式微的春秋时期仍然被人们遵守。《国语·齐语》载：“葵丘之会，天子使宰孔致胙于桓公，曰：‘余一人之命有事于文武，使孔致胙。’且有后命曰：‘以尔自卑劳，实谓尔伯舅，无下拜。’桓公召管子而谋，管子对曰：‘为君不君，为臣不臣，乱之本也。’桓公惧。出见客曰：‘天威不违颜咫尺，小白余敢承天子之命曰：尔无下拜，恐陨越于下，以为天子羞。’遂下拜，升受命。赏服大辂，龙旗九旒，渠门赤旂，诸侯称顺焉。”这篇记载生动地表现了式微的周天子与称霸的齐桓公复杂的两重心态。周天子原想表示天子的威严和居高临下之势，又想免桓公下拜之礼，讨好桓公。桓公本想不行下拜之礼，以示自己的霸主之威，但又惧怕违礼而引起舆论压力，最后还是按君臣之礼行事，并受到诸侯的称赞。晋文公重耳是继齐桓公之后更有权威的霸主，在他接受天子之赐命后，也如同齐桓公一样，表现出战战兢兢，说：“重耳敢再拜稽首，奉扬天子之丕显休命。”（《左传》僖公二十八年）

只有天子册命才具有权力的合法性，从战国初韩、赵、魏称诸侯也可得到证明。当时周天子的地盘被诸侯们侵占得仅剩下弹丸之地，穷困潦倒已沦为末等之邦。韩、赵、魏的势力赫然壮观，他们要从大夫身份上升为诸侯还不能自主，仍须周天子册封后，才正式称诸侯，并为其他诸侯认可。

诸侯的权力、地位是周天子授予的，与之相应，被授予者自然应向天子感恩戴德。金文以及文献中有关颂扬天子之恩的套语，如“敏扬王休”，“敬扬于皇王”，“对王休”，“对扬王休”，“受天子休”，“对扬天子丕显休”等，如同后来的“皇恩浩荡”一样，在观念上把恩惠都归于天

子，一切都托天子的恩典。这种观念阻止了臣民独立贡献思想的萌芽与发展。

天下王有，权力王授，功归天子观念，不管与事实有多大距离，但它指示的方向只有一个，即君主专制主义。

三、孝与父家长专制主义

殷周的王权与父权紧密连接为一体。特别是西周实行分封制，在被分封者之中，姬姓子弟尤多："文武之功，实建诸姬。"（《国语·晋语四》）"昔武王克商，光（广）有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人。"（《左传》昭公二十八年）荀子言周初立国七十一，姬姓独居五十三（《荀子·儒效》）。周的分封制与血缘关系交织在一起，天子与姬姓诸侯的关系，既是君臣关系，又有父兄叔伯子侄关系，周天子是诸姬的大宗和宗主。孝便是维护血缘关系和血缘政治最主要的一项伦理观念和政治观念。周公把不孝不友视为元恶，说明孝的极端重要性。孝的含义较多，要之有：

其一，用于尊祖和父母。金文与文献中这方面的材料最多。

其二，用于尊宗。《曼龚父盨》："用享孝宗室。"《兮熬壶》："用享考（孝）于大宗。"《𠦪伯簋》："用好（孝）宗朝（庙）。"《辛中姬鼎》："用享孝于宗老。"

其三，用于兄弟、姻亲、朋友。《殳季良父壶》："用孝享于兄弟、父母、姻媾、诸考。"《杜伯盨》："用享孝于皇申（神）、祖考、于好朋友。"

其四，用于下级对上级。《邢侯簋》："克奔走上帝无终令于有周

追考（孝）。”

孝的含义虽然多指，但中心是尊祖敬宗，维护血缘关系。由于宗族关系与政治关系交织在一起，尽孝与从命尊上便合而为一。正如墨子所说：“臣子之不孝君父，所谓乱也。”（《墨子·兼爱上》）晋大夫栾共子曰：“成闻之：‘民生于三，事之如一。’父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知生之族也，故壹事之。”（《国语·晋语一》）晋太子申生说：“吾闻之羊舌大夫曰：‘事君以敬，事父以孝。’受命不迁为敬，敬顺所安为孝。”（《国语·晋语一》）这些虽是春秋人论孝，其精神来自西周。

孝要求尊祖、敬宗和顺从，所以孝便成为维护家天下和家长专制式政治的最有力的武器。

第三节　《吕刑》以刑理乱与用刑理论

《尚书正义》说，吕侯为穆王时司寇，奉命作刑书，称《吕刑》。杨树达《积微居金文说》（卷四）认为，《毛伯班簋》为穆王时器，铭文中的吕伯即《吕刑》中的吕侯。《礼记》称《吕刑》为《甫刑》。有人认为其子孙在宣王时封于“甫”，为“甫侯”，后人以其子孙封邑号名之。另有一些学者对此篇提出怀疑，认为非实录，当为东周之作。可是许多研究西周史的人多据此文论述西周的刑法制度，又多用来参证金文。据此，我们把它视为反映西周时期刑法情况的著作。

刑法，一些历史记载追溯至夏禹时期，甚至更早。《国语·鲁语上》说唐尧时已作刑：“尧能单均刑法以仪民。”韦注：单，尽也。均，平也。仪，善也。大意是，尧能公平用刑，使民归于善。商代有刑罚，已为甲骨文证明。周公等一再强调要按照商的刑罚办事，从《康诰》“殷罚有伦”以及“殷彝”等记载看，商似乎已有成文法。《左昭》六年载：“周有乱政而作九刑。”《左文》十八年云：周公“作誓命曰：毁则为贼，掩贼为藏，窃贼为盗，盗器为奸。主藏之名，赖奸之用，为大凶德，有常无赦。在九刑不忘”。说明周初已有成文法。周公对用刑的原则曾作过初步论述，《吕刑》则对刑罚的起源以及刑罚原则作了进一步的阐发。

关于刑法的起源，《吕刑》认为刑法起源于治乱。不过在制定刑罚时，又有两条不同的道路。一是蚩尤的乱刑，二是与蚩尤相对的，由伯夷等所作的德刑。《吕刑》说：蚩尤作乱引起天下不安，风气变坏，“罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔”。鸱，冒没轻儳。义，读如俄，倾邪反侧。奸宄，于内为奸，于外为宄。夺，强取。矫虔，诈称为矫，

强取为虔。大意为：到处都有盗贼，内外交乱，胡作非为，强取豪夺。蚩尤为有苗之首领。因蚩尤坏，苗民也不听政令，形成恶性循环。于是蚩尤“惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜。爰始淫为劓刵椓黥。越兹丽刑，并制，罔差有辞”。淫，过也。劓，割鼻。刵，割耳。椓，宫刑。黥，墨黥。丽，罪网也，罚也。刑，杀。大意为，蚩尤为了控制局面，制定了五种残暴的刑法，乱杀无辜，其刑是劓、刵、椓、黥，还有罚金。蚩尤又不听取受刑者的申诉。结果整个社会生活反而更乱了，平民互相欺诈，紊乱无序，盟而无信。上帝怜悯万民的无辜，下令惩罚了苗民。“乃命重黎绝地天通。”禁止苗民通天、祭天，从而也就取消了他们的生存权利。上帝彰以政令和德教，命令“三后”即伯夷、禹、稷“恤功于民”。上帝又命伯夷降典，“折民惟刑”。降，下。典，礼。大意为，先下达礼，而后以礼调节刑。就是说，先施以礼然后用刑，以礼调节刑。上帝命“禹平水土，主名山川”，又命“稷降播种，农殖嘉谷”。三者并施，以德教为先。“士制（止）百姓于刑之中，以教祗德。”于是天下太平。与蚩尤作刑相比，这次制刑的特点是以德为先，德贯彻于刑之中，先德而后刑。

依据先德而后刑，以德导刑的总精神，用刑要以“中”为标准，“乃明于刑之中”，“观于五刑之中”。这里的“中”，即“中道”之意，或合理合宜。具体有如下几点：

第一，“两造具备”，“五辞简孚”。造，至也。审案和处理诉讼要使双方都到场，不能只听一面之辞。“五辞”即《周礼·小司寇》所谓的五听：辞听，色听，气听，耳听，目听。“五听”之后要核对事实，即“简孚”。简，简核。孚，验证。在核对时，要“简孚”有众，“惟貌有稽，无简不听，具严天威”。简孚有众即验于众人，亦即《周礼·小司寇》所谓三讯：一曰讯群臣，二曰讯群吏，三曰讯万民。惟貌之“貌”，依孙星衍

说，当为缁。缁，细微。“惟缁有稽”，意思是说，细微的地方也要审核。“无简不听，具严天威。”大意是，不能核实的不能论罪，以持天之威严。两造具备是审判必须遵循的一个基本原则，没有这一原则，审判的公正性就失去了前提。

第二，“上下比罪。”上下即大小。比，已行故事曰比，即相比。“上下比罪”，即根据罪的大小分别量刑。《吕刑》规定“刑”分三种：五刑、五罚和五过。五刑指五种肉刑。五罚，指有疑而不能定五刑，相应实行罚金。《吕刑》云：“墨罚之属千，劓罚之属千，剕罚之属五百，宫罚之属三百，大辟之罚其属二百。五刑之属三千。”“五过”比罚更轻，指有过失。不足刑而罚，不足罚而免为五过。判决要防止五弊，即“唯官”“唯反”“唯内”“唯货”“唯来”。“唯官”即挟威势，看权行事。“唯反”即报私怨。“唯内”即内中调治，犹如走后门。“唯货”即接受货贿。“唯来”，“来”，马本为“求”，读如“赇”，以财物枉法。另一说求即请求，托人情。

第三，“轻重诸罚有权。”权，权变，灵活性。权变要考虑罪大小、情节、态度以及整个社会情况。罪虽大，情节轻，应适当从轻；罪不大，但情节重，则应考虑从重，即所谓“上刑适轻下服，下刑适重上服”。用刑还要考虑整个社会治乱情况，即所谓“刑罚世轻世重”。《荀子·正论》作了如下解释：“刑称罪则治，不称罪则乱。故治则刑重，乱则刑轻。犯治之罪固重，犯乱之罪固轻也。”“世轻世重”又叫做“惟齐非齐”。江声云：“上刑适轻，下刑适重，非齐也。轻重有权，随世制官，齐非齐也。”

第四，“非佞折狱，惟良折狱，罔非在中。”大意是，主持断案不能靠口辩，而应从“良”，即从善、从公正，这样才能做到适中。对于善辩者，要仔细分析前后矛盾。“察辞于差，非从惟从。”差，参差不一，前

后矛盾。大意为，听狱时要注意言辞前后的矛盾，虽然口头不承认，情节属实，亦应定罪。所谓从良，也就是“哀敬折狱，明启刑书，胥占，咸庶中正”。敬当作“矜”解，怜也。胥，相也。占，隐度。咸，皆也。庶，幸也。大意为，以哀怜之心折狱，按刑书对照断案，这样一般可以达到“中正”无误。

第五，“其刑上备，有并两刑。”意思是两罪以上，从重治罪，轻罪不另加刑。

《吕刑》反复强调，刑是德的补充，施刑是为了德，“朕敬于刑，有德惟刑”。大小官吏用刑都要坚持“中正”，否则上天就会降罪。特别是罚金，目的是为了惩罚，绝不是让官吏们肥私。如果从中贪污，一定要如同罪人一样受罚，即文中所谓：“狱货非宝，惟府辜功，报以庶尤。”

如果都能按照上述原则行事断案，这种刑即可称之“祥刑”了。
把“刑”说成是德的派生物，刑也就成为造福的手段。由于受刑者是德的对立物，受刑者在思想理论和道德上也置于被审判的地位。

第四节　西周后期政治调整思想

西周从穆王开始，由鼎盛转向衰败。周穆王时期，周的国力还相当强大，四处用兵，周游天下，威武四震。但与此同时也显露了政治上的危机。周族历来尚武，但此时开始对尚武精神提出了怀疑。周厉王以后，西周进入了败落时期，内外交困，矛盾重重。在复杂、艰难的事实面前，西周开国以来的传统的思想已不能适应新的局面，有人提出了疑问，有的为挽救危机提出了对策，有的发出了谴责。政治危机为思想活跃提供了条件。下面介绍一下这个时期在政治思想上提出了有影响命题的几位人物。

一、祭公谋父论德与兵

祭公谋父为周公之后。周公长子伯禽封于鲁，其他诸子也得到分封，凡、蒋、邢、茅、胙、祭，即为周公之子受封之国。祭为畿内封国，祭公谋父即其后。祭公谋父为周穆王的卿士。周穆王时“王道衰微”（《史记·周本纪》）。可是周穆王仍要征犬戎。犬戎是北方（今陕西北部、山西北部、内蒙南部）一支强大部族。祭公谋父不赞成征伐，讲了德、兵两者的关系。他说：“先王耀德不观兵。”耀，明也。观，示也。意思是，先王崇尚德化，不可轻易示威、动兵戈。所谓“耀德”，即：“懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务利而避害，怀德而畏威。”（《国语·周语上》）懋，勉也。阜，大也。乡，同向。大意是，用德勉励民，使其性情淳厚。尽量满足他们的物质要求并利其器用。讲清利害，用礼教化他们，使他们务利而避害，怀德而畏威。祭公谋父从历史上论述了只有施德于民而后才能取胜的道理。周有兴有衰之时。兴在于务德，衰根于不务德。武王之所以能战败

殷王帝辛，是如下两种原因的结合：一方面是帝辛“大恶于民”；另一方面是武王“勤恤民隐（苦痛）而除其害也”。祭公谋父的结论是，周的胜利不是因“务武”，“先王非务武也”，而是务德的结果。

祭公谋父并不是不要兵。如有违反王令者要先教，教而不服者再用兵刑。根据“五服”（邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服）分别“修意”，“修言”，“修文”，“修名”，“修德”。文的办法不能奏效，再动用兵刑，不过对荒服之地，不宜兴师动众。因为距离太远，劳而无功。只要近的服从了，远的也就会归化。

如果用兵，一定要有准备，合“时”而“动”，不要耽误农时。按传统，三时务农，一时讲武。兵不动则已，动则要“威”。用武非同游戏，轻举妄动非但无成，反而有损，这就是他说的：“观则玩，玩则无震。”

祭公谋父对德兵关系的论述与当时的情况相适应。穆王时，疆土已经很大，需要的是守成，而不是开拓。可是周穆王却是一个好武的专家、游玩的能手。这不能不引起民怨。在这种情况下需要的是积德，祭公谋父先德而后兵的主张对后世有很大影响。

二、邵公论谤言合理

邵穆公即召公虎，为周初召公奭之后。召为畿内封国。召公虎为周厉王卿士。周厉王暴虐，“国人谤王”。邵公对周厉王说：“民不堪命矣。”周厉王听后大怒，指令卫巫“监谤”。巫本是沟通人神关系的圣职，现在却充当起特务来了。这是一大发明，也说明了神职的虚伪。卫巫把批评者密告给周厉王，周厉王下令杀死这些人，政治气氛十分恐怖，“国人莫敢言，道路以目”。周厉王自以为得计，很高兴，说：“吾能弭谤矣，乃不敢言。”邵公却在万民沉默中看到了危机，他讲了如下

一段著名的话："防民之口，甚于防川。川壅而溃，伤人必多，民亦如之。是故为川者决之使导，为民者宣之使言。"天子要了解下情，渠道应该畅通，让公卿、列士献诗，诗以言志；瞽献曲，曲表达心声；史献书；师献箴；瞍献赋；矇献诵；百工谏；庶人传言……各方面情况都反映上来，"而后王斟酌焉，是以事行而不悖"。邵公还说，人长嘴是干什么的呢？是为了说话，"口之宣言也"。从民的议论中可以知道民之背向，进而可以知道事情的"善败"。王应该"行善而备败"。邵公的结论是："夫民虑之于心而宣之于口，成而行之，胡可壅也？若壅其口，其与能几何？"（《国语·周语上》）问题提得中肯而尖锐，可是周厉王拒而不听，结果未经几何，周厉王被国人赶跑。

邵公的思想如流星光耀，划破了天空。可是转眼又消失在长夜中。"口之宣言也"讲得切实而又准确。可是那个时代没有提供实现的条件。

三、芮良夫论王不可专利

芮良夫，即畿内封国芮伯之后，又称芮伯，周厉王时佐朝政。周厉王信任荣夷公。荣也是畿内封国，荣夷公为其后。周厉王、荣夷公实行"专利"政策。"专利"多解释为专山林池泽之利。原来山林池泽，国人也可以使用，厉王收归国家专利，因而引起从国人到贵族的共同反抗，𦉢盨铭文记述了这件事。芮良夫反对"专利"政策，他在阐明自己的主张时指出："夫利，百物之所生也，天地之所载也。""天地百物，皆将取焉，胡可专也？"天然的财富，是自然提供的，人皆有获取的权利，不能由王个人垄断。如果王"专之"，必然遭到众人的反对，"所怒甚多"。只顾专利，不顾民怨，这叫做"不备大难"。专利固然能得一时之利，"大难"却可能导致自身毁灭。"匹夫专利，犹谓之盗，王而行之，

其归鲜矣！”（《国语·周语上》）

芮良夫提出的自然之利众人皆可享受和使用的观点，指明在自然财富面前应该是权利相等的，谁也不能垄断。这种自然财富面前权利平等论，是对王权支配自然的怀疑与否定。

芮良夫把“利”说成是天地自然所生，有一定的片面性。因为“利”不只是自然形态，还有劳动的凝结。不过当生产力水平较低，人类生活资料的来源主要还不是靠改造自然而得，而是来源于利用自然之物时，芮良夫的观点与那个时代是相适应的。同时还应指出，这种理论为人们利用自然、改造自然打开了禁区，冲破了政治桎梏。

在芮良夫的议论中，还有一点值得提出来，他把王视为一个政治范畴。在芮良夫之前，人们已经对王进行了区分：有的王有德，有的王失德等。周公在历数商王时，就曾作过类似的区分。不过这种论述总是同具体的王相连。“先王”这个概念，虽有独立化的倾向，但一般还是指文、武等王。

王的好坏对政治有重大的影响，于是给人们提出了一个问题：王应该是什么样的？这样王遂成为一个认识的对象，“王”从一个一个的具体的王中逐渐抽象出来，成为“王”的一般。芮良夫最早提出了这个问题。他把厉王同理论上的王区分开来。他提出：“夫王人者，将导利而布之上下者也，使神人百物无不得其极，犹日怵惕，惧怨之来也。”（以上引文均见《国语·周语上》）芮良夫认为，只有按照上述要求做的才能叫王，周厉王的专利不符合上述原则，违背了“王”道。

把“王”抽象与理论化绝不是对王的否定，而是给王的存在制造了一个更为普通的理论根据，但同时也为批评某个具体王开辟了道路。因为

理论上的“王”比现实的王要高尚得多，现实的王要在“王”的理论面前接受检查。每个阶级每个集团都必须有自我批判的能力才能得以存在和发展。如果缺少或去掉了自我批判的武器，它是不可能有前途的。芮良夫关于王的理论便是实行自我认识、自我批评的理论之一。

四、虢文公论民之大事在农

虢文公为周初所封虢叔之后，宣王时为卿士。宣王即位后，“不籍千亩”，即废弃籍田礼。虢文公对此发表了民之大事在农的议论。

废弃籍田礼的意义是什么？对此学界有不同的看法，这里不去讨论。依我看，籍田礼即春耕礼。宣王不籍千亩，与军事有关。从文中以及有关文献材料看，当时一般只在农闲时才练兵、讲武，即所谓“三时务农，一时讲武”。籍田礼表示讲武结束，开始三季的农耕。宣王不籍田，破坏了这个传统，农忙季节也要用武。虢文公对此持反对态度，讲了一番颇有意义的道理。他指出，农是一切社会活动赖以存在的基础：“夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦厖纯固于是乎成。”（《国语·周语上》）

在以农业为基础的自然经济时代，这种说法是符合实情的。虢文公最重要的贡献，就在于他提出了经济是一切其他社会活动的基础，政治活动应该服从这一规律。王的政事最重要的是保障农业生产，不能随便使役、用兵、干扰农业生产。这与“国之大事在祀与戎”的思想显然不同；农事高于祀与戎。虢文公当时能提出政治、军事应服从经济这一道理，应该说是卓见。

五、伯阳父论“和”“同”

伯阳父（甫），传说为伯益之后。伯益为少皞之后。伯益又称伯翳，舜时虞官。伯阳父为幽王时的太史，又称史伯。当时郑桓公为王卿士，郑桓公问史伯王室命运如何。史伯认为周王室将要灭亡，因为幽王“去和而取同”。

什么是“和”与“同”呢？“和”就是“以他平他”。所谓“以他平他”，是指各种不同事物的配合与协调。伯阳父认为事物是由“土与金、木、水、火杂”而生的。事物相杂，协调配合，用长补短，才能产生最好的效果，“是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七体（七窍）以役心……”（《国语·郑语》）由此进而讲到政治，也应提倡“和”，君臣要互相配合，取长补短。

所谓“同”，指的是事物的单一性。单一的东西不能长久，“同则不继”，“以同裨同，尽乃弃矣”。又说“声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”。同是一个声调就无所谓音乐；同是一个颜色，就没有花样；同是一个味，就不会好吃；事物都一样，就没有比较。

根据“和”“同”的理论，王应顺“和”弃“同”。“和”至关重要的是“择臣取谏工而讲以多物”。君主必须纳谏，对事情进行比较，才可能巩固统治。可是幽王却与此相反，幽王弃和“而与同”，拒谏饰非，拒“明德”之臣，听阿谀奉承之词，重用“谗慝”之人。根据“同则不继”的道理，断言幽王不会久长。（引文均见《国语·郑语》）

史伯从事物的复杂性、多样性和互相补充的道理引出君主应该纳谏。然而应该不等于现实。幽王恰恰反其道而行之。这就说明个人专制同纳谏之间没有必然的、内在的联系。纳谏虽是一种美德，由于没有制度的保证，常常流于空谈。事实上，在专制主义条件下，纳谏只能是专制主义的一种补充。

第三章　春秋时期由重神向重人转变的政治思想

春秋时期（公元前770—前476年）是中国历史上一个大变动时期。

政治形势的变化主要表现在周天子的式微，诸侯、卿大夫势力的崛起，以及家臣的活跃和民的地位的提高。周天子的统治地位削弱之后，形成了大小不同的若干政治中心。诸侯之间的兼并战争引发了社会各方面关系的巨变，兼并的结果又形成了几大区域性统一的诸侯国。

春秋时期社会经济关系也发生了迅速的变化。铁器的使用和牛耕的推广，使社会生产力和技术步入了有别于青铜时代的新时期。伴随着社会生产力的新发展，人们的社会关系也发生了巨大变化。这主要表现在：一、争夺土地的斗争日益激烈，土地所有、占有、使用关系日趋多样化；二、剥削方式由西周的“籍田以力”转向力役加租税，家庭个体生产逐渐普遍化，奴隶制在减弱和缩小；三、工商业有了迅速的发展，私人工商与官工商形成抗衡的力量。

社会思想与观念同政治、经济的变化相辅相成，也在发生巨变。这个时期政治思想探讨的问题越来越多，表现出多样化的特点。其中主要倾向与发展趋势表现为：冲破西周天帝与天子观念的藩篱，转为面向世俗、实际和人。从目前的资料看，直到老子、孔子之间，还没出现独立的、形成理论体系的政治思想家。本章所论述的，主要是社会思潮，兼及几位政治家的思想。

第一节　春秋时期政治思想概论

一、怨天尤王——政治思想转变的起点

《诗》是文学作品。可是在春秋以前，诗是人们表达意向的主要形式之一。在《左传》中可以看到，在外交场合很多人用诗酬答，也有一些人引诗以阐发自己的政治观点。孔子有这样的话："不学诗，无以言。"（《论语·季氏》）"诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。"（《论语·阳货》）诗不同于政论，但由于诗是志的升华，有些诗具有鲜明的政治性，或者可称之为政治诗。西周晚期和春秋初产生了一批讥讽诗。这些诗的作者把矛头指向了上帝和周王，是思想的一大解放。从政治思想上看，虽没有明显的说理性，但它所反映的情绪却是某些理论的先导。就理论与情感的关系而言，理论可以充当情感的导师，但是理论的母亲却又是情感。从这个意义上看，我们应该重视这些讥讽诗的政治意义。

天、祖、王连为一体，骂天、骂祖，也就是骂王。历来多数注家持有这种看法。怨天、骂祖的诗句很多。如：

"昊天不傭，降此鞠讻。"（《诗·小雅·节南山》）昊天呀不公平，降下这个极凶。

"昊天不惠，降此大戾。"（《诗·小雅·节南山》）昊天呀没恩惠，降下这个大罪。

"昊天泰幠，予慎无辜。"（《诗·小雅·巧言》）昊天啊太糊涂，我真是无辜。

“浩浩昊天，不骏其德。”（《诗·小雅·雨无正》）浩浩广大的天，不常保它的恩德。

“先祖匪人，胡宁忍予？”（《诗·小雅·四月》）先祖难道不是人，怎么忍我受苦？

还有一些诗句，超出了一般性的谴责，有具体的政治上的针对性。如：

谴责赏惩不公平：“旻天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既伏其辜。若此无罪，沦胥以铺。”（《诗·小雅·雨无正》）昊天呀太暴虐，不思虑也不度量。舍弃那些有罪的人，尽隐瞒他们的罪行。这些无罪的人，相率陷于刑罚的苦痛。

斥责不听正言规劝，专听巧言花语：“如何昊天，辟言不信？”（《诗·小雅·雨无正》）奈何昊天，规矩的话不信。“乱之又生，君子信谗。”（《诗·小雅·巧言》）“盗言孔甘，乱是用。”（《诗·小雅·巧言》）谗人的话说来很甜，乱子好像添了又添。“巧言如簧，颜之厚矣！”（《诗·小雅·巧言》）巧言好像笙簧，真是不要脸皮啊！

斥责政策不好：“谋犹回遹，何日斯沮。谋臧不从，不臧覆用。我观谋猷，亦孔之邛。”（《诗·小雅·小旻》）政策邪僻，哪一天能停止？政策至好不行，不好的反而要用。我看政策也有很大的毛病。

批评说话的多，负责任的少：“谋夫孔多，是用不集。发言盈庭，谁敢执其咎？”（《诗·小雅·小旻》）策划的人真多，所以没有成功；发言的人又有谁敢真负责任？

谴责乱用浅薄之见：“匪先民是程，匪大犹是经。维迩言是听，维

迩言是争。如彼筑室于道，谋是用不溃于成。”（《诗·小雅·小旻》）不是要效法古代的人，不是有大计划地进行，只要是浅薄之言就听，只要是浅薄之言就争。像那造室于路，所以不会成功！

上述种种，哪里是批评高不可及的“天”，分明以天为靶子批评王，正如《节南山》所云：“家父作诵，以究王讻。”

在西周统治稳定时期，天、祖和王是不能非议的，只能崇拜和歌颂，事情的另一面，就是思想的桎梏和教条化。只有冲破天、祖、王观念的藩篱，才可能别有境天。不少作者怨天的归宿是补天，由于天首先被戳了一个洞，再补也留下伤疤，天的神圣性、祖宗的神圣性、王的神圣性统统被揭破了。

诗人们以激情开辟了新的视角！

二、由重神向重人的转变

西周的灭亡是一个巨大的动因，促使人们重新思考政治兴衰的原因。接踵而来的春秋时代长期的战乱和争夺，把人们推到了现实争斗的第一线。在争夺中，一些诸侯国胜利了，发展了；一些诸侯国衰落了，灭亡了。有些顽冥不化的人把这一切归之于天命，但更多的人从现实政治中寻求根由。晋国的中行氏被灭亡时，中行文子（荀寅）与太祝的一段对话把两种思想都勾画出来了。中行文子指责太祝祭神用的牺牲不肥美，才招致灭亡。具有讽刺意义的是，神职人员祝师却说了另一番道理：“一人祝之，一国诅之；一祝不胜万诅，国亡不亦宜乎！”（《新序·杂说》）你看，连神职人员都明白，国之兴衰不在于神，而在政策之得失。神权政治走向末路了。

神权政治衰落和世俗政治思想兴起主要有两个标志：其一是，政治的兴亡不取决于神，而取决于民之背向以及君、臣的政策与品质；其二，“天”被改造为一个泛概念，神秘主义的性质减少了。

得民者昌　失民者亡　春秋时期天下大乱，诸侯国之间的战争此起彼伏，无停息之日，一些国灭亡了，一些国经历了盛衰的变化。各国内部争夺君位的斗争层出不穷。卿大夫同君主相互之间也打个不停。在生死存亡面前，人们观察、分析、研究胜败的原因，希望从中找到避免失败和争取胜利的秘诀。一些人囿于传统的束缚，从天命神祇那里寻求根由。但也涌现出一批面向现实的人，力求从事情内部寻找原因。他们从不同的角度出发，得出了一个大致相同的结论：民之背向是成败之本。

国之胜败是由民的向背决定的。楚灭了六、蓼之后，鲁臧文仲评论道：六蓼“德之不建，民之无援，哀哉”（《左传》文公五年）。梁伯因“沟其公宫而民溃”，被秦灭亡。这种事给政治家以深刻的影响，在许多年之后，当楚尹戌在总结历史经验时还引以为戒，指出：“民弃其上，不亡何待？”（《左传》昭公二十三年）根据上述认识，各国互相争战时，经常要考虑对方之民的态度，作为是否采用军事行动的重要根据之一。一次赤狄侵晋，晋中行桓子说：“使疾其民，以盈其贯。将可殪也。”（《左传》宣公六年）晋要伐虢，士说：“不可。虢公骄，若骤得胜于我，必弃其民，无众而后伐之，欲御我谁与？”（《左传》庄公二十七年）楚一次攻入郑都，郑伯肉袒请罪并宽其民，楚王见到此种情景，曰：“其君能下人，必能信用其民矣，庸可几乎？”（《左传》宣公十二年）遂退师而平。

有时双方还从长远的战略眼光争取对方之民的好感，收取对方的民心。晋大饥，向秦求援。秦内部有两派意见，一派反对支援，一派主张支援，子桑说：“重施而报，君将何求。重施而不报，其民必携（分

离），携而讨焉，无众必败。”（《左传》僖公十三年）子桑援晋的基点是放在争取晋民上，先撒种子，日后收果。《左传》僖公十四年载秦饥求援于晋，晋以仇报德。《左传》僖公十五年，秦晋交战时，秦师同仇敌忾，晋师有愧，结果晋师大败。吴申胥（子胥）以吴王夫差、楚灵王、越王勾践各自对民政策为例，指出亲民者必胜，骄民者必败。（参见《国语·吴语》）楚国子西在对比了吴王阖闾与夫差对民政策之后指出，夫差“视民如仇，而用之日新”，必将招致败亡。（《左传》哀公元年）当时的许多人，在战争之前，首先实行纾民措施，以求民的支持。晋知䓨说楚晋“二国图其社稷，而求纾其民”（《左传》成公三年）。

公子们在国内争夺君位时，也常常首先争取民倒向自己。卫州吁争君位前所采取的政策是：“求宠于诸侯以和其民。”（《左传》隐公四年）宋公子鲍也因施贷于民，争得民的支持而立为君（《左传》文公十六年），这类例子很多。土地和民众是统治者都不可缺少的，在谈到土与民的关系时，有的人认为必须先有民而后才能有土，晋夷吾说：“入而能民，土于何有。”（《左传》僖公九年）争得君位之后，要巩固君位仍必须设法争取民的支持，晋文公便是典型的一例。他即位后，采取了“教其民”“利民”“信民”“礼民”等措施（参见《左传》僖公二十七年），从而巩固了君位。

许多政治家把对民的政策看作治乱的指示器。齐襄公为政无常，鲍叔牙指出：“君使民慢（使民起慢易之心），乱将作矣。”（《左传》庄公八年）后来果然被赶下台。周单穆公在总结了历史的经验教训之后说：“以言德于民，民歆而德之，则归心焉。上得民心，以殖义方，是以作无不济，求无不获，然则能乐。”反之，“上失其民，作则不济，求则不获，其何以能乐？”（《国语·周语下》）周伶州鸠也有类似论述。周景王铸大钟既不合音律又费财货，州鸠说：“民所曹好，鲜其不济也；其所曹恶，

鲜其不废也。故谚曰：‘众心成城，众口铄金。’”（《国语·周语下》）楚斗且批评楚王搜刮过甚，民心离散时说：“民心之愠也，若防大川焉，溃而所犯必大矣。”（《国语·楚语下》）晋里克批评丽姬惹得内外上下交怨时说：“使百姓莫不有藏恶于其心中，恐其如壅大川，溃而不可救御也。”（《国语·晋语二》）陈逢滑对陈君说：“臣闻国之兴也，视民如伤，是其福也。其亡也，以民为土芥，是其祸也。”（《左传》哀公元年）

在理论上更为有意义的是，一些人认识到个人的愿望和要求只有得到民众的支持才能实现，否则必将失败。在议论鲁季氏逐其君，鲁昭公企图复国这个问题时，宋国的乐祁说：“政在季氏三世矣，鲁君丧政四公矣。无民而能逞其志者，未之有也，国君是以镇抚其民。诗曰：‘人之云亡，心之忧矣。’鲁君失民矣，焉得逞其志？靖以待命犹可，动必忧。”（《左传》昭公二十五年）乐祁在这里已不是谈论个别事件，而是概括了一个普遍真理，即“无民而能逞其志者，未之有也”。在剥削制度下，特别是在君主专制时代，个人违反民意而逞志的现象是很多的。乐祁之论的高明处在于出乎常人的见识，在云雾迷蒙的情况下，揭示出了事物的本质。乐祁比子产说的“众怒难犯，专欲难成”（《左传》襄公十年）深刻得多。每一种深刻的认识一般都有它的源头。在乐祁之前，周单襄公朦朦胧胧地也讲过类似的思想。楚、晋鄢之战，晋获胜。晋郤至自夸有功，能具备仁、礼、勇三德。单襄公评论道：“晋之克也，天有恶于楚也，故儆之以晋。而郤至佻（偷）天之功以为己力，不亦难乎？……且郤至何三伐之有？夫仁、礼、勇，皆民之为也。”（《国语·周语中》）这段论述还有很浓的神秘主义。但他讲战争中起决定作用的是“民”，而不是个人，是有见地的。

“从众”思想与上述认识有密切的关系，是一个问题的两方面。前585年，楚、晋交战，晋中军之师栾武子下令退军，众将军多数不赞

成。有人问栾武子："圣人与众同欲，是以济事。子盍从众？子为大政，将酌于民者也。子之佐十一人，其不欲战者，三人而已。欲战者可谓众矣。"圣人与众同欲是个光辉的哲理，将了栾武子一军。但栾武子也是一个聪明人物，他又讲了另一个道理。他说："善钧，从众。夫善，众之主也。三卿为主，可谓众矣。从之，不亦可乎？"（《左传》成公六年）乍一看，栾武子近似于狡辩，其实栾武子提出了一个更深刻的见解。事情不能简单地以多数少数为准，"善"，即正确，比多数更为重要，是更高的原则。同样为"善"，善中从众。善在少数人手中，从"善"亦即从众。究竟如何把从众与从善统一起来，是当时无法解决的问题。但问题的提出足给人以启发。

得到民众的支持就可犯上作乱，就拥有充分的理由，这可说是春秋期间最激进的言论和见解。鲁三桓长期专政，季氏掌权期间，赶跑了鲁昭公，昭公不得返国。前515年，诸侯会盟，讨论鲁昭公回鲁问题。晋范献子不赞成，他说："季氏甚得其民，淮夷与之，有十年之备，有齐、楚之援，有天之赞，有民之助，有坚守之心。"与会者听了范献子的议论，只好作罢。前510年，鲁昭公死于晋，赵简子对史墨讲：季氏逐君，不准复国，死于异乡，这样做是否有点过分？史墨回答道："鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？"（《左传》昭公三十二年）君主的神圣性被破除了。得民便取得放逐君主的理由，在政治思想上是一个大飞跃。

由于对民重视，许多人提出了"抚民""亲民""恤民""安民""利民""惠民""以德和民"等等政治主张。这些主张的中心思想是要求君主和当政者开恩，施惠于民。他们指出，君民关系的中心是一个利字。民是君主的财源，君主不可竭源以取利。竭源而取，必将走到自己的反面。周景王铸大钱，搜刮民财，单襄公说："绝民用以实王府，犹塞川原而为潢

污也，其竭也无日矣。若民离而财匮，灾至而备亡，王其若之何？”（《国语·周语下》）楚灵王时的伍举，把问题讲得更清楚：“夫君国者，将民之与处；民实瘠矣，君安得肥？且夫私欲弘侈，则德义鲜少；德义不行，则迩者骚离而远者距违。”（《国语·楚语上》）这种言论把君主养民的传统观念揭破了。不是君主养民，而是民养君主。君主的德和财成反比，从民手中搜刮越多，就越缺德。

这个时期提出的亲民、利民，并不是政策的目的，而是为了使民所采取的一种手段，正像楚子西说吴王一样，“吴光新得国，而亲其民。视民如子，辛苦同之，将用之也。”（《左传》昭公三十年）晋士也说：“夫民让事乐和，爱亲哀丧，而后可用也。”（《左传》庄公二十七年）把利民看作目的本身，认为民利高于一切的言论只有邾子一席话。邾文公要迁都，占卜之后，史曰：“利于民而不利于君。”邾子曰：“苟利于民也，孤之利也。天生民而树之君，以利之也。民既利矣，孤必与焉。”（《左传》文公十三年）左右劝阻，邾子不从。邾子能提出这种思想实在可贵。

在君民关系中，最为激进的言论是：民可以推翻和抛弃困民之主。当时有些君主因过分残暴被民推翻了。对于这种现象，统治圈中的多数人是反对的，认为这是作乱抗上，罪莫大焉。但有些开明之士，却认为是合理的。晋知武子对献子说：“我之不德，民将弃我。”（《左传》襄公九年）庆郑曰：“背施幸灾，民所弃也。”（《左传》僖公十四年）楚尹戌在谈到梁被灭时说：“民弃其上，不亡何待？”（《左传》昭公二十三年）从贵族口里说出民抗上具有合理性，不能不说是前所未见的。更有分量的话是晋师旷讲的。卫国民赶跑卫君，晋侯说：“卫人出其君，不亦甚乎？”师旷回答说：良君“养民如子”，“民奉其君，爱之如父母”。如果君主是“困民之主”，民众赶他下台是应该的。“天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣。”（《左传》襄公十四年）师旷绝

不是鼓动民众造反，但认为赶跑暴君是合乎天理的。君主肆意横行必将受到惩罚。

任官尚贤　随着诸侯国内外矛盾的激化，智力问题也变得突出起来，没有善谋善断之人，国不得治，征战则败。许多人把起用贤者视为头等大事。齐桓公称霸的重要原因之一，是他任用了贤能，起用管仲是打破亲、旧的典型例证。《国语·齐语》记载齐桓公把任贤作为一项基本的政策，发布命令，要乡长“进贤”。如有贤人而不报，谓之“蔽贤”，“蔽贤”是犯罪行为，要给以惩处。卫文公复国后，治国之策中有一项即“授方任能”（《左传》闵公二年），很快收到了实效。晋国任贤的风气最盛。晋文公以后，公族势力减弱，任职的主要是异姓大夫。当时异姓大夫刚刚兴起，不可能靠既有的势力和亲亲关系。所以在厉公、悼公、平公时期能人辈出，使晋国政治很有生气，这是晋得以保持霸主地位的重要原因之一。

尚贤的风气甚至对君主的继承都发生了影响。春秋时期为争当君主引起了无数次的厮杀，可是偏偏竟有几个让贤的君主。宋宣公没有传位给他儿子与夷，以传贤为由，把君位传给自己的弟弟。当时有许多大臣不同意，他讲：“先君以寡人为贤，使主社稷，若弃德不让，是废先君之举也，岂曰能贤？”（《左传》隐公三年）曹也发生这样的事，要立子臧为君，他自称才德不足而不受。（参见《左传》成公十三、十四年）

这时对贤臣作用的认识上，有些人发表了许多新的见解。曹刿的身世不甚清楚。他是一个敢于向高贵者挑战的人物。鲁庄公时，齐攻鲁，曹刿请见，其乡人曰：“肉食者谋之，又何间焉？”曹刿说：“肉食者鄙，未能远谋。”（《左传》庄公十年）从历史看，肉食者未必都是蠢货，但寄生虫居多，则是事实。曹刿的这句话是对贵人的挑战，很有见地。还

有一些人物认识到能否使能任贤，关系国家的兴衰。晋阳处父说：“使能，国之利也。”（《左传》文公六年）楚国的王孙圉出使到晋，赵简子问：“白珩”这块宝玉还在楚国吗？王孙圉回答道：楚从来没有把它视为宝，几位有才干的大臣，如观射父、左史倚相等，才真正是楚国之宝。“若夫白珩，先王之玩也，何宝之焉？”（《国语·楚语下》）楚国的声子在分析楚、晋政治时，认为楚国之所以弱败，晋所以强盛，原因在于楚国的人才不被重用，这些人到他国却成为栋梁之材，这就是他所说的：“虽楚有材，晋实用之。”（《左传》襄公二十六年）

在举贤上受到称赞的是晋国的祁奚。他告老之时，以贤为标准，举仇、荐子和自己的属下。君子评论道：“祁奚于是能举善矣。称其仇，不为谄。立其子，不为比。举其偏，不为党。”（《左传》襄公三年）这里特别应指出的，祁奚举仇表现了政治家的胸怀。

在当时人们看来，贤臣首先是指敢于进谏之臣。君主要想求治，最基本的条件也是重用谏臣。晋范文子说：“兴王赏谏臣，逸王罚之。”（《国语·晋语六》）

那些亲、旧之族对起用远人、贤人异姓总是抱着敌视的态度。《左传》襄公十年记载了一件同姓与异姓相争之事。王叔之宰与伯舆之大夫瑕禽坐狱于王庭。士匄听之。王叔之宰曰：“筚门闺窦之人而皆陵其上，其难为上矣！”瑕禽曰：“昔平王东迁，吾七姓从王，牲用备具。王赖之，而赐之骍旄之盟，曰：‘世世无失职。’若筚门闺窦其能来东底乎！”同姓骂异姓新起之族为“筚门闺窦之人”，适见其同姓近亲之神气。卫石碏谏卫庄公：“贱妨贵，少陵长，远间亲，新间旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。”（《左传》隐公三年）石碏的主张很鲜明，用人以亲、旧为主。晋随武子评楚国之政时说到楚之国人，“其君之举也，内

姓选于亲，外姓选于旧……”（《左传》宣公十二年）说明楚国当时的风气盛行用亲、旧。从《左传》看，春秋一代的用人以用亲、用旧为主。有些亲、旧之人常常动干戈反对起用新人、远人。《左传》昭公七年记载，周单献公弃亲用远，被襄、顷之族杀死。《左传》定公元年记载，周巩简公弃其子弟而用远人，被子弟杀死。《左传》成公十八年记载，晋厉公因用远人亦被杀。《左传》昭公七年载，燕简公用新人而被逐。可见，用新人、远人，遭到了亲、旧之人猛烈的反对。可是当时的角斗又必须起用有才能的新人。所以起用有才能的人的呼声日益上升。

先人而后神　由于对人的重视，在神人关系上，出现了重人而轻神，先人而后神的观念。以神民关系而论，这个时期在神、民关系上比较开明的一种看法是，认为民是神之主，先民而后神，神依民而行事，民和而神降福。随季梁说：“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。……今民各有心，而鬼神乏主。”（《左传》桓公六年）宋公要用人祭，司马子鱼说：“民，神之主也，用人，其谁飨之？”（《左传》僖公十九年）鲁曹刿说：“民和而后神降之福。”（《国语·鲁语上》）这种思想虽没有最后否定神，但是神民位置有了很大变化，民上升为第一位，神降到第二位。这里所说的“主”不是“主人”，而是祭主。即使如此，它揭示了这样一个道理：没有民，神也就无从谈起。从这种思想引申出的政治原则是对民的重视，正如季梁所说：“所谓道，忠于民而信于神也。”（《左传》桓公六年）君主的政治活动应该面向民众，先“成民”而后致力于神。所谓成民，首先要保证正常生产活动，在生产好的基础上进行教训，调整人与人的关系，讲求道德等。由于民比神更重要，政治的重点要放在民身上，虢国的史嚚说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”（《左传》庄公三十二年）寥寥几字，点明了两种不同的政治方针。

“天”观念的泛化与自然化　在西周，天、上帝是一个东西，是至

高神。到西周末年，有的把天视为自然现象。例如《诗·小雅·正月》：“谓天盖高，不敢不局。谓地盖厚，不敢不蹐。”《小雅·小明》：“明明上天，照临下土。”《小雅·大东》：“唯天有汉，监亦有光。”《小雅·小宛》：“宛彼鸣鸠，翰飞戾天。”在这些描写中，天已有明显的自然性。

“天”与“道”在西周是两个不同的概念，道即道路，在《书》《诗》某些地方也有规则之意。“天道”最早见于《康诰》：“皇天用训厥道，付畀四方。”《毕命》中也有“天道”这个概念，但学者认为《毕命》为后人之作。到春秋，“天道”已成为一个流行很广的概念。不过人们所赋予它的内容，是很不一致的。大致可归纳为如下两种：

一种是神秘主义的。天道、天命都是“上帝”“天”的意志的表现，同西周的“天”无大区分。这种观念还相当流行，为众多的人所遵循。

另一种，天道是一个模糊概念，其中有多层含义，不仅包含天、地、人统一的必然性、规律性，有时也不乏神秘的成分。就每个人的论述来看，强调的重点不尽一致。有的认为天道指的是日月的运行规律，如范蠡讲的“天道皇皇，日月以为常”，“天有还（反）形”（《国语·越语下》）。有的认为，天、地是自然现象的物质本源，如单襄公所说：“天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地。经纬不爽，文之象也。”（《国语·周语下》）韦注：“天有六气，谓阴、阳、风、雨、晦、明也。地有五行，金、木、水、火、土也。”依照韦昭的说法，天、地是由诸种元素构成的，这些元素又是自然万物的本源。还有一种看法：把事物变化的某些规律视为天道，如邓曼说的：“盈而荡，天之道也。”（《左传》庄公四年）吴子胥讲的：“盈必毁，天之道也。”（《左传》哀公十一年）还有的把人伦关系也归于天道，晏平仲说：“君人执信，臣人执

共，忠信笃敬，上下同之，天之道也。”（《左传》襄公二十二年）

人们对天道的看法尽管大不相同，但有一点是共同的，都认为人受天道的支配与左右，因此对政治有直接的作用与影响。

神秘主义认为，天道、天命主宰一切人事。天象示人、天应人事说在这个时期发展得较为突出。公元前525年冬，有星孛于大辰，西及汉。申须曰：“彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火必出布焉。诸侯其有火灾乎？”梓慎曰：“往年吾见之，是其徵也。”（《左传》昭公十七年）前555年楚、晋交兵，董叔认为晋必胜，因“天道多在西北，南师不时（杜注：不时，谓触岁月），必无功”（《左传》襄公十八年）。这些都可视为天谴论。由此可以看到，天神思想一方面走向衰落，另一方面又有发展。天谴论是利用自然界的重大疑难现象作为中介的。

怀疑或否定天道神秘的人，对天道的态度，大致又分为两种：

一种理论认为顺乎自然，才能使人事兴旺。周太子晋对此有过精彩的论述。周灵王认为谷水与洛水汇合之后，水流急，会冲毁王宫，谋划修堤控住谷水。太子晋谏道，自然为民提供了财物，“是以民生有财用，而死有所葬”。自然万物各有其本性，如水往低处流等，身为君主只能顺应自然的本性，不能反其道而行之。历史上共工失败在于逆水性而动，不是导水而是壅塞，结果为害天下。鲧复蹈共工之旧辙，也酿成大祸。夏禹改变共工之道，而采取“疏川导滞”的办法，为利于天下。太子晋劝王不要壅塞谷水，否则要导出大祸。太子晋从历史上考察了圣王与天地、民、神关系之后提出，只有上“象天”、下“仪地”、中“和民”、顺时、敬神才能平安。太子晋把这五者称为“五则”。在这五则中虽然还有敬神一项，但已处于末位。圣王只有遵从，并通盘考虑五则，才能制定出正确的政策。（参见《国语·周语下》）

医和的医学理论也是以人生理规律和自然规律的统一性为基础的。他说："天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声。"自然物的味、色、声都可以养人，但过了头就会引起疾病，即"淫（过也）生六疾"。阴、阳、风、雨、晦、明"六气"也必须协调，相过则生疾："阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。"（《左传》昭公元年）医和把人作为自然中的一环，从自然规律与人的生理与人的心理活动的统一性来考察疾病的起因，很有见地。

上述诸种观点提出了如下一个基本命题，如何对待自然是政治的主要内容之一。这种观点很有价值。政治不只是处理人与人的关系，同时也包括着如何对待自然。人类不可能离开自然，必须在自然中生存。怎样对待自然，这不是个人的私事，具有社会性。在上述的论述中，还有一个令人赞叹的思想：谁违反了自然规律，不只个人会受到惩罚，如果掌权人物强制推行违反自然规律的活动，还会使社会遭受自然的报复。按照他们的观点，强制推行违反自然规律而给社会带来灾害的人，应该受到制裁，如共工被打倒，鲧被殛于羽山等。

还有一种观点，强调天人相分。一次周单子预言晋将有乱，鲁侯问："敢问天道乎，抑人故也？"对曰："吾非瞽、史，焉知天道？"他认为乱因在人事。（参见《国语·周语下》）宋发生大火，晋侯问士弱。士弱开始讲了一通具有神秘性的天道。当晋侯追问："可必乎？"士弱又答道："在道。国乱无象，不可知也。"（《左传》襄公九年）天虽有神秘性，但天不干人事。公元前521年发生日食。鲁昭公问梓慎："是何物也？祸福何为？"对曰："二至、二分，日有食之，不为灾。日月之行也：分，同道也；至，相过也。其他月则为灾。阳不克也，故常为水。"（《左传》昭公二十一年）这其中既有天人相分论，又有相应内容。在正常的运行范围内，天人不相干，否则有灾。当时众多的人把彗星视为不祥之兆，晏

子则认为“天道不，不贰其命”（《左传》昭公二十六年）。从天人相分出发，他不赞成以祭祀除灾。子产讲的“天道远，人道迩”，更清楚地表明天人相分。天道有神也好，无神也好，离人事太远，不必多加考虑。

从神秘主义方面寻求天人之间的统一性，不可能得出合理的结论，只能引导人们走向迷信与愚昧。天人相分的观点，从其积极方面看，可以抛开天道的神秘主义的内容或置而不顾，但这种认识具有明显的弱点，它忽视了天人之间客观的统一性内容。从自然规律方面寻求天人的统一性是思想史上的伟大贡献。但在当时条件下，人们不可能把问题说清楚，在众多的疑难面前，又很容易走向神秘主义。

综上所述，把人作为政治中的主体，认为在自身中蕴藏着政治兴衰的原因，这就在实际上把神决定政治的观念排斥到一边了。而对天自然化的理解以及把天道作为客观必然性的范畴来使用，又从根本上改变了天的神秘性的观念。这两种认识发展汇合成的合力促使神权政治走向了衰落。

三、论君主与君主专制主义

在《诗经》中，理论的、抽象的王已经出现。春秋时期，对这个问题的论述更多了。周天子已不再是“德”的象征与体现者。各诸侯除了几个霸主受人尊敬外，绝大多数荒淫无耻，成为人们批评的对象。但是，那个时代又不能没有君主。于是人们从理论上对君主的品德进行了讨论。理论上的抽象君主为现实的君主树立了样板，同时又是批评现实君主的理论武器。

另一方面，在实际上，君主专制制度日益强化和发展。与这一进程相伴行，君主专制主义思想与理论也日臻完善，许多人从不同角度和不

同方向为君主专制主义思想增砖添瓦。当我们把有关的零星论述集中在一起时，非常清楚地看到，春秋以后出现的系统的君主专制主义理论在这个时期已奠定了基础。

对理想君主的塑造与期待，对现实君主专制的论证，是春秋时期有关君主论述的两个基本点。

关于君主起源与对君主的态度问题　殷周以来的说法，君主是天之子，或由天选定的“民主”。这种观点在春秋仍然流行，如：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。”（《左传》襄公十四年）君本于天，或即是“天”。

突破上述看法的是西周末年的史伯（伯阳甫）。他虽然没有否定天命论，但更注重人事。他认为对人类历史作出了重大贡献的人及其子孙才有资格当君主。他说：“夫成天地之大功者，其子弟未尝不章。”虞、夏、商、周之所以相继为君主，都是因为他们的祖宗对人类历史有过划时代的贡献。虞幕（韦注：舜后虞思也）能风雨，因时顺气，成育万物，使万物乐生。禹能防水灾，使万物高下各得其所。商契能教民父、母、兄、弟、子和睦，使百姓平安相处。周弃即后稷，能播殖百谷蔬菜，使人民得到衣食。因此他们的后代皆为“王公伯侯”。这种说法有明显报应论成分，但有一点极为可贵：功业是成就君主的前提。

周太子晋发表了另一种说法。他说：“天所崇之子孙，或在畎亩，由欲乱民也；畎亩之人，或在社稷，由欲靖民也。无有异焉。”（《国语·周语下》）这里提出了一个极为重要的论点，即种田的也可以主社稷，这实在是对君主条件认识的一大突破。

晋史墨从事物对立转化的角度，论述了君无常位，他认为：“物生

有两。”“两”即对立面的统一。君、臣是“两”的具体表现之一。“两”互相佐助，但在一定条件下也可以转化。由此他认为：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故诗曰：高岸为谷，深谷为陵。三后之姓，于今为庶，王（指赵简子）所知也。”（《左传》昭公三十二年）在史墨看来，君臣易位，社稷易主是自古以来的规律。尽管史墨在谈到这种变化时仍然保留了“天”的圣衣，但把君的神秘性戳穿了。

对君的不同看法，引出了对君主的不同态度。

从君主即天的观点出发，对君主只能遵从、效命。关于这种思想，下面再论。

另一种看法是义高于君。这是由晋丕郑提出来的。丕郑在与荀息争论中作了鲜明的表述。晋献公得丽姬，生奚齐，得宠，欲废太子申生。荀息认为：“吾闻事君者，竭力以役事，不闻违命。君立臣从，何贰之有？”丕郑则认为：“吾闻事君者，从其义，不阿其惑。惑则误民，民误失德，是弃民也。民之有君，以治义也。义以生利，利以丰民，若之何其民之与处而弃之也？必立太子。”（《国语·晋语一》）丕郑在这里提出了几个重要论点，第一，君与义的关系，丕郑认为“君”与“义”是两回事，君不等于义，义高于君，君与义发生矛盾，从义不从君；第二，义和利的关系，义在于生利；第三，利与民的关系，利在于丰民；第四，民与君的关系，民之所以需要君，是为了治义。总之，义高于君。就具体而论，丕郑说的是不能更换太子。在我们看来，这并不是一个改革的命题。但就这件事引出的理论，把君的地位降到义之下了。君也要在义的前面接受衡量。这一理论的提出与发展，在统治者内部，增加了一个自我批评的武器。例如，鲁宣公夏天在泗水用密网滥捕鱼。大夫里革对宣公说：鱼兽繁殖生长时期不能捕捉，“今鱼方别孕，不教鱼长，又行网

罟，贪无艺（边、极）也”（《国语·鲁语上》）。宣公不听，里革便动手割断了鱼网。在“古之训”面前，宣公不得不作罢。从义高于君出发，臣子有义务改正君主的过失。正如史黯所说：“夫事君者，谏过而赏善，荐可而替否，献能而进贤，择材而荐之，朝夕诵善败而纳之。道之以文，行之以顺，勤之以力，致之以死。听则进，否则退。”（《国语·晋语九》）史黯在这里讲的是为臣的责任。其思想理论上的意义在于：他把君臣之间的绝对隶属关系和当时盛行的主死臣从观念冲破了。在君臣关系中，政见是第一位的，君主听则进，不听则退。

先王论　西周后期已出现理论化和抽象化的先王观念。春秋时期更加发展了。人们重新认识先王，并加以理论化与抽象化，绝不是回味历史，而是同认识当世之王和当时之君紧密相关的。议论先王，与其说是讲历史，不如说是当作武器使用，以认识现实的君主。由于人们的立场、观点不同，各自的先王观也不一样。简而言之，有复古保守的先王观，有现实批判性的先王观。

有的人利用先王的旗号墨守陈旧制度，反对打破传统遗俗，这可称之为复古或保守的先王论。例如一次晋、齐交兵，晋侯使巩朔献齐捷于周王，王不接见。王使单襄公以礼教说巩朔。大意是：先王之制，如果兄弟甥舅败坏王制，应受王命而后伐，在兄弟甥舅之间不能献捷。另外，按礼的规定应由晋侯亲自来朝见。今只派巩朔来，不符合礼的规定，而是“奸先王之命”。周王用先王之礼批评巩朔，弄得巩朔无言答对，白受了一顿抢白。

另有一种先王观具有现实批判性质。他们用先王作武器开展了对现实君主的批判。鲁庄公大兴土木，雕梁画栋，侈靡无度，匠师庆就以先王尚“俭”为旗帜对庄公进行了批评，指出“君侈，令德替矣”（《国语·鲁语

上》）。秦穆公死时以人殉葬，受到许多人的谴责，认为他违背了先王之道："先王违世，犹诒之法，而况夺之善人乎！"（《左传》文公六年）楚国的子期（声子）在批评不用贤人，多淫刑，贤大夫逃于四方为他国所用时，称引先王治民，"劝赏而畏刑，恤民不倦"。批评楚王违背先王之道。（《左传》襄公二十六年）晋平公有疾，派人到秦请医，秦派医和前往治病。医和说晋侯的疾病是因贪于女色而丧志引起的。晋侯反问："女不可近乎？"医和回答道，应该"节之"，随后便以先王为旗号，讲了"先王之乐，所以节百事也"的道理，指出晋君与先王相背，"不节不时，能无及此乎？"（《左传》昭公元年）

类似上述的先王论，与其说是尊先王，不如说是以先王作刀子解剖现实、批评现实。在君主专制时代，臣下无权批评君主，于是把祖宗请出来作护身符。这种具有现实批判性的先王观，包含了某些理想的东西。

当时还有一种看法，认为先王因时而变制，无固定之法。这个思想不是正面提出来的，而是从侧面隐隐约约表现出来的。子朝为周景王之庶子，有宠。太子寿卒，先立子猛，后又立子朝，正当此时景王死，子猛继位，是为悼王。悼王随即去世，其弟立，是为敬王。于是子朝作乱，争王位，失败后逃到楚国。他在气急之余给各诸侯一封信，历数周朝的历史，指责敬王及其辅臣单旗、刘狄败坏王室，剥乱天下。他指责单旗、刘狄诸人不承认先王有固定之法，"谓先王何常之有？"（《左传》昭公二十六年）单旗、刘狄是否真有这种思想，姑且不论，但这种思想的存在应是事实，尽管只一句话，而且是间接的，却是那个时代最耀目的思想火花。在当时谁也没有否认先王伟大正确之时，它破天荒地指出了先王无常法。由此而得出的结论，便是无须拘泥于先王。这个一闪即逝的火花，指出了一条引人重新思考的光辉之路。历史上的先王之道和现

实之间的矛盾是不可避免的。人们在实际上总是或多或少地变更着先王之道，但是要突破先王的精神羁绊，却是十分困难的。“先王何常之有”冲破了对先王的迷信，是非常可贵的！

人们口口声声言先王之制和先王之礼，其实先王之礼、先王之制究竟是什么，许多人也弄不清楚。一次晋派荀跞到周王室赴葬，以籍谈为助手。籍谈之祖主管典籍，因此为氏，且世世典守。在周王举行的第一次宴会上，周王谈到“礼”和晋的历史，荀跞不知，籍谈也不知。周王于是批评籍谈“数典而忘其祖”（《左传》昭公十五年）。籍谈回来之后对叔向讲了此事，叔向不以为然，反批评周王不知礼。叔向指出，周王室一年之内丧二人（王太子寿和穆后），应服三年之丧。可是王却举行宾宴，又向诸侯求礼器，这不符合先王之礼，故曰“非礼也”。尽管当时人们对先王之礼已搞不大清楚，但有时抬出先王来还是有一定作用的。晋文公要求对自己待以王之礼，周襄王搬出先王之制，晋文公只得作罢。（参见《国语·周语中》）

先王论在崇尚传统和经验的社会中，是一个很有力量的武器，但它的随意性也是很明显的，不过是拉大旗作虎皮而已。这种理论虽有批判性，但人们仍是先王的仆从，难以从中生长出政治主体意识。

君主专制主义理论　春秋时期人们对君主尽管有了新的认识，一部分人敢于把君主作为认识对象评头品足。但是事情还有另一面。

上层统治者为争夺君位打红了眼，许多人因此而身首异处。可是从这种纷争中得出的结论却是君主权力应该具有无上性，并由君主独占。西周时期由于分封造成的分权，到春秋形成了权力中心多元化的现象。针对这种现象，不少人提出“国不堪贰”的主张。《左传》鲁隐公元年“郑伯克段于鄢”一事最早记录了这一思想。郑庄公弟共叔段依仗母后

势力谋划夺取君位，郑公子吕针对这一危急情况向郑庄公提出："国不堪贰，君将若之何？欲与大叔（共叔段），臣请事之；若弗与，则请除之。无生民心。"所谓"国不堪贰"是说君权应保持单一的至高无上地位，禁绝并行权力的存在。只有使全国处于单一权力统治下，才更有利于君主巩固权力。随着统治阶级政治斗争的发展，"国不堪贰"的思想得到不断丰富，逐渐成为统治者公认的一项政治原则。后来，对权力上一切有"贰"的现象都十分忌讳。周大夫辛伯说："并后、匹嫡、两政、耦国，乱之本也。"（《左传》桓公十八年）晋大夫狐突言道："内宠并后，外宠二政，嬖子配嫡，大都耦国，乱之本也。"（《左传》闵公二年）齐悼公说："君异于器，不可以二。器二不匮，君二多难。"（《左传》哀公六年）

比国不堪贰更加促进君主专制思想发展的是"本"与"末"对立命题的提出。这一命题是由晋国大夫师服提出来的。他说："吾闻国家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人、工、商各有分亲，皆有等衰。是以民服事其上而下无觊觎。"（《左传》桓公二年）师服以君权为"本"，以从属性的次一级权力为"末"，二者关系应当是"本"大于"末"。他认为，晋昭侯封桓叔于曲沃，又令栾宾相之，是"以诸侯而建国"，超越了君与臣间权力占有的正常比例，使臣下权力过大，"本既弱矣，其能久乎？"君主为了防止臣下势力膨胀，避免形成与君相抗衡的权力，必须使君权永远占据绝对优势地位，保持君权的绝对威慑力量，这就叫"本大而末小，是以能固"。"本大而末小"是"国不堪贰"思想的进一步发展，也是君主为维护权力一元化而强调的一个原则。从"国不堪贰"到"本大而末小"的发展，反映了君主专制理论的深化。

为了确保君主权力一而不二和本大于末，君主还必须时刻把权力切实握在自己手中，不可分给任何人，这就是"唯器与名，不可以假人"。

晋国的史墨尽管对鲁国季氏放逐昭公表示一定的支持，甚至还从哲学与历史上论证了“社稷无常奉，君臣无常位”是必然现象。但是他从中得出的一个基本结论是：“是以为君，慎器与名不可以假人。”（《左传》昭公三十二年）器与名是权力的象征或标志，这种东西不能轻易给人，给人则不返，常常反受其苦。《左传》成公二年也记载了孔子的类似言论：“唯器与名不可以假人。”“若以假人，与人政也。”这是君主的大忌。

以上三种说法从不同侧面对君权的绝对权威作了原则性规定，强调了君权的独占性和君权一元化。

春秋时代的统治者在权力分配上突出君权的绝对优势，反映在君臣关系上，就必然强调君对臣的绝对主宰，并对臣的义务作出种种规定，要求臣绝对服从君，概括言之即：“君命无贰。”（《左传》成公八年，晋士燮语）晋悼公说：“抑人之求君，使出命也。”这就是说，君主的职责就是发布命令，臣属的义务则是无条件服从。但是，君命的效力往往受到多种因素的影响，使“君命无贰”难以实现。怎样才能加强君命的权威呢？有人求助于习惯法的约束。例如晋寺人披说：“君命无二，古之制也。”（《左传》僖公二十四年）为了论证君命的绝对性，一些人给君命罩上神秘的外衣，借助于神威来强化君命不可抗拒。这个神秘的高级权威就是“天”。君即“天”，君命即“天命”。春秋时代的人们对于“天”的理解五花八门。或以“天”为至高的神，或以“天”为自然规律，或以“天”为不可捉摸的命运，甚至将诸种不可理解的事物及其原因一并归之于天。虽然看法各异，但它们有一个共同之处，就是“天”具有超乎人力的强大威力。统治者正是利用人们对“天”的敬畏心理，把君主、君命与“天”联系在一起，从而加强君命的权威。楚箴尹克黄说：“君，天也。”（《左传》宣公四年）晋赵宣子说“大者天地，其次君臣”（《国语·晋语五》），将君臣统属关系与“天地”并论。君主既然与“天”无别，那么，君主的意志就

是“天”的意志，君命就是“天命”。故而楚郧公辛曰：“君命，天也。”（《左传》定公四年）面对至高无上的君命，臣下应该抱什么样的态度呢？按照鼓大夫夙沙厘的说法是：“委质为臣，无有二心。”（《国语·晋语九》）臣对君应当专一不二。“无有二心”，也合于天性，如郑原繁所说：“臣无二心，天之制也。”（《左传》庄公十四年）利用神秘主义使君命的权威趋于绝对化，从而给君主专制以强有力的理论支持。

把君命绝对化的另一个方法是利用血缘宗法传统，将君臣关系与父子关系联系在一起，借助宗法的专制家长制思想强调臣对君的服从。晋大夫栾共子说：“成闻之：‘民生于三，事之如一。’父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知生之族也，故壹事之。”他认为，臣对君要“报生以死，报赐以力”，是“人之道也”，即做人的不二法则（《国语·晋语一》）。应该说，栾共子的思想在当时是具有代表性的。例如晋献公要杀公子重耳，重耳说：“君父之命不校。”（《左传》僖公五年）从君命如同从父命。在君臣父子双重关系压制下，臣只能俯首帖耳，唯君父之命是从。臣下不仅毫无政治主动性，甚至也不能独立思考。晋丕郑说：“我无心。是故事君者，君为我心。”（《国语·晋语二》）这样的臣才合乎君主专制统治的需要。把宗法的专制家长制引入政治关系是中国古代政治的一大特点，而“君臣”“父子”关系并论亦成为中国古代政治思想之特色。

再者，又利用传统道德观念，给臣的行为以道德规定，迫使臣下无条件服从君命。比如强调要“事君以忠贞”。春秋时代，人们对于“忠”的认识是各种各样的，其中最主要的一种观念是忠于“君主”。“忠”是“臣道”的基本规定，即所谓“事君不贰是谓臣”（《国语·晋语四》）。“忠”又与“孝”“敬”相提并论。所谓“事君以敬，事父以孝”（《国语·晋语一》）。“失忠与敬，何以事君？”（《左传》僖公五年）由于春秋时代的政治集团多是家

庭或家族的扩大，国家的政治中枢以某一家庭或家族为核心，故而“孝”与“忠”成为一对孪生道德规范给臣子以约束。晋大夫狐突说：“子之能仕，父教之忠，古之制也。”（《左传》僖公二十三年）

春秋时代的统治者从“君命无贰”“臣无二心”“事君以忠贞”等原则出发，又对臣的行为作了进一步规定。在正常的情况下，要求臣“无违君命”。晋大夫荀息说：“吾闻事君者，竭力以役事，不闻违命。”（《国语·晋语一》）据《左传》载，鲁襄公二十三年，齐师伐莒，莒子重贿齐大夫杞殖、华周以请盟。华周说：“贪货弃命，亦君所恶也。昏而受命，日未中而弃之，何以事君？”“不弃君命”也就是“无违君命”。晋羊舌大夫说：“违命不孝，弃事不忠。”（《左传》闵公二年）违君命就是不忠不孝之人，对这种人“亦不可不杀也”（《国语·鲁语上》）。“无违君命”要求臣盲目服从君主，这是在君主专制统治下臣的行为的起码准则。

在君命与生命发生矛盾的情况下，则要求臣“死君命”。《左传》载，鲁文公十八年，文公薨。鲁大夫公子遂“杀嫡立庶”，并“以君命召惠伯（叔彭生），其宰公冉务人止之，曰：‘入必死。’叔仲曰：‘死君命可也’”。臣对君命要绝对服从，直至死而不渝。晋大夫解扬也说：“受命以出，有死无霣，又可赂乎？臣之许君，以成命也，死而成命，臣之禄也。”（《左传》宣公十五年）“死君命”较之“无违君命”来说，是君主专制主义对臣的行为更高一级的要求，它要求臣有不惜一死以尽君命的献身精神。

与“死君命”相近的另一种说法是“君辱臣死”。越大夫范蠡说：“臣闻之，为人臣者，君忧臣劳，君辱臣死。”（《国语·越语下》）这就是说，当君主遇到危难的时候，臣要以身殉之。鲁成公十六年，晋楚鄢陵之战，郑国作为楚的与国而参战。楚、郑战败，郑大夫唐苟谓石首

曰："子在君侧，败者壹大。我不如子，子以君免，我请止。乃死。"（参见《左传》成公十六年）"君辱臣死"强调一种积极的事君态度，这是君主专制主义对臣的行为更高一级的要求和规定。

综上所述，春秋时代围绕着如何强化君主专制提出了许多观点与要求，其中最为突出的是强调了君权的独占性和独裁性。虽然这时所提出的思想尚未能形成系统化的理论体系，就时代来说，君主专制理论已经成为一股社会政治思潮广泛传播，并反作用于现实政治生活，在一定程度上也促进了君主专制主义的加强。春秋时代的君主专制理论不仅对当时社会政治生活有巨大影响，而且为战国、秦、汉时代更为完整的君主专制理论体系奠定了基础。

四、礼、法、刑、政论

礼、法、刑、政是政治实体不可缺少的组成部分。这四者有联系，又有区别，四者互相补充，缺一不可，但各自又有不同的针对性。礼是由传统和习俗形成的行为规范，法是由人明确制定的具有强制性的规定。刑指强制手段。政指政权。

关于礼的起源、作用与主旨的诸种论述　随着时代的变动，礼也在变化。春秋时期大家都讲礼，可是究竟怎样做才符合礼，人们的看法常常不同，莫衷一是。尽管许多人对礼的具体规范有争执，但多数人认为礼是治国的基本方术和要道。不管是人们所说的革新人物抑或守旧人物，在以礼治国这一点上并无太大分歧。如下一些概括代表了当时人们的共同看法。

"礼，经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也。"（《左传》隐公十一年）

“礼，国之纪也。”（《国语·晋语四》）

“礼，王之大经也。”（《左传》昭公十五年）

“礼，上下之纪，天地之经纬也，民之所以生也。”（《左传》昭公二十五年）

对礼在国家政治生活中的作用没有提出疑问和明显分歧，但对礼的起源以及礼的主旨，人们的看法有了明显的差别。

在礼的起源问题上，较为陈旧的观点是仍把礼视为超人类的。礼不是社会自身的产物，而是由人类之外施于人类的。这种观点总是同神相联系。鲁季文说：“礼以顺天，天之道也。”（《左传》文公十五年）晏婴基本上也持这种看法。他说，礼的历史遥远悠久，“礼之可以为国也久矣，与天地并”。那么礼是如何来到人间的呢？他说：“先王所禀于天地，以为其民也，是以先王上之。”（《左传》昭公二十六年）

比上述观点切近实际的是刘康公的“定命”说。他说：“吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。”民之“命”不能自发地存在，要靠礼仪进行规范，“是以有动作礼义威仪之则，以定命也”。他认为礼义对所有的人是一律平等的，不过人们对礼义的态度却不完全相同。有的人能保持住礼义威仪，有的人则不能。“能者养之以福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃；敬在养神，笃在守业。”（《左传》成公十三年）

子产认为礼出于自然。“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。”（《左传》昭公二十五年）礼既是自然的秩序和规律，人顺应自然，也就应该顺乎礼。把礼自然化比神秘化是一种进步，

但在当时很难与天神观念划清界限，因为对这一类的大必然性在当时还很难作出科学的说明。

晋的师服对礼的起源作了全新的解释，他认为：“义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听，易则生乱。”（《左传》桓公二年）义究竟指什么，师服没有给以解释。这里不妨参考其他人的有关论述，以把握义的内涵。晋丕郑讲：“义以生利，利以丰民。”（《国语·晋语一》）晋里克讲：“夫义者，利之足也”，“废义则利不立”（《国语·晋语二》）。晋解扬曰：“君能制命为义，臣能承命为信。信载义而行之为利。”（《左传》宣公十五年）可见义的中心内容是利。自然，对于利，人们又可以有不同的理解，不过讲利总是同人们的社会生活紧密相关。由此可证礼产生于社会关系。晋郤缺认为能行九功之德的即是礼。“九功”即“六府”加“三事”。“水、火、金、木、土、谷，谓之六府。正德、利用、厚生，谓之三事。”“六府”主要讲的是财货之源，“三事”指使用财货的原则，“义而行之，谓之德、礼”（《左传》文公七年）。郤缺讲的礼不是天旨神意，而是从社会实际经济、政治生活中总结和抽象出来的原则。这同师服听说的“义以出礼”的思路是一致的。总之，礼源于社会生活。

历史就是这样曲折和怪僻，当人们普遍地信奉和固守着习惯之礼时，人们并不去研究它的起源，可是当它走向破坏和变更的时候，人们反而探讨起它的起源来了。其实这也合乎规律。说明事物的起源总是为了指出它未来的命运。把礼说成是神圣的，是为了盲目地固守；把礼说成是社会生活的产物，指出了它是可以变更的，应在变更中求礼的再生。平静地固守某一种事物是僵化的表现，寻根问源才是智慧的起点。

春秋时代尽管是社会变动的时代，但这种变动，没有也不可能把礼从生活中抛掉。人们所能做的是重新认识它的价值和作用，并对它进行

必要的变更。学界有一种颇为流行的认识，一说到礼，总是同保守相联系，好像谈礼者都面背时代，是一帮旧事物的卫道者，这种说法是不全面的，把历史简单化了。以《左传》看，讲礼者确实有很多人偏向于守旧，但这当中真正维护周天子的权势，要回到西周时代的人，可以说寥寥无几。更多的人是借维护礼以扩大自己的势力和地位。在不同人手里，礼有不同意义。比如，齐国表面上打着维护礼的旗号，其实是挟天子以令诸侯，伐国以侵地。正如鲁季文子所指出的，打着礼却违反礼，以礼为名扩大自己的势力。（参见《左传》文公十五年）齐国的陈氏日益发展，齐侯束手无策。晏子献策说，只有用礼才能约束陈氏。因为按照礼，“家施不及国”，私家不能与公家争民。（《左传》昭公二十六年）可是陈氏又借助礼发展自己的势力。

各式各样的人物都讲礼，利用礼，那么礼的主旨是什么？人们的看法又不尽相同。其中最为流行的观点认为，礼的主旨在于别君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小。（参见《左传》襄公三十一年）晋随武子说：“君子小人，物有服章，贵有常尊，贱有等威，礼不逆矣。”（《左传》宣公十二年）

晋国的女叔齐认为，礼的根本在于掌握住权位。鲁昭公流亡到晋，举止行为彬彬有礼。晋侯因此说，人们说鲁昭公不知礼，我看是很知礼的。女叔齐接着评论道，昭公遵守的是仪，而不是礼。“礼，所以守其国，行其政令，无失其民者也。”把权都丢掉了，还谈得上什么礼？（《左传》昭公五年）

楚国的声子从另一个角度论述了礼的主旨。他认为礼之大节是“劝赏”“畏刑”“恤民”，因此“有礼无败”（《左传》襄公二十六年）。这种说法不拘泥于烦琐的礼仪，而强调的是政策。

还有一种意见认为礼是人伦关系的指导精神，即“孝”“让”“忠”“恕”等。如：“孝，礼之始也。”（《左传》文公二年）“礼所以观忠、信、仁、义也。”（《国语·周语上》）“君子尚能而让其下，小人农力以事其上，是以上下有礼。”（《左传》襄公十三年）“恕而行之，德之则也，礼之经也。”（《左传》隐公十一年）“君子贵其身，而后能及人，是以有礼。”（《左传》昭公二十五年）

还有一种看法，礼主要表现在待宾客和救济贫人，曹负羁说：“礼宾矜穷，礼之宗也。”（《国语·晋语四》）

上述诸种说法侧重点不尽相同，但从主体看，并没有什么大的矛盾。诸说可以并行不悖，互相补充。这些说法的总合更加突出了礼的重要作用。春秋时期的礼崩乐坏只是表明礼的实行范围发生了变化。礼的形式有改变，礼本身并没有被废弃。相反，在礼的改造中，礼又获得了新生。

关于法的问题　学术界有不少人把礼与法看作是两个对立的东西，法是礼的否定，前者落后，后者进步。礼、法是不是对立关系呢？从春秋时期的材料看，两者有区别，也有统一，但两者绝对不是对立关系。

从历史上看，礼与法是相辅而行的。如周有“文王之法”，楚君文王有过“仆区之法”（《左传》昭公七年）。晋国有“唐叔之所受法度”（《左传》昭公二十九年）。分封鲁时，命伯禽“以法则周公”（《左传》定公四年）。晋赵盾执国政后作“夷搜之法”，其内容有“制事典，正法罪，辟刑狱，董逋逃，由质要，治旧洿，本秩礼”等，被尊为晋的“常法”（《左传》文公六年）。晋文公作“执秩之官，为被庐之法”，孔子认为这些都合乎礼（《左传》昭公二十九年）。范武子（士会）出使周，周王给他讲了一套礼，他回

晋之后“以修晋国之法”（《左传》宣公十六年）。晋悼公即位，再次肯定并推行“范武子之法”，又“修士蔿之法”（《左传》成公十八年）。由上所述，历来法与礼是并存不悖的。

在许多情况下，法与礼是一个意思，法即礼。鲁庄公要到齐观社，不合乎礼。曹刿也以礼谏，认为不宜前往，并说：“君举必书，书而不法，后嗣何观？”（《左传》庄公二十三年）这里的“法”与礼是一回事。又如，晋灵公荒淫无度，赵盾和士季数谏，灵公怀恨，要暗杀赵盾，未成。前607年，赵穿（赵盾庶弟）杀了晋灵公。杀灵公之前赵盾避嫌出奔，来到国境线听说把灵公杀了，便又回朝。为此事太史董狐写道：“赵盾弑其君”，并出示于朝。赵盾辩解，认为不符合事实。董狐说：“子为正卿，亡不越境，反不讨贼，非子而谁？”赵盾在礼的面前无言以对，只好自认晦气罢了。孔子对此评价道：“董狐，古之良史也，书法不隐。赵宣子，古之良大夫也，为法受恶。惜也，越境乃免。”（《左传》宣公二年）我们且不管这件事的是非曲直，这里所说的“法”与礼是一回事。

晋赵鞅铸范宣子作刑书时，孔子横加反对，其理由是刑书违犯了唐叔留下的“法”，违犯了文公作的“执秩之法（又作‘官’）”“被庐之法”。孔子认为范宣子之刑是“乱制”，“若之何以为法”（《左传》昭公二十九年）？很清楚，孔丘反对铸刑书，却没有反对“法”，相反，他还要求遵先公之法。可见法与礼并不是对立的。在《左传》《国语》中，经常可以看到先王之礼、先王之制又称为先王之法、法度、法制等。

综上所述，法与礼不是对立排斥的关系，不存在一方要礼，另一方要法的历史事实。那么礼与法有无区分呢？有。礼主要表现为习惯与传统，而法则是有针对性的政治规定。这种规定，可以与礼一致，于是

礼、法并存，并行不悖。但有时法的规定不合传统习惯，例如子产作丘赋，一些人骂他。浑罕说："国氏其先亡乎！君子作法于凉，其敝犹贪；作法于贪，敝将若之何？"（《左传》昭公四年）浑罕讲得很清楚，他不是反对一切"法"，他只是认为"丘赋"过于贪。

礼作为习惯与传统，有着深厚的社会基础，而法则多因事而作，具有较多的时代性。因此，礼在历史的前进中表现出的惰性显得更为突出。没有社会经济基础的巨大变动，是很难引起礼的巨大变化的。因此，变法是重要的，而变礼在某种意义上更加重要，变礼比变法难得多。到了战国时期，这种矛盾才在政治派别上表现出来。

关于刑　刑比法要更狭窄些。礼以传统成俗对人们进行导或禁；法以条文规定进行导和禁；刑主要是禁。《说文》："刑，到也。"刑的产生很早，它随同阶级对立来到人间。作为镇压工具的刑，不论是哪个统治者，从来没有放弃过。正如法不是礼的对立物一样，刑也不是礼的对立物。且看如下一些言论：

"政以治民，刑以正邪。"（《左传》隐公十一年）

"晋侯以魏绛为能以刑佐民矣。"（《左传》襄公三年）

齐桓公实行的"德、刑、礼、义"，为诸侯所本。（《左传》僖公七年）

晋狐突说："刑之不滥，君之明也，臣之愿也。"（《左传》僖公二十三年）

楚申叔时论教太子时，把刑与礼、诗、令（时令）、典（规章制度）、志（历史）等并列（参见《国语·楚语上》），视为不可少的科目之一。

“刑”在古文中有时作效法讲，如：“一人刑善，百姓休和。”（《左传》襄公十三年）“仪式刑文王之德。”（《左传》昭公六年）这里的“刑”是“型”的假借字。刑罚之刑指用刀用矛，有时用兵也称为刑：“伐叛，刑也。”（《左传》宣公十二年）因此，“兵”“刑”有时一指。

周代的刑有一定的原则，前边讲到有“慎罚”“义刑义罚”等。《左传》中也有“同罪异罚，非刑也”之说（《左传》僖公二十八年、《左传》襄公六年）。

在当时，一般是把“德”与“刑”作为两种手段并论的。德近于礼，主要指教化；刑为暴力。两者并行，互为补充。“德莫厚焉，刑莫威焉；服者怀德，贰者畏刑。”（《左传》僖公十五年）“德、刑不立，奸、轨（宄）并至。”（《左传》成公十七年）“善为国者，赏不僭而刑不滥。”（《左传》襄公二十六年）

在处理德、刑关系上，有几种不同的主张。楚国的声子主张德刑得体为止，如不得体，宁多赏，不可滥刑，以免伤了善人。他说：“若不幸而过，宁僭无滥。与其失善，宁其利淫。”因为善人是治国之才，“无善人，则国从之”。声子还引用《夏书》的一句话作为根据：“与其杀不辜，宁失不经。”声子是针对楚国滥刑而讲的，楚国因滥刑使许多有才干的人逃亡他国，声子对此甚为惋惜。（参见《左传》襄公二十六年）

子产认为，善为政者尚宽，但不是一般人能做到的，“唯有德者能以宽服民”。如果做不到这一点，“莫如猛”。他用火与水作比喻：“夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉。水懦弱，民狎而玩之，则多死焉。故宽难。”（《左传》昭公二十年）因此执政不妨严胜于宽。

孔子则主张宽、猛并济，视形势侧重点不同，他说：“政宽则民

慢，慢则纠之以猛，猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”（《左传》昭公二十年）

郑国的然明主张两方面都要鲜明，他说：“视民如子，见不仁者诛之，如鹰鹯之逐鸟雀也。”（《左传》襄公二十五年）

周王孙说在谈到周王赏赐时，对宽惠与猛毅问题发表了另一种看法。他认为德和刑都不能独立地突出哪一个。他认为：“圣人之施舍也议之，其喜怒取与亦议之。是以不主宽惠，亦不主猛毅。主德义而已。”（《国语·周语中》）他认为不要在宽与猛上做文章，主要应考虑是否合理。这一说法比较有道理。

刑与礼有否矛盾呢？有些人认为有，他们以叔向反对子产铸刑书和孔子反对赵鞅铸刑书为证。的确，在子产铸刑书和赵鞅铸刑书时，分别遭到了叔向、孔子和史墨的反对，而他们手中的武器是礼。其实问题的症结点并不在于他们以礼反对铸刑书，而在于叔向、孔子、史墨是不是根本不要刑？事实并不是这样。叔向在给子产的信中写得清清楚楚，先王“严断刑罚，以威其淫”。孔子也是要刑的。他们反对子产、赵鞅铸刑书，主要理由是民“将弃礼而徵于书”（《左传》昭公六年）。于是给人一种错觉，似乎刑书与礼本身是对立的。为了澄清这个问题，这里不妨讨论一下刑书问题。刑书不始自子产的铸刑书。《吕刑》中明确说有“刑书”。前564年，宋国发生一次大火，乐喜为执政，指挥灭火。他下令“使乐遄庀刑器”（《左传》襄公九年）。杜注：刑器，刑书。此事在子产铸刑书之前。公元前528年，在子产铸刑书之后七年，晋国刑侯、雍子、叔鱼（叔向之弟）因争田讼狱。在征询叔向意见时，叔向引夏书“皋陶之刑”为据，主张三人齐罪。孔子评论叔向为“古之遗直也。治国制刑，不隐于亲”（《左传》昭公十四年）。这说明晋在铸范宣子刑书前也

有刑书。前506年，卫灵公让子鱼（太祝佗）出使诸侯之会，子鱼推辞曰："臣展四体，以率旧职，犹惧不给而烦刑书"云云（《左传》定公四年），说明卫国也有"刑书"。

我认为礼与刑并不是对立的。怎样解释叔向、孔子以礼为由反对子产和赵鞅铸刑书呢？我认为这是成礼与变刑的矛盾，也可以说是原有的刑与变刑的矛盾。笼统地说礼与刑的矛盾是缺乏根据的。

关于政的问题　与礼、法、刑并列的还有政。如晋随武子把"德、刑、政、事、典、礼"并列，主张"德立、刑行、政成、事时、典从、礼顺"（《左传》宣公十二年）。子产也把礼、刑、政分列而论（《左传》昭公二十五年）。政即政权、政令。例如鲁国成公之后，实际权力由季氏掌握，曹乐祁说："政在季氏三世矣。"（《左传》昭公二十五年）晋女叔齐也说鲁"政令在家"（《左传》昭公五年）。在《左传》中，经常看到"执政"一词，"执政"即实际行使权力的执政官员，又称为"为国政"（《左传》文公六年）。晋、齐、郑诸国到春秋后期，大夫们各把持一块地盘，叫做"政出多门"。

政是权柄，在所必争。各国统治者内部之争，首先是争政，有了政权，才可能有其他权力。比如有了政就可以变礼，如季氏舞八佾、旅泰山，等等。

政权的作用在不同经济条件下，有着不同的性质。经济越不发达，权力的超经济性质越明显，权力支配经济的力量越大。权力是某些人或集团获取经济利益最直接、最有效的手段。因此，争夺经济利益，首先要夺取政权。春秋时代是以武力争权夺利的时代。

五、关于忠孝与仁

殷周以来，政治伦理化与伦理政治化一直趋于强化和理论化。政治伦理一体化的概念很多，这里只谈忠孝与仁。

关于忠孝　君臣、主仆隶属关系，反映在观念上，要求忠；家族、宗法关系则要求孝。忠、孝既是伦理观念，由于宗族体系与政治体系结合在一起，又是政治思想。

春秋时期君臣之间的主仆关系一方面还很强，另一方面又在变乱，臣杀君、下叛上者屡见不鲜。因此，反映到观念上，对忠便有不同的理解。

最为流行的观点，认为臣尽力事君为忠。晋荀息的话是典型代表。晋献公宠丽姬，而贵丽姬子奚齐，丽姬害死了申生，献公欲立奚齐为嗣，使荀息为奚齐师。献公有疾，托孤于荀息，并问荀息，臣应如何事君。荀息答道："臣竭其股肱之力，加之以忠、贞。其济，君之灵也；不济，则以死继之。"公曰："何谓忠、贞？"对曰："公家之利，知无不为，忠也。送往事居，耦俱无猜，贞也。"（《左传》僖公九年，又见《晋语二》）献公死后，里克、丕郑欲纳文公，以三公子之徒（申生、重耳、夷吾）作乱，里克等想争取荀息，荀息拒不从，以死殉言，当时君子们认为荀息为忠。荀息的忠是无条件的，至死不变。

在春秋，除了少数人把君主和"社稷""国"加以区分外，多数视君主同"国""社稷"为一体。因此，尽力于国和社稷者也为忠。"楚子囊还自伐吴，卒。将死，遗言谓子庚：'必城郢。'君子谓子囊忠：'君薨，不忘增其名；将死，不忘卫社稷，可不谓忠乎？忠，民之望也。'"（《左传》襄公十四年）赵孟评鲁叔孙："临患不忘国，忠也。思难不越官，信也。图国忘死，贞也。"（《左传》昭公元年）叔向说："吾闻之曰，忠信，礼之器也；卑让，礼之宗也。辞不忘国，忠信也。先国后己，卑让也。"（《左

传》昭公二年）郑囚楚钟仪，转献给晋。钟仪一切从楚，怀念其主，范文子评价钟仪："不忘旧，信也。无私，忠也。"（《左传》成公九年）

春秋时期"公"指国君，卿大夫与公相对称为"私"。在"公""私"关系上，私服从公谓之忠。晋范文子在评鲁季文子时说："季孙于鲁，相二君矣。妾不衣帛，马不食粟，可不谓忠乎？……子叔婴齐奉君命无私，谋国家不贰，图其身不忘其君。"（《左传》成公十六年）

季文子死时，家无私积，"君子是以知季文子之忠于公室也：'相三君矣，而无私积，可不谓忠乎？'"（《左传》襄公五年）

为了国家的利益而珍惜人才，也叫忠，否则为不忠。"郑驷歂杀邓析，而用其竹刑。君子谓：'子然（驷歂）于是不忠。苟有可以加于国家者，弃其邪可也。'"用其道而不恤其人，是不忠于国家的表现（《左传》定公九年）。

在忠君思想中，有一种新的思潮，即强调以"道"事君。臣对君不只是隶属关系，还有守法与执行政策等问题。前570年，晋悼公等诸侯会盟，悼公弟杨干"乱行"，魏绛把杨干的仆人杀了，以惩戒杨干。晋悼公为此大为恼火，要杀魏绛。魏绛上书："臣闻师众以顺为武，军事有死无犯为敬。"接着说，我的罪过不是杀了杨干之仆，而是法令不严，使杨干敢于犯法。于是，自己主动请死。悼公听后，自愧不如，向魏绛认错（《左传》襄公三年）。

与前边忠的观念不同，晋智武子评价赵宣子时以谏为忠："宣子尽谏于襄、灵，以谏取恶，不惮死进，可不谓忠乎？"（《国语·晋语六》）荣成伯也讲："远图者，忠也。"（《左传》襄公二十八年）

关于忠，还有另一种说法，认为利于民为忠。随季梁曰："所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也。祝史正辞，信也。"（《左传》桓公六年）鲁曹刿与庄公论政时，庄公自诩："衣食所安，弗敢专也，必以分人……小大之狱，虽不能察，必以情"云云。曹刿听后说道："忠之属也。"（《左传》庄公十年）

关于忠还有一种理解，即只是忠于主人，谁是主人即忠于谁。晋狐突为怀公的佐臣，狐突的儿子毛随从重耳。怀公要狐突命他儿子离开重耳。狐突说："子之能仕，父教之忠，古之制也。策名、委质，贰乃辟也。今臣之子，名在重耳，有年数矣。若又召之，教之贰也。父教子贰，何以事君？刑之不滥，君之明也，臣之愿也。淫刑以逞，谁则无罪，臣闻命矣。"（《左传》僖公二十三年）在《左传》中可看到许多家臣为效忠主人而死的事例。

还有一种看法，认为不进行血族报复为忠，晋臾骈说："吾闻前志有之曰：'敌惠敌怨，不在后嗣'，忠之道也。"（《左传》文公六年）这种说法别具一格，颇为开通，对当时的血族复仇是一种批评。

关于孝，大体仍因循传统的观念，如："违命不孝。"（《左传》闵公二年）"守情说父，孝也。"（《国语·晋语二》）孝又是政治："孝而安民。"（《左传》闵公二年）

关于仁　甲骨、金文、《尚书·周书》中均没有"仁"字。仁的概念大约起于西周后期。《说文》："仁，亲也，从人二。"孟子说："仁也者，人也。""仁，人心也。"据此，有人说，仁即人学，是研究人的。这样说法太笼统。从《左传》《国语》等看，仁是说明人的关系的一个新观念，其中主要为政治关系和伦理关系。

人们对仁的看法，可以说是五花八门。粗略分类有如下种种：

1．遵礼为仁。一些人认为，仁与礼是一件事的两个方面，礼是社会秩序的规定，仁是对礼的追求和顺从。孔子在评价楚灵王闻《祈招》诗而不能自我克制，最后被人杀死时，引用了一句成语："古也有《志》：'克己复礼，仁也。'"（《左传》昭公十二年）把礼作为仁的客观标志是当时较为流行的观点。赵文子建造宫室，超过了礼的规定被视为是不仁。（参见《国语·晋语八》）礼的中心是"亲亲"，因此亲亲为仁："为仁者，爱亲之谓仁。"（《国语·晋语一》）

2．遵君命、利公室为仁。晋献公宠丽姬，丽姬要害太子申生。申生之臣建议申生出亡。申生认为这是君主的主意，只能顺从。他说："吾闻之，'仁不怨君，智不重困，勇不逃死'。"如果我要逃亡，"去而罪释，必归于君，是怨君也。章父之恶，取笑诸侯，吾谁乡而入？"（《国语·晋语二》）于是申生坐而待毙。晋张老对晋悼公说，魏绛这个人很好，"其仁可以利公室而不忘"（《国语·晋语七》）。当时君主与公基本是一回事。在这种仁的观念中表现了臣对君主的忠和绝对服从。在君主面前，一切人没有任何独立价值。

3．利国、利众、保民为仁。《国语·晋语》说："为国者，利国之谓仁。"国家之利高于个人之利，两者发生矛盾，只要于国有利，可以弃亲，故"长民者无亲，众以为亲。苟利众而百姓和，岂能惮君"（《国语·晋语一》）？只要有利于民，任何其他的事，都不必顾忌，包括君主在内。《周语中》又说："夫义，所以生利也；祥，所以事神也；仁，所以保民也。……不仁则民不至。"这种说法，与忠于君之说可谓针锋相对，以对民是否有利作为标准，仁是利民政策的指导原则。

4．能让国为仁。"宋公疾，太子兹父固请曰：'目夷长且仁，君其

立之。’公命子鱼。子鱼辞曰：‘能以国让，仁孰大焉？臣不及也。’”（《左传》僖公八年）目夷（子鱼）为兹父的庶兄，双方都把仁置于君位之上，尚贤重于传亲。

5．杀无道，立有道为仁。有一种观点认为，如果君主的政治不利于“国”，不利于统治的稳定即属不仁。不仁就失去了为君的资格。由此得出的结论，杀无道立有道是合乎逻辑。晋惠公被秦俘，秦大夫合议是杀了他、驱逐他还是让他回去，这三条究竟哪条有利。子絷主张杀，公孙枝认为杀了影响不好，子絷辩驳道：“吾岂将徒杀之？吾将以公子重耳代之。晋君之无道莫不闻，公子重耳之仁莫不知。战胜大国，武也。杀无道而立有道，仁也。”公孙枝从亲亲观点出发，认为这样不妥：“杀其弟而立其兄，兄德我而忘其亲，不可谓仁。”（《国语·晋语三》）子絷与公孙枝对仁各有不同的理解。公孙枝强调亲亲，子絷强调有道。很明显，子絷把道和仁置于君主个人之上是进步的。

6．爱人为仁。周单襄公：“爱人能仁，利制能义。”（《国语·周语下》）“爱人”的提出是对亲亲的否定，是统治者争取民众在道德观念上的表现。

7．德、正、直三者俱备为仁。晋韩献子曰：“恤民为德，正直为正，正曲为直，参（三）和为仁。”（《左传》襄公七年）恤民指政策，正讲心性、人品，直是敢于纠正他人之非。这三者结合起来才可以叫“仁”。韩献子所说的仁可谓高标准的了，把个人的品行和政策统为一体。

8．守志不变为仁。晋杜原款说：“杀身以成志，仁也。”（《国语·晋语二》）从杜原款具体论述看，他说的志是守旧的。但不能说守仁都意味着守旧。杜原款的理论旨在说明“志”不可夺，死而后已，信仰、志气高于生命。

9．功利为仁。鲁国曾发生一件奇事，一只海鸟止于鲁东门之外三日。臧文仲要举行祭祀，展禽不赞成，认为不合国典。他说："夫仁者讲功……无功而祀之，非仁也。"（《国语·鲁语上》）展禽认为只能祭祀有功者，不能因奇而祭；不讲功利而称仁，仁就失去了客观标准。这种功利观点棠君尚也讲过："度功而行，仁也。"（《左传》昭公二十年）功利就是仁，这种看法最为实际。

关于仁还有其他说法，不一一列举。对仁的不同理解，说明了随着人们的立场、观点的不同，对同一个概念可以赋予它不同含义。其中有进步的，也有保守的，需要具体分析。从那个时代看，以仁讲功利、爱人、批评君主无道等，是具有进步意义的。

六、华夷之论

中国历史上民族矛盾常常是政治中的一大问题。西周末年，戎狄之族对周的威胁越来越大，最后以犬戎为主灭了西周，这对华夏族是个极大的打击，以至有"南夷与北夷交，中国不绝若线"之说。民族矛盾激化，促使华夷之别的理论发展起来。

在周穆王时，祭公谋父对犬戎的看法还比较实际，他认为周是在犬戎群中发迹的，还讲到犬戎性情纯朴。（参见《国语·周语》）可是到了春秋，对夷狄多持鄙薄之论。

一种意见认为，华夷种族不同，先天有优劣之分。

周富辰提出，中原之国的争斗是兄弟之争，与戎狄是内外之争。他引诗："兄弟阋于内，外御其侮"，反对同戎狄联合，反对华夏与戎狄通婚，根本不把戎狄看作人，称戎狄"豺狼之德也"（《国语·周语中》）。晋士

季认为华夏与戎狄不通礼，不能以礼相待。他也认为戎狄“其血气不治，若禽兽焉”（《国语·周语中》）。晋魏绛也骂戎为“禽兽”（《左传》襄公四年）。这些都是大华夏主义，悖于事实。

另一种看法，把四夷说成是历史上被淘汰的罪人的后裔。

内史过说，戎狄最早与华夏本是一家，但他们的祖先不遵守礼义，被处罚流放到边远地带，其后代便形成狄、蛮之族。由于是刀墨之民的后代，生性不好，所以至今也不善良。（参见《国语·周语上》）

第三种观点认为，华夏与戎狄原本是同族同姓，因地域不同和文化生活习性的差异而形成不同的族。

当时有些戎族的姓与中原诸国的姓相同，如姜戎自称四岳之后，与中原齐、许、吕、申同姓。晋惠公也认为诸戎为“四岳之裔胄也”（《左传》襄公十四年）。晋献公所娶犬戎狄姬与骊戎骊姬与周同姓。《郑语》中所说的鲜虞，在春秋为白狄，也为姬姓，由于生活方式、文化语言不同而分为不同的族。正如姜戎氏所说：“诸戎饮食、衣服，不与华同，贽币不通，言语不达。”（《左传》襄公十四年）基于上述观点，一些人认为戎狄与华族可以相互转化。平王东迁时，辛有到伊川，见被发而祭于野者，遂说道：“不及百年，此其戎乎！其礼先亡矣。”（《左传》僖公二十二年）

上述不同看法，第三种看法较为实际，也较为平等。第一、第二种则是大华夏主义。当然也应看到另一面，在当时条件下区分华夷，对发展华夏文化是有一定积极意义的。

第二节　几个代表人物的政治思想

一、管仲的修旧与改良思想

管仲，又称管夷吾、管敬仲。《史记·管晏列传》载为颍上人。《索引》云，颍上为汉之颍阳、颍临，即今河南许昌西，春秋属郑。管仲当是郑人。《史记》说管仲青年时期曾与鲍叔一同经商。《战国策·秦策五》载："管仲，其鄙人之贾人也。"后来管仲与鲍叔来到齐。鲍叔投在公子小白门下。管仲投在公子纠门下。齐襄公死后，公子争立，公子小白即位，是为齐桓公。管仲随同公子纠逃亡在鲁，经鲍叔推荐，齐桓公接纳管仲，委以相任，佐助桓公成就霸业，成为历史上著名政治家。《左传》记载管仲与桓公同死于鲁僖公十七年，即公元前643年[(1)]。管仲与桓公的政治相始终，在政治舞台上活动有四十多年。

管仲的事迹和言论主要记录在《左传》《国语·齐语》中。《管子》一书为战国人所作，不可视为管仲本人的作品。《齐语》记载管仲如下一段话集中表现了他的政治思想："修旧法，择其善者而业用之；遂滋民，与无财，而敬百姓，则国安矣。"业，韦注："犹创也。"这句话主要包括如下三方面的思想：对旧法不是简单革除或废弃，而是择其善者并创造性地加以运用；对民，主要解决他们的生计问题；对百姓即贵族，则要尊重依靠。具体而论，管仲的政治思想与措施，有如下几个方面：

四民分居定业论　这是管仲处理社会各阶层关系的基本主张。四民即士、农、工、商。这四种人原来的界限比较严格。随着社会的发展，情况开始发生变化。一些士不得不从事于农事，战争的需要也须从农中抽兵。工商的地位也在发生变化，工人比较集中，反抗斗争很突出；一

些大商人社会地位也在上升，金玉其车，结交公侯。上述情况发展下去会引起整个社会关系的变化。面对这种情况，管仲比较保守。他反对四民混合交换，他认为：“四民者，勿使杂处，杂处则其言哤，其事易。”（《国语·齐语》）针对“杂”的情况，他提出“分居定业”，不准士、农、工、商混杂，要各自“群萃而州处”。韦注：“萃，集也；州，聚也。”具体办法是：“处工就官府；处商就市井；处农就田野。”关于士，他只说“使就闲燕”，没有指明处所，因为当时的士一般都居国中。闲燕，清静也，意思是指士不得干别的，专门从事士的活动。根据“分居定业”的精神，“工之子恒为工”，“商之子恒为商”，“农之子恒为农”。各守其业，不得交流。“秀民”可以上升为士，但必须经“有司”选定。

这种“分居定业”不是靠经济手段，而是靠权力与行政强力手段使之就范。他提出要用严格的行政制度把四民分开，用户籍法严格控制，如“制国以为二十一乡”，其中“工商之乡六”，“士乡十五”。农处田野，规定“三十家为邑”，“十邑为卒”，“十卒为乡”，“三乡为县”，“十县为属”，整个齐国分为“五属”（《国语·齐语》）。这套制度是否实行了呢？从《左传》看不能证明。

管仲认为分居定业的好处在于：“其心安焉，不见异物而迁焉。”各自从事自己的职业，“相语以事，相示以巧，相陈以功”，可以提高技能、技术和效率。耳濡目染，便于继承经验，传宗接代：“父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能。”（《国语·齐语》）

管仲的出发点是怕“杂”，因“杂”议会引起思想活跃，即“言哤”。“杂”和“言哤”又会引起“事易”，使统治秩序受到威胁。从当时的情势看，这种做法不能说是进步的。当时的历史需要的正是“杂”“言哤”“事易”，只有如此才能分解旧的经济体系和政治秩序。

在征收贡物上，管仲提出相地而衰征。这是使鄙野农民定居专业的经济措施。所谓相地而衰征，就是分别土地的好坏上下，根据土地的不同情况征税。他说："陆（高平曰陆）、阜（大陆曰阜）、陵（大阜曰陵）、墐（沟上之道也）、井（九夫为井，井间有沟）、田（谷地曰田）、畴（麻地曰畴）均（平也），则民不憾。"相地而衰征是为了使"民不移"。征收赋税，虽然是国家强力的直接剥夺，但它考虑到的自然条件对产品多少有直接影响，以求把自然条件带来的益处收归国家，使劳动者在好地与坏地的收益上大体相同，从而使民安居。

在经济上管仲还重申和提出"山泽各致其时"，"牺牲不略"，"无夺民时"等主张。古人很注意山泽时禁，这里包含着对自然资源的保护和合理使用。"无夺民时"是保护农耕正常进行的必要条件，当时违反农时的现象很普遍，管仲主张加以节制，以适应农业生产规律。"牺牲不略"对祭祀乱杀乱宰是个限制，有利于牲畜的成长。

强化军士组织　这点在管子政治主张中占有特别重要的地位。当时是战争横起的时代，士中的大部分历来以军职为业，但从西周后期开始有些松弛。管仲主张把士重新组织起来，专事军事。国中之士分为十五乡，十五乡的行政与军事编制相结合。行政组织为："五家为轨，轨为之长；十轨为里，里有司；四里为连，连为之长；十连为乡，乡有良人焉。"军事与行政相结合："五家为轨，故五人为伍，轨长帅之；十轨为里，故五十人为小戎（戎车一乘），里有司帅之；四里为连，故二百人为卒，连长帅之；十连为乡，故二千人为旅，乡良人帅之；五乡一帅，故万人为一军，五乡之帅帅之。"五乡为一军，齐分三军，齐侯率中军，国、高二氏各率一军。由士乡之士组成的士卒，专门从事军事训练和作战。一伍为一个战斗组，祸福与共，"居同乐，行同和，死同哀"。行政与军事结合叫做"夫军令则寄诸内政矣"（《国语·齐语》）。为了增加武

备、武器，实行以武器赎罪。根据罪大小，赎以犀甲、戟、（缀革有文如缋）盾、金（恶金、美金）、矢等。于是齐国“甲兵大足”。

在行政上，管仲主张用威治民，要使每个“民”都畏惧权威，绝不可让民随心所欲。在他看来“畏威如疾”之民是最好的“民”，“从怀如流”之民是最坏的“民”。民只有“畏威如疾”，国家才能治理好。他还提出：“式权以相应，比缀以度，竱本肇末，劝之以赏赐，纠之以刑罚，班序颠毛，以为民纪统。”（《国语·齐语》）治政用民要均平相当。以法度为标准衡量民众。本要正，以本正末，用赏赐以资鼓励，用刑罚纠正偏颇，使老少有序。这些即是治民的纪纲。君主要掌握六柄，即生、杀、贫、富、贵、贱。六柄要慎用，不可任意而为。后来的法家之所以祖述管仲，与上述思想有密切关系。

尊王攘夷　这是管子处理华夏与夷狄之间矛盾的一个基本主张。西周被犬戎灭掉之后，南夷、北狄横行中原。当时群龙无首，桓公立志“从事于诸侯”（《国语·齐语》）。为此而建议内修军政，外尊王室，联合诸侯，存亡救绝，共同攘夷。管仲的主张在当时很切合实际。桓公实行了以上建议，挽救了华夏的危机，成就了桓公的霸业。

管仲的功业和思想对中国后来的政治有很大的影响，既为法家所宗，又为儒家称道。其他派别也都承认他是一位功勋卓著的名相，从而成为历史上宰相楷模之一。

二、晏婴的社稷重于君主说与“和同”论

晏婴（？—前500年左右）又称晏平仲，是齐国的著名政治家，历经灵公、庄公、景公三朝。这三朝是齐国大夫之家大争斗的时期，也是大夫与公室争高下之时。齐灵公时夺嫡立庶，立高厚为太子。灵公死，

崔杼迎被废太子光，是为庄公，杀高厚，于是崔氏专权。庄公立六年，又被崔杼杀死，庄公异母弟杵臼为景公。崔杼为右相，庆封为左相。不久崔、庆又争锋，庆封杀崔杼，尽灭崔氏，庆封专权。景公三年，陈、鲍、高、栾四氏联合灭庆氏。景公十六年（前532年），陈、鲍又灭高、栾二氏。晏婴身处动乱之中，有权不专，有富不过，虽遭时乱，却善于周旋，寻隙而立，危而不亡。孔子说他“善与人交，久而敬之”（《论语·公冶长》）。晏子的政治思想没有冲破藩篱，但有些观点犹如出墙红杏，令人赞许。

当时齐公室已衰，陈氏正兴，众多的民归于陈氏。齐景公问晏婴怎么办，他认为只有实行“礼”才可以制止陈氏的壮大。晏子把“礼”说成“与天地并生”的超人类历史的圣物。晏子所说礼的基本内容为：“君令、臣共（恭），父慈、子孝，兄爱、弟敬，夫和、妻柔，姑慈、妇听。”又说：“在礼，家施不及国，民不迁，农不移，工贾不变，士不滥，官不滔，大夫不收公利。”（《左传》昭公二十六年）晏子企图用这种礼遏制田氏的发展。当时社会经济的变动，使阶级关系、阶层组成发生了重大变化，唯有适应这种形势，才能获胜，逆之者不可能有任何成效。晏子主张强化陈旧的礼，说明他没有冲破传统的藩篱，不过晏子如下一些思想又值得珍重。

在君臣关系上，晏子一方面强调“君令臣共”“君令而不违，臣共而不贰”，另一方面，又不走盲目殉主的老路，提出社稷重于君主说。公元前548年，崔杼杀齐庄公。在这个问题上表现了三种人不同的态度。崔杼及其家臣，根本不把君主放在眼里，当崔杼家臣要杀庄公时，庄公求饶、求盟、求自杀，崔杼的家臣置之不理。他们说，我们只知道执行崔杼的命令，别无可言。终于杀死了庄公。忠于庄公的嬖幸有的战死，有的自殉，如祝佗父奉庄公命到高唐祭祖回来，听说崔杼杀死庄公，命

服未脱便到崔氏家门外自杀殉主。晏子在这场斗争中作了特殊的表演，他立在崔氏门外，既不与崔氏战，也不殉主，又不回家。家臣不解其意，提出疑问。此时，他发表了一番议论："君民者，岂以陵民？社稷是主。臣君者，岂为其口实（俸禄），社稷是养。故君为社稷死，则死之；为社稷亡，则亡之；若为己死而为己亡，非其私昵，谁敢任之？"（《左传》襄公二十五年）这段议论有两点突破性的新思想：第一、他把君主和社稷分开，君主不应只是凌驾于人上的权威和至高无上的统治者，而应是社稷之主。社稷即国家，是整个统治阶级的代表机关。这种区分非常重要，指出社稷高于君主个人。第二、臣要为社稷尽忠，而不是君主个人的仆人。如果君主为社稷而死，臣应尽忠，殉主与殉国是统一的；如君主为个人私事而死，臣子没有殉死的义务，只有嬖幸才应这样做。庄公因淫乱被杀，故晏子不殉死，只是抱尸痛哭一场了事。

晏子在君臣关系上最为著名的论点是和同论。公元前522年，景公打猎之后同晏子有一段对话。景公说："唯据（梁丘据，又称子犹，景公嬖大夫）与我和夫。"晏子说，据只能说是"同"，不能说是"和"。景公问"和"与"同"的差别在哪里？晏子说，"和"与"同"有原则的区别。什么是"和"呢？犹如厨师用水、火、醯、醢、盐、梅做鱼肉羹一样，要把握住火候和各种佐料的数量。"齐之以味，济其不及，以泄其过"，才能味美可口。又如作乐一样，有各式各样的乐器，五声、六律、七音要配合好，"清浊、小大、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也"，这样才优雅悦耳。君臣的关系也应如调羹作乐一样，同样需要互相协调、补充。"君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可；君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。"（《左传》昭公二十年）晏子所谓的"和"有三个特点：第一，"和"是以对立、差异为前提，"和"不是单一事物，或同质之物；第二，一个事物很难是完备的，总有它的片面性、局限性，"可"中有"否"，"否"中

有“可”；第三，“和”是一个对立物或差异物的互相补充与协调。

“同”与“和”则不一样，无差别叫“同”。表现在君臣关系便是一味顺从，例如“君所谓可，据亦曰可。君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是”（《左传》昭公二十年）。

晏子的和同说论证了君主不可能无错，不应君主一人说了算；臣不能以顺为上，应以补充君主不足为己任。这种观点无疑具有民主的因素，发展了伯阳甫的和同说。

晏子对民背公室流归田氏投以了悲哀的眼光。但他在分析事情的发生原因时却采取了现实主义的态度。他认为出现这种情况的关键在于一个“利”字。公室刻剥无尽，“民参其力，二入于公，而衣食其一。公聚朽蠹，而三老冻馁。国之诸市，屦贱踊贵”。相形之下，陈氏“以家量贷，而以公量收之（按，家量大于公量）。山木如市，弗加于山。鱼盐蜃蛤，弗加于海”。“民人痛疾”之时，陈氏“燠休之”，“爱之如父母”。因此，民“归之如流水”是很自然的。“欲无获民，将焉辟之？”（《左传》昭公三年）

晏子对“利”的看法具有两重性，一方面认为，“夫民生厚而用利”，而且不加掩饰地宣布他本人也喜欢“富”有（《左传》襄公二十八年）；另一方面又认为：“凡有血气，皆有争心，故利不可强，思义为愈。”（《左传》昭公十年）在他看来，财聚必招祸，利多必灭亡。上述看法正是时代矛盾的产物。春秋以前财产的所有权是多级所有，最高所有权属天子或国君，但此时卿大夫势力壮大，要求对财产有更多的支配权。后者虽然是增长的趋势，但常受到前者的制约，加之同级互相竞争，聚多者常常走向垮台。齐庆氏被灭亡之后，齐君赏晏子邶殿之邑六十，晏子不受。子

尾说："富，人之所欲也，何独弗欲？"晏子回答道："庆氏之邑足欲，故亡。吾邑不足欲也，益之以邶殿，乃足欲。足欲，亡无日矣。在外，不得宰吾一邑。不受邶殿，非恶富也，恐失富也。"很清楚，在尖锐的斗争中要求得立身之地，保持住富，就不要冒尖。他认为如布之有幅，财富同样要有个限制，这叫"幅利"。所以他说："利过则为败，吾不敢贪多，所谓幅也。"（《左传》襄公二十八年）

晏子的思想在当时和以后有过广泛的影响，不少人称引过他的言行。有人托他之名写了《晏子春秋》。

三、子产的立法救世思想

子产又名公孙侨、子美、侨，谥公孙成子。生年不可考，死于前522年。前554年立为卿，前543年为郑执政，一直到死。在郑作为主要政治人物有二十多年。子产是著名的政治家、思想家和哲学家，在当时负有盛名，楚国名臣椒举评子产为"诸侯之良也"（《左传》昭公四年）。

郑原在陕西宗周畿内，平王东迁时，郑桓公是主要辅佐，一同东迁，占据了虢、郐一部分土地，另又占领邬、弊等八邑，处于成周之东，前颍、后河、右洛、左济之地。东周初年，王室大权主要由郑操纵，王室稳定后摆脱了郑的控制。其后，齐、晋、楚强盛起来，从公元前7世纪到前546年楚、晋弭兵，在这一百年间，几个强国为争霸，几乎接连不断地交战。郑处于楚、晋之间，为必争之地。郑为了求得生存，对楚、晋采取了首鼠两端的政策。郑国内部的氏族势力很大，多次闹乱，子产的父亲子国就死于氏族内乱。当子皮授政子产时，子产说："国小而逼，族大宠多，不可为也。"（《左传》襄公三十年）非常准确地说明了郑国的形势。子产由于子皮的支持才接受了执政之职。子产执政

之后的政治措施与思想主要围绕如何解决“国小而逼，族大宠多”的问题而展开。基本路线是以礼节之。

子产认为礼是统领天地万物之纲。“礼，天之经也，地之义也，民之行也。”礼是天、地、民的总规律。在天、地、民三者之间，民要遵从天地，“天地之经，而民实则之”。又说：“则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五气，章为五声，淫则婚乱，民失其性。”（《左传》昭公二十五年）礼的基本原则有以下几点：

第一，祭祀时，供品要合五味，器用服饰合五色，音乐合五声；

第二，君臣、上下、夫妇、父子、兄弟、姊妹、甥舅、婚媾、姻娅等总体关系应如同地天之分和众星共辰一样；

第三，政事、庸力、行务要遵从四时的规律；

第四，刑罚、威狱要如同雷电，使民畏忌；

第五，温慈、惠和应如同天育万物生长那样；

第六，民承六气而有好、恶、喜、怒、哀、乐六情，这六情要用礼节之；

第七，喜生于好，怒生于恶。人好生而恶死，因此要“审行信令，祸福赏罚，以制死生”。

礼是总规律和人类活动的基本规范，与之相应的总政策是：“畏君之威，听其政，尊其贵，事其长，养其亲。”（《左传》昭公元年）这五点构成了子产治国的根本原则。根据这些原则，子产还提了许多具体政策。

首先，治国要有明确的依靠对象。他引《郑书》中的一句话："安定国家，必大焉先。"他执政后采取了"安大"措施。例如，用邑赂望族伯石，以争取伯石归心。大夫丰卷被逐奔晋，他保留丰卷的邑入，等待丰卷回来（见《左传》襄公三十年）。子孔伯有被杀，子产立其子公孙泄和良止以"抚之"（见《左传》昭公七年）。在子产当政期间，由于子产的"安大"政策，显贵受到保护，所以没有发生大的内乱。

"安众"是他的另一项政策。前563年子孔当政，颁布了一道命令，要求群卿大夫及有司严格"以位序，听政辞"，即各守其职，听政令，不得参加朝政。大夫、诸司群起反对，拒不执行。子孔要杀抗上者，子产劝子孔把"载书"（即载命令之书）烧掉，子孔不采纳，并说："为书以定国，众怒而焚之，是众为政也，国不亦难乎？"子产回答道："众怒难犯，专欲难成，合二难以安国，危之道也。不如焚书以安众，子得所欲，众亦得安，不亦可乎？专欲无成，犯众兴祸，子必从之。"（《左传》襄公十年）子产的"安众"指的是贵族卿大夫。在"专欲""犯众"与"众怒"之间，他采取的是调和之道，使双方都让一步，以息事宁人。

政治上另一项主张是开放言路，即所谓的"小决使道"。郑国有"乡校"，卿大夫常去乡校谈论政治，评论执政的得失。然明主张毁掉乡校，以杜众人之口，子产不赞成，他说："夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之。其所恶者，吾则改之。是我师也。若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽（畏惧）止。然犹防川，大决所犯，伤人必多，吾不克救也。不如小决使道（通），不如吾闻而药之也。"这里讲的虽是贵族们的民主，但对待这样的民主也有两种不同的态度，子产主张让大家议论，从中吸取有益的意见，以补政弊。他懂得小决使导，放放气，可免决川大祸。相形之下，然明就显得十分浅薄了。孔子对此事评论道："以是观之，人谓子产不仁，吾不

信也。”（《左传》襄公三十一年）从这件事可看出子产政治家的风度和民主作风。

子产特别注重解决实际问题。为了“救世”，他敢于采取强有力的措施。他任执政的第一年（即前543年）便规定：“都鄙有章，上下有服，田有封洫，庐井有伍。”“都鄙有章”目的在于使城乡各有区别；“上下有服”指规定贵贱有不同的衣冠服饰；“田有封洫”，封，田界，洫，沟洫，即划分土地界限；“庐井有伍”，庐井指邑，伍即实行五家为伍之制，建立严密的户籍制度。推行这项制度的开始，遭到一些卿大夫的反对，扬言要杀子产，实行三年后反而受到称赞：“我有子弟，子产诲之，我有田畴，子产殖之，子产而死，谁其嗣之？”（《左传》襄公三十年）通过这项制度，承认了卿大夫世族之家对土地田邑的占有，另一方面又使他们之间各守自己的一份，保持了相互间的平衡与稳定，一时避免了争夺。公元前538年又“作丘赋”。关于“丘”有多种解释，从本文看，“丘赋”与国人关系较大。开始遭到国人的反对。从浑罕（子宽）所论，丘赋增加了负担。子产则认为只要有利于国家就应实行，并表示“为善者不改其度”，生死置之度外。实行丘赋加强了郑国的武备。公元前536年又铸刑书。关于刑书的内容已不可考。从叔向写给子产的信中可看出，刑书打破了传统，“民知有辟（法），则不忌于上”，叔向认为铸刑书是“乱世”。子产复信叔向，坚信自己铸刑书不是乱世，而是为了“救世”。子产的救世论是正确的，适应了时代的需要。

对于德刑关系的处理，子产主张宽、猛结合，以猛为主的方针。子产临死之前对子大叔说：“我死，子必为政。唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉。水懦弱，民狎而玩之，则多死焉。故宽难。”（《左传》昭公二十年）

在用人问题上，子产主张择能而使之。子产善用人之长，而不求其短（参见《左传》襄公三十一年）。例如，冯简子能断大事，公孙挥善外交，子大叔斯文仔细，裨谌（臣）能谋。正如孔子说的：郑国“为命，裨谌草创之，世叔（游吉，子大叔）讨论之，行人子羽（公孙挥）修饰之，东里子产润色之”（《论语·宪问》）。由于子产实行集体决断，因此郑国“鲜有败事”。

在与邻国的关系上，主要是对待南北二霸，子产采取了以礼为旗号，强辩慎行，卑中有亢，亢中示卑，鼠首两端，唯利是图的方针。依靠这一办法，在他执政二十多年里，没有发生重大外来之灾。当然，这同楚、晋当时弭兵也有重大关系。

还有一点应提出来的，子产对商人采取了自由政策，不多加干涉和限制，“非官府之守器”，均可自由贸易（《左传》昭公十六年）。价格也由市场供求自由决定，政府采取“市不豫价”的政策。保护商人是郑国的传统政策，子产执行得更坚决。这种政策是进步的。

总之，子产是位小心谨慎，承认现实，又不向前迈大步的政治家。他总是先思虑而后行，行不越思，正如他自己说的，“政如农功，日夜思之，思其始而成其终。朝夕而行之，行无越思，如农之有畔，其过鲜矣。”（《左传》襄公二十五年）子产守成多于进取，和上而压下。他维持了郑国的局面，却没有使郑国强盛。他死后，郑走向衰败。

四、叔向反对变法的守旧思想

叔向即羊舌肸。晋武公之孙突封为羊舌（地名）大夫，并因封邑为氏。叔向为突之孙。叔向的生卒年不详，公元前562年（《左传》襄公十一年）为晋使，公元前527年（《左传》昭公十五年）以后，不见史载。公元前

514年（《左传》昭公二十八年）其子被杀，羊舌氏灭。叔向应死于前527—前514年之间。《说苑·敬慎》说叔向活到八十岁。叔向为晋的外交家，又为晋平公傅，地位很高。叔向本人没有什么重大的政治活动，因他从事外交，遇事多发表议论，并以知“礼”著称。从一些片段看，他是保守人物的代表，他写给子产反对铸刑书的信表现得最为明显。另外对子产的“作封洫”“立谤政”“制参辟”统统反对。他认为所铸刑书不能“靖民”，只能引起民乱。叔向坚守“议事以制，不为刑辟”的陈旧的制度。所谓“议事以制，不为刑辟”，完全凭长官意志处理。长官意志即是刑，即是法。叔向认为即使如此，仍“惧民之有争心”，于是又辅之以“义”“政”“礼”“信”“仁”“禄位”“严断刑罚”等。叔向反对新成文法，主张按传统的习惯法断案是落后的、保守的。从历史的发展过程看，一般地说，成文法比习惯法是一种进步。习惯法不是理性的产物，包含的荒谬比成文法更多，而叔向的看法正相反，他认为“国将亡，必多制”。他反对各种新“制”，主张以“礼”和“威”治国。礼的主旨是“等”，“讲礼于等”（《左传》昭公十三年）。光有礼还不行，还需要辅之以威。

叔向虽保守但并非浑浑噩噩之辈。他不赞成革新，但又不是对一切旧事物简单地肯定，他常用美化的先王批评污浊的现实。可是在他的“先王”形象中又没有切实可行的新东西。就他个人的人品而论，既不贪也不狠，也不太奸诈。他敢于把自己的观点直接亮出来，以至季札都奉劝他要少讲话：“吾子好直，必思自免于难。”（《左传》襄公二十九年）可是他依然我行我素。叔向是人品正直、思想保守的典型代表。

五、范蠡的持盈、定倾、节事论

范蠡，生卒年已不可考，他是春秋末年辅佐越王勾践灭吴的主要谋臣。《国语》中的《越语》主要记录了范蠡的言论。

范蠡认为，要治理国家最重要的是把握住三件事：“持盈”“定倾”“节事”。“持盈”是说国家强盛时要设法保持住强盛。“定倾”是说国家遇到危险要善于转危为安。“节事”是说在平时要处理好政事。这三者互相联系，又互相转化。范蠡认为持盈的妙诀是顺从天道，“持盈者与天”。“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。”圣人就应像天道一样，不骄傲，不伐功，不自满。定倾的关键在于“与人”，即顺从人道。节事则要“与地”，顺从“地道”。

这三点是总的原则，具体运用要结合敌我实际情况选择要点。这三点给人以观察问题的思路和方法，在实行时要结合具体情况灵活运用。例如越王勾践急于攻吴，征询范蠡的意见，他用这几条原则分析了越吴情况。他对勾践说，就越国内部情况看，还不具备用兵的条件，如急于用兵，犯了“未盈而溢，未盛而骄，不劳而矜其功”的错误，违犯天道。从吴国情况看，吴国还处于盛势，内部又无机可乘。特别是打仗这种事，不是好玩的，“勇者，逆德也；兵者，凶器也；争者，事之末也”。自己没有充分积德，又先发动战争，是违犯人道。在三不利的情况下用兵，必将招致失败。勾践不听，结果被吴打败。这时勾践又想起了范蠡，请他出谋划策，范蠡仍然是这三条。勾践问“与人奈何”？范蠡根据当时吴越对比情况，提出以“卑”事吴，“柔而不屈”。勾践听了范蠡的话，以隶之身事吴三年，得到吴王的宽容，释放回国。勾践回国之后问如何“节事”，范蠡说，地生万物，有其自然规律，无论物之美恶，各得其宜，皆有用于人，要遵循这一规律，不可违反，“时不至，不可强生；事不究，不可强成”。要像顺乎自然一样，权衡天下之势，善于抓住时机采取措施。“待其来者而正之，因时之所宜而定之。”要与人民同甘苦，“同男女之功，除民之害，以避天殃”。要亲自参加耕织劳动，率民耕耘，不违反农时，“百姓之事，时节三乐，不乱民功，不逆天时，五谷睦熟，民乃蕃滋”。要开田野，实府库，使君臣各得其所宜。事事

谨慎，不要旷时废业，人为造成祸乱。要耐心等待时机，天时一定有变化，人事一定有隙可乘，即“时将有反，事将有间”。如果天时没有变化，人事无隙可乘，切不可轻举妄动。在此期间利用时机进行“抚民保教”，以待时机之来临。

经过四年的生聚教训，越国强盛起来。勾践接连几次要用兵攻吴，范蠡又用“天道”“人事”去分析吴国情况，或因天道不备，或因人事无隙可乘，被范蠡劝阻。有一次勾践非常愤懑地谴责范蠡欺骗了他。范蠡胸有成竹地进一步讲了“人事必将与天地相参，然后乃可以成功”的道理。针对吴、越的具体情况，建议勾践进一步采取外柔内刚，外骄内慎，外荒内节的策略，以麻痹吴国，使吴王夫差完全解除戒备，并促使吴王更加骄横、放肆、拒谏、饰非。勾践又一次听了范蠡的劝告，待到吴王众叛亲离之时，兴兵一下子灭掉了吴国。

范蠡提出的持盈、定倾、节事三项原则是对政治思想史的一大贡献。从吴、越历史的变化看，定倾固然难，持盈更难。而节事则是持盈、定倾的基础。

范蠡是一位善于观察事态变化的人物，冷静胜于情感。勾践胜利之后提议把一半土地分封给他，范蠡拒绝不受。在长期接触中，他认识到勾践这个人“可与同患，难与处安”。范蠡还告诫大夫种如下道理：“蜚鸟尽，良弓藏，狡兔死，走狗烹”，劝大夫种引退，另找出路。大夫种不相信，终于引起勾践的怀疑，最后被赐死。范蠡却逃之夭夭，另谋出路去经商，成了巨富。从范蠡的经历可以看到，政治的才智是与权谋、诡诈、猜忌结合在一起的。

第三节　《洪范》的政治思想

关于《洪范》的制作年代，有种种不同说法，一些人认为是周初的作品，多数人则认为属战国之作，其中又分为初期说、中期说、末期说。《左传》有三处引周书之处，与《洪范》文相同（见《左传》襄公三年、《左传》文公五年、《左传》成公六年）。《墨子·兼爱下》也引过《洪范》文，不过墨子称《周诗》。据孙诒让考证，古人常常书、诗不分。如果《墨子》之文所引为《洪范》文，那么《洪范》的制作应在战国之前。从《左传》引证的情况看，《洪范》在春秋中叶以前当已流行。所以我们把它放在春秋时期来叙述。

《洪范》在战国时为很多人所重视。《荀子·修身》《荀子·天论》《韩非子·有度》《吕氏春秋·贵公》均曾引证。汉以后由于《尚书》成为钦定的经典，更为人注重。封建时代研究《洪范》的人不可胜数。朱熹认为："天下之事其大者，大概备于此矣。"（《朱子全书》卷34《尚书二·洪范》）

洪，训为大；范，训为法。洪范，即大法、大纲之意。因为讲了九个方面的事，又称"洪范九畴"。畴者，种类之意。这九畴为："初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福、威用六极。"传说这九条是武王访问箕子时得到的回答。诚如朱熹所言，这九个方面包括了天下大事。但这九条并没有内在逻辑的关系。从政治思想上看，有如下几点值得注意：

文中提出，为政要明察善思，即所谓的"敬用五事"。此点很有价

值。这五事指貌、言、视、听、思。貌，指行为，言、视、听、思指对事情的考察与思考。如能做到办事恭谨，言之有理，观察事物清楚明白，善于听取他人之见，思考又很通达，即所谓“貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿”，那么治理天下就不成问题。在这里，作者强调当政者要亲身明察、善断。

其次，政治要认真处理好八方面的政事，即所说的“农（勉也）用八政”。在八政中，最有意义的是，作者把“食”列为八政之首，其次是“货”，即商业市场与货币。其后才是祭祀与各项国家职能活动。作者虽然没有讲什么道理，但把“食”“货”列在祭祀、军事前边，说明了作者对经济的重视，是值得称道的。后来史书中的“食货志”之名即源于此。

再次，提出了“王道皇极”。皇，大也。极，至高无上。“皇极”即最高的标准或原则。所谓皇极，即：“无偏无颇，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路；无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极！”王道的中心思想，是把握住事情的中心点，不要偏离，不过火，也不要不及。偏、颇、好、恶、党、反、侧，都是违犯王道的，应加以避免和禁绝。为王的还要有一颗父母之心，“作民父母，以为天下王”。

复次，治理的手段要掌握三条：一是“正直”，二是“刚克”，三是“柔克”。所谓“正直”，即守正不阿，按王道精神处理事物。“刚克”与“柔克”是“正直”的两翼和补充。“刚”用来对付叛逆者，“柔”用于顺民。

另外，文中所说的天人感应，也是一种政治观念。作者认为，天对人事有征兆，即雨、旸（晴）、燠（暖）、寒、风。如果当政者按照王道“九畴”“五事”处理事情，就会风调雨顺，这叫“休征”。反之，就会发

生咎征，风雨不时，寒暖不宜。天人感应依人之权力大小而不同。天子不好，会影响整个年经；卿士不好会影响月季，官吏能影响几天乃至旬日。从哲学上看，这种天人感应或天谴论是一种谬误，在政治理论上也是荒谬的。但从历史进度中来考察，它还有某种历史的合理性。其中有两点值得注意：其一是在君主专制时代，在一般情况下，臣民不能干预或改变君主的行为。上述理论不仅有天神权威与君主权威的统一，而且也有矛盾、冲突，于是人们便企图借助天神的威力对君主有所掣肘。其二，文中指明了权力的大小与造成的危害大小成正比，有一定道理。这种合理性是在极为有限的范围内才有意义，不可估计过高。

---

(1) 关于管仲死年，有数说：

1．《左传》僖公十七年卒，即前643年。

2．《秦本记》秦穆公十二年：“齐管仲、隰朋死。”此年为前648年。

3．《齐世家》谓秦穆俘晋惠公，复归之，这年管仲、隰朋死，此事系年于穆公十五年，则当为前645年。

4．《晋世家》惠公七年“重耳闻管仲死，去翟之齐”，当为前644年。

第四章　百家争鸣与政治理性的发展

一、诸侯异政　诸子异说

如果我们把历史的扉页翻到两千多年前的春秋末至战国时代，一种极为奇伟的景象便会展现在面前：思想理论界犹如峰峦竞相争高，随着一个大师的出现，一种思想便被推向高峰。这个时代究竟有多少思想家？据班固《汉书·艺文志》著录的书目看，诸子之作约近百种。用“百家”形容诸说林立，早在战国已经流行。《庄子·秋水》说公孙龙“困百家之知”，荀子称诸子为“百家之说”；至西汉，司马迁称诸子为“百家之术”。此后遂成习惯，一提到诸子百家，人们自然就想到战国的学海。

“百家”是指思想流派之多。由于阶级、阶层、政治倾向以及思维方式的影响，思想家理所当然要分为不同的流派，因之人们把流派称为“家”，早在战国，便开始了这种分野和分类。墨子著《非儒》，形成儒墨对立；孟子力排杨（朱）、墨、神农之学以及兵家等，使各派的分歧更加明朗化；荀子作《非十二子》，把十二子分成六派；《庄子·天下》也把十几位著名思想家分为六大派别；韩非的《显学》更把儒、墨视为两个最显赫的派别。在上述划分派别的基础上，西汉司马谈写《论六家要旨》，进一步从理论上明确了区分派别的标准。司马谈划分的六家为：阴阳、儒、墨、法、名、道德。班固在司马谈划分的六家之外，又分出纵横、杂、农、小说四家。司马谈、班固的分法为历代学者所接受，一直沿用到今天。

司马谈、班固把诸子划分为流派是对的。而且他们又看到各派并非

铁板一块，而是派中有派。韩非早已指出，孔子死后儒分为八，墨子死后墨分为三。各派之间的争论固然激烈，但派中之派间的争论有时也不亚于大派之间的争论。例如，荀子便把儒家分成“大儒”“雅儒”“小儒”“俗儒”“散儒”“贱儒”“沟瞀儒”等。他认为“俗儒”貌似儒而实际“无异于墨子”，还指斥子思、孟轲为孔门之罪人。

流派之争和派内之争，把无数问题提到了思想家的面前，迫使他们把思维的触角伸到各个领域，上论天，下论地，中论万物、人事，纵论古今。因此，他们的著作大都具有百科全书的性质。以《荀子》为例，全书不过十余万字，但涉及的问题却相当广泛：讨论哲学的有《天论》《解蔽》《正名》《性恶》《非相》等篇；讨论政治学的有《王制》《王霸》《君道》《臣道》《强国》《礼论》《乐论》等篇；讨论经济的有《富国》等篇；讨论教育的有《劝学》《修身》《不苟》等篇；讨论军事的有《议兵》等篇。另外，全书讨论了伦理道德，有些篇还论及了自然科学、史学诸问题。荀子为了论战，是有计划、有目的地进行写作的。每篇有一个主旨，篇名与内容一致。从某种意义上说，荀子是中国古代划分社会学问为不同学科的开创人之一。

百家争鸣促进了人们的认识向某一方面或某一领域的重点进军，每个人掌握知识的百科性又促进了对事物的综合考察与深入分析。百家与百科相激，于是对每个问题都能少者数种，多者十余种，从不同的角度提出看法。

这个思想库是中华民族的文化积累和智慧结晶，是在继承基础上的伟大创造。诸子百家的存在与争鸣，是中华民族文化成熟的标志。在以后长达两千多年的封建社会的历史长河中，各式各样的思想差不多都可以从战国诸子中找到原型或雏形。直到今天，社会科学中的许多问题，或多或少地还可以从诸子中找到相应的命题或思想源头。

为什么这个时期出现了那么多的思想家？这首先需要从那个时代说起。春秋战国是中国历史上一大变动时期。“高岸为谷，深谷为陵”的变化打破了传统的生活和观念。过去的一切该怎么看？需要人们回答。现实该怎样生活？需要人们创造。历史的车轮要向哪里转动？需要人们预测。数不清的问题一齐摆在了人们面前。一句话，社会历史需要重新认识！百家争鸣便是历史变动在认识上的表现。

促成百家争鸣的另一个原因是，各国的政治变革与互相竞争需要理论指导。当时每个诸侯国都面临着如何妥善解决内政与外交这两大课题，都面对着生死存亡的抉择。在复杂的形势面前，任何僵化的传统，如门第、名分等都无济于事，唯一有效的东西便是合乎时宜的谋略和政策。在尖锐的斗争中，实力无疑是基础，然而没有合宜的谋略，优势就可能转为劣势。斗争不仅是物质力的较量，同时也是智力的较量。物质力可以由少数人垄断或控制，智力却是无法垄断的。君主们拥有物力，却不一定具备智力。在相对稳定的形势下，当权者可以把知识置于可有可无的地位。但在多元的、动荡的、竞争的时代，抛掉知识才智就意味着毁掉自己。当时许多统治阶层人物对人才智谋的作用看得很清楚。一次，齐威王与梁惠王会晤。梁惠王问齐威王：有明珠吗？齐威王说，没有。梁惠王诧异地说，我的国小，还有十颗光照数十丈的明珠，齐国那么大怎么能没有呢？齐威王说，我的明珠与你的不一样，我以人才为明珠。由此可见人才在当时的地位和作用。各国争着招揽人才，有的下令求贤，有的重金收买。百家的兴起正是适应了智力竞争。他们中的多数目的也很明确，那就是“干世主”。

形成百家争鸣的再一个原因是，当时政治空隙比较多，知识分子大有用武之地，可以自由驰骋。这并不是说当时有什么开明的政治制度，而是指诸侯国林立，便于知识分子在各国间迂回，便于自由讨论问题。

二、百家争鸣的自由度、相激与偏激

思想自由，百家争鸣，认识深化，三者之间既是互为条件、互为因果、互相促进的关系，又是递进关系。有思想自由而有百家争鸣，有百家争鸣而有认识深化。认识深化程度是人类智慧和文明发展的重要标志。

这个时期的争鸣是相当自由的，具体表现在如下几方面：

认识主体人格独立　认识主体人格的独立与自主，是进行独立思考的前提，能进行独立自由的思考才可能有百家争鸣。因此可以说，认识主体人格独立自主的程度决定着思维自由的程度，也决定了百家争鸣的范围与深度。反过来则可以说，思想自由的程度又是认识主体人格独立自主的重要标志。这个时期不是所有的人都普遍获得了人格相对独立和思考自由的机会，获得这种机会与条件的只有“士人”。他们虽然数量不大，但却震动了整个社会。有时，统治者会取消君主之礼，而行主客之礼，表现出君与士之间的相对平等关系。当时社会上一个特点，就是尊士之风甚盛。“礼贤下士”便是当时尊士风气的一个侧面。

我们来看一则材料。《史记·孟尝君列传》曰：“孟尝君曾待客夜食，有一人蔽火光。客怒，以饭不等，辍食辞去。孟尝君起，自持其饭比之。客惭，自刭。士以此多归孟尝君。”作为一个群体而在社会上有如此的地位，这在中国历史上是绝无仅有的。

造成认识主体相对独立性的一个外在因素，是当时多种政权并存的局面。这种局面造成了士的流动性，东家不要到西家。当时的一些著名人物，如吴起、孟轲、苏秦等，都在几个国家做过事。“朝秦暮楚”，是当时社会的一个写照。对于战国社会而言，朝秦暮楚是人格自由的表

现，士人有选择的自由。

主体独立是认识自由的前提，一个人如果连自身的自主性都没有，何谈认识的自主性。认识没有自主性，就谈不上争鸣。战国时代百家争鸣的形成，恰恰就在于战国时代出现了这么一个环境，形成了一批相对自主的士人。这可以说是战国时代百家争鸣的历史前提和逻辑前提。

一切可以作为认识对象　在历史进程中，认识主体与认识对象之间，并不总是自由地反映与被反映的关系。更多时候，认识主体是被限制的、不准去自由进行认识；认识客体因种种原因被分割，某些领域和对象不准去认识。而战国时期的认识却几乎是全方位开放，一切都可以置于认识对象之中。

从道理上讲，认识自由不能以统治者允许的范围为界限，而应以认识对象的自由认识为标志。战国时期，人们可以用理性判断各种问题。上天是怎么回事，是神吗？天子、君主是怎样产生的？什么样的君主才是合理的？总之，似乎没有什么不可以去认识的问题。

在各种认识对象中，最难认识的要属君主了，但历史毕竟提供了对君主重新认识的机会。庄子从他的理论逻辑推导出，君主是大盗。孟子批评当时的君主们是率兽食人之辈，点名批评梁惠王“不仁”。荀子从他的理论出发，认为当时的君主都不合格，等等。这些批评虽然不讨君主的喜欢，但君主们也没有动刀问罪。

一切认识对象都可以认识，才可能使认识趋向完整和深入，否则会使认识变成残缺不全的畸形物。

在认识对象面前认识主体平等　一切可以作为认识对象对思想解放意义十分重大，但是它仍然可以被局限在少数人范围内。曹刿对鲁公进

谏论战时曾谈到这种现象。曹刿的出身可能较贫贱，在当时一般人的观念中，不要说上帝、君主这种圣物一般人无权认识，就是国家政务也只有权贵才能发表意见。当曹刿向鲁公言兵事时，有人劝阻说：“肉食者谋之，又何间焉？”（《左传》庄公十年）肉食者指贵族，只有贵族才能参与国事，下层人是无资格发表意见的。孔子也反对在认识对象面前认识主体平等，他说的“非礼勿视，非礼勿言，非礼勿听，非礼勿动”，就是用礼限制人们的认识自由，而他讲的“民可使由之，不可使知之”则更明确地宣布取消民的认识权。从人的本性上，孔子曾把人分为“上圣”“中人”与“下愚”。“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。”（《论语·雍也》）这里虽主要是讲教育，实际上把“中人”以下的人都排斥在认识主体之外，在认识对象面前自然也谈不上什么认识平等。

先秦诸子还把人分为圣人、贤人、智者与凡人、愚者、贱者两大层次，后者既谈不上认识的权利，也没有认识的能力。墨子认为一切道理只能从贵者、贤者、慧者出，贫者、贱者只能扮演听从者的角色。孟子把人分为劳心者与劳力者，自然劳力者是谈不上什么认识的。荀子同样夸大了圣人、君子在认识中的地位与作用。

不过在论到士时，不少思想家都提出，士应该无所顾忌地去认识一切，事实上许多士人也放开胆量去谈天、说地、论人。孟子形容当时的情况是：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下。”（《孟子·滕文公下》）“横议”说明士人讨论的问题是无所顾忌的。《庄子·天下》说宋钘、尹文之辈“不忘天下，日夜不休”。也就是说，这帮人不在其位，而要谋其政，孤身孑影却要关心天下事。《天下》篇的作者于是得出结论说，这帮人“图傲乎救世之士哉”！《吕氏春秋·博志》载：“孔、墨、宁越，皆布衣之士也，虑于天下，以为无若先王之术者，故日夜学之。”这也是说，不在其位而谋其道。《淮南子·俶真训》

说："周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。于是博学以疑（按，王引之云：'疑读曰拟'）圣，华诬以胁众，弦歌鼓舞，缘饰诗书，以买名誉于天下。"儒、墨之徒，以道自持，藐视成说，博学广议，招收生徒。圣人在哪里？圣人就在我的笔下！横议，只有横议，才能开拓认识的新领域，把认识推向新高峰！

从战国百家争鸣的实际情况看，争鸣者在认识对象面前可以自由认识和自由选择，从而促进了认识的深化。

权与理相对二元化　权力和认识之间的关系，是人类历史中一个十分麻烦的问题。权力的中心是处理利害关系，认识则重在讨论是非价值问题。然而利害与是非价值经常交织在一起，常常会出现权力干预认识或认识评论权力得失等现象。这样，权力与认识之间就会发生矛盾、冲突。权力膨胀和强化大多要设法对认识加以控制和干预，甚至把认识禁锢在一定范围之内，不得越雷池一步；如果认识触犯权力的规定，掌权者就会施以淫威。这一点从周厉王利用卫巫监谤可以得到很好的说明。

春秋以降，随着周天子的衰落，诸侯林立，互相竞争和争夺，逐渐形成舆论开放的局面。

儒家力求道与王的统一，在道与王发生矛盾时，主张从道不从君，道高于君。道家崇尚自然之"道"，帝王则是等而下之者。《老子》虽然把王看为宇宙四大之一，同时又提出："王法地，地法天，天法道，道法自然。"（《老子·二十五章》）王是被道、自然制约的。《老子》以道为根本，王只有从道才可安位。这样，在认识上就把君主与道分为二元，并且道高于君。法家在倡导君主专制方面可谓诸子之冠。即使如此，他们也依照法家的理论原则对君主进行了品分。《管子·形势解》说："明主之务，务在行道，不顾小物。"所谓道，即治国方略。墨子的重要主张

之一是“尚同”。即：“天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。”（《墨子·尚同中》）即便如此，天子与理论仍属二元结构。在墨子看来，君主、天子都必须实行墨家的主张，否则便属暴主。

权力与道理二元化的观点并不是所有君主都愿意接受的，更不愿意在实践上付诸实施。但是在当时智能竞争中，为了招揽人才，有些君主或主动或被动地在一定程度上接受了这种事实。他们把权力与道理分别为二。战国初年，魏文侯是力图大业、求改革和善招纳人才的君主。当时有位名士叫段干木，魏文侯再三延聘，委以高位，均遭段干木拒绝。魏文侯每次从段干木门前过，均“轼之”。轼，伏轼，装在车前面的横木。“轼之”是一种礼节，伏住车轼，目视马尾，表示敬意。魏文侯的仆人（驾车者）问：“君何为轼？”魏文侯答道：“段干木不趋势利，怀君子之道……段干木光（广）于德，寡人光于势；段干木富于义，寡人富于财。势不若德尊，财不若义高。”（《淮南子·修务训》）魏文侯把权势、财富与道义、知识分为二元。前者掌握在君主之手，后者则可能为士人之长，是君主所不及之处。掌握权势的君主如果没有这种认识，就不可能起用贤人，也不会虚心听取臣下之见。

孔子之孙子思是当时的著名知识分子之一。鲁缪公一次问子思：“古千乘之国以友士，何如？”子思听后很不高兴地说：“古之人有言曰，事之云乎，岂曰友之云乎？”古代人的话，是说国君以士为师，怎能说与士人交朋友呢？孟子借此事发挥道：“以位，则子，君也；我，臣也；何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与我友？”大意是，论地位，你是君主，我是臣下，我哪敢同你交朋友？论道德，你应该向我学习，以我为师，怎么可以同我交朋友？子思、孟子在这里强调了权势与道义的二元关系。

《战国策·齐策四》记载齐宣王与颜斶的一次辩论，可作为权势与

道义二元化的又一例证。齐宣王与颜斶相见，齐宣王说：“斶前！”（你过来！）斶说：“王前！”齐宣王很不高兴。左右大臣说：“王，人君也；斶，人臣也。”颜斶与王对呼是无礼的。颜斶答道：“夫斶前为慕势，王前为趋士。与使斶为趋势，不如使王为趋士。”齐宣王忿然作色曰：“王者贵乎？士贵乎？”于是围绕王贵、士贵，齐宣王与颜斶展开了一场面对面的争论。颜斶纵论古今，阐述了王固然拥有权势，但如果没有士人的辅佐和谋略的指导，多半要归于失败。齐宣王最后折服，说道：“嗟呼！君子焉可侮哉，寡人自取病耳！”当即表示愿拜颜斶为师。

关于王与士谁尊贵的争论，实质上是关于权势与道义、认识何者为贵的争论。从当时历史上看，许多君主并不接受权力与认识二元论或把认识置于权势之上的见解，但也有一部分君主接受了这种看法，在行动上则表现为尊士、尊师、尊理。

权力与认识的二元化，对君主的权威和政治的运行可能带来麻烦甚至困难。如果当权者对两者的关系处理得好，对实际政治是绝对有益无害的。那些有作为、图改革的君主，大抵都是敞开言路，尊重知识分子的。

权力与认识的二元化对认识向深广方面发展是绝对不可缺少的。由于战国时期存在着权力与认识二元化的条件与社会气氛，这对百家争鸣的发展与深入提供了比较好的环境，也可以说，这是百家争鸣得以开展的前提条件。

没有必须遵从的权威　认识发展的动力之一，是不同观点与见解之间的相激，即挑战和应战。认识领域不存在人不犯我，我不犯人的局面。认识的天性之一就是“犯他性”。犯他而后才能有新见。犯他不可避免地要有“破”。“破”与“立”是一个相反而相成的过程。先秦诸子之间既

有公开的对阵、指斥、无限上纲，又有娓娓细语的辩析。有的针对整个学派，有的则仅针对个别论点。在争鸣中并不都是壁垒分明，常常是你中有我，我中有你。因人废言者有之，弃取并行者亦有之；有的学派意识很强，有的则全然把学派抛到一边。总之，在争鸣中没有裁判员，自己就是认识的上帝。

战国诸子相激到什么程度，可以从如下两方面考察：

第一，没有任何一个论题是神圣不可批判的。先秦诸子究竟提出了多少论题，谁也没有做过统计，但有一点是清楚的，即不管哪种理论都没有获得人人共尊的地位。任何理论都是可以讨论的；信仰者有之，但却不是必须的和规定的。儒家对仁和礼尽管有不同的解释，但都又把它们作为自己的旗帜。可是在道家看来，仁与礼却是造成人世祸害的根源。《老子》说："失道而后德，失德而后仁。失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。"（《老子·三十八章》）仁、礼与"道"是对立的，是破坏"道"的恶果。《庄子》认为仁礼这类东西不属于人的自然本性，是那些好事的圣人（非道家所称的圣人）制造出来的。"毁道德以为仁义，圣人之过也。"（《庄子·马蹄》）仁礼之兴造成了一系列的恶果，它既是人的桎梏，又引起了人的互相猜忌；既可怜，又可悲，更可恶，以至作者发出这样的谴责："虎狼，仁也。"（《庄子·天运》）"夫兼爱不亦迂乎？无私焉，乃私也。"（《庄子·天道》）法家中的某些人是有限地主张仁、礼的，不过也有人，如《商君书》的某些作者把仁、礼比作虱子、蠹虫，主张加以灭绝。总之，在战国，找不到任何一种理论是不可以再认识，不可以再讨论和不可以批判的。

第二，没有不受到批判的权威。在争鸣中形成了流派，也出现了权威。孔子之于儒家、老子之于道家、墨子之于墨家、李悝之于法家，几

乎均处于权威的地位，孔子与老子甚至还有点神味。孔子就自称：“天生德于予。”子贡称颂孔子：“仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？”（《论语·子张》）他认为孔子如日月，谁要说孔子的不足，只表明自不量力。又说：“夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。”（《论语·子张》）“自生民以来，未有（及）夫子也。”（《孟子·公孙丑上》）然而，由于当时许多派别存在，这些人完全是可以讨论和批评的对象。一个看门人批评孔子是“知其不可为而为之”式的理想主义者。这还是客气的，《庄子·盗跖》的作者把孔子视为“伪圣人”，对孔子进行了全盘否定和批判。孟子除对杨朱和墨子的理论进行批判外，还斥之为“禽兽”理论家。

诸子互相激烈的争论把认识推向一个又一个高峰。在理论上互相批驳、点名道姓，争鸣的深入，促进了认识的深化。

争鸣中也出现“偏激”现象，什么是偏激？很难为它下一个确切的定义。“偏激”是与“中正”相对而言。在对社会的认识中，既找不到一个统一的“中正”，也就无法判断何为“偏激”。大致说来，把一种理论观点推向极端的做法可算之为“偏激”。“偏激”是争论中不可避免的产物，也是为了彻底阐述某种理论难免出现的现象。另外，论战双方批判对方时，常常攻其一点，不及其余，经过对方之手，也会把某种论点推向极端。还有，在同一学派内部，为了争正统，也常常把不同于自己的观点视为异端，异端也多半与偏激现象有一定的关系。

关于偏激现象，早在战国就开始进行分辨。荀子的《非十二子》是分辨这种现象的较早的一篇著作。文中既论述了儒家内部的“中正”与“偏激”问题，又对其他流派某些偏激人物进行了批判。

在儒家内部，荀子以正统自居，由他而上，只推崇两个人，即孔子

和子弓。他认为孔子和子弓是前后相继的两位圣人。两位圣人为治国提出了方针谋略，为民立极，为天下指明方向，实施他们的理论，天下就会走上太平盛世。照理，孔子、子弓应得到权位以行高见，可惜生不逢时，“是圣人之不得势者也”。除了孔子和子弓外，他对其他儒家，如子思、孟轲氏之儒，子张氏之儒，子夏氏之儒，子游氏之儒都进行了批判，认为他们偏离了孔子、子弓的正道。子思、孟轲氏之儒效法先王而不得要领，只按古代的观念炮制学说，造作“五行”，荒唐而无条理，神秘而不可通晓，晦涩而不可理解。子张氏之儒高戴儒帽，语言无味，模仿舜禹走路，让人不可理解。子夏氏之儒道貌岸然，衣冠楚楚，整日默不作声，让人讨厌。子游氏之儒苟且怕事，没有廉耻又贪图吃喝，声称君子本来就不劳力，让人恶心。荀子对子思、孟子的批评与现存的思、孟著作相比不见得吻合。但是思、孟的唯心主义思想确实有点神秘而不可知，对其他儒者的批评也未必中肯。不过有一点似乎可以相信，思、孟之儒，子张氏之儒，子夏氏之儒，子游氏之儒，确确实实把孔学中的某一方面推向了极端，也就是说，走向了偏激。

荀子对于其他学派的批判是有选择的，他重在批判那些过于偏激的学说。例如，他对道家并没有一概地批判，而是选择了它嚣和魏牟。它嚣、魏牟是道家中由崇尚自然而走向纵欲的一派。在他们看来，人的本性有情欲，那就应为情欲打开大门，任其自由。荀子批判的正是这点，即“纵情性、安恣睢、禽兽行，不足以合文通治”。大意是，放纵情性，任其发作，行为如同禽兽，同礼义法度相背而驰。

《庄子·天下》篇也分析了各家的正与偏。与荀子《非十二子》不同的是，作者没有按人分类，而是分析了各种学说的正与偏。例如，在分析墨家时，作者的结论是：墨家主张不侈靡的本意是好的，是可取的。但是他们的行为走向了极端，要求人们以自苦为乐，“腓无胈、胫

无毛”，废除礼义，取消音乐，实在太偏激了。“墨子虽独能任，奈天下何！离于天下，其去王也远矣。”

司马谈《论六家要旨》站在黄老的立场，对各派的正与偏也进行了分析。如对阴阳家的分析：“阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。”（《史记·太史公自序》）这里肯定了阴阳家法自然的观念，同时又批评了其事事卜吉凶而造成的忌讳太多、畏畏缩缩使人自我束缚之弊。

班固在《汉书·艺文志》中对九派十家的正与偏一一作了分辨。他把偏激称之为“惑者”“辟者”“放者”“拘者”“刻者”“警者”“蔽者”“邪人”“荡者”“鄙者”“小知者”。这些偏激者把各自的学说推向了极端。例如道家：“历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。合于尧之克攘、《易》之嗛嗛，一嗛而四益，此其所长也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”这里所说的放者即是放荡不拘者，主张纯任自然，自然地生，自然地死，取消一切行政和道德规范。“放者”无疑是偏激者。

时人分辨正统与偏激，其目的在于取消偏激。笔者在这里谈偏激不是简单地要提倡偏激，而是要谈谈偏激在深化认识中的意义。

认识最好沿着直线深化，但事实上这是不可能的，也从来不存在这种认识。人类的认识从来都是在曲折和多样化中向前推进。从认识过程看，偏激不仅是不可避免的，而且是深化认识所不可缺的形式。因为只有偏激才能把一种思想和理论以极端的形式彻底地表现出来。偏激是冲破认识上平稳局面的一种做法。偏激本身或许有缺，但它又是人们选择中正认识的坐标之一。没有这种坐标，也就显示不出中正的意义。中正与偏激是互为参照物的。偏激并不只是一种情感，它可以是一种深化的

理论，正像荀子在《非十二子》中所言：“其持之有故，其言之成理。”也就是说，它是有一定根据的，也是有一定道理的。如果为了批驳这种有一定根据和道理的偏激之论，那就应提出更多的根据和道理，所以偏激之论成为认识发展的动力之一。

区分中正和偏激，如果是为了进行选择，是完全必要的，对认识也是有益的；如果区分的目的是想取消偏激之论，如我们的先人那样，其后果并不会太好。秦汉以后历代封建统治者都设法把某一学说定为一尊，其结果不仅桎梏了思想，也使自己失去了选择和应变能力。

如果战国百家争鸣没有偏激之论，那么争鸣也不可能那样深化，也不可能那样多姿，具有聪明才智的士也不可能获得迅猛发展。

三、政治理性的发展

政治是最能表现人的能动性的场所。在这里，理性、情感、信仰、心理、宗教等，都会给政治带来巨大的影响，其中理性的提高无疑是政治进步和明智的最主要因素。诸子百家的争鸣大大推进了政治理性的发展，这主要表现在以下几方面：

第一，诸子中的多数把政治视为可以认识和把握的对象，排除或弱化了神秘主义对政治的干预。作为百家开创者的老子和孔子虽然都没有从根本上否定神，但他们在论述政治时，基本上都把神抛到了一边。孔子说：“政者，正也。”完全把政治视为人的行为中的事。

第二，广泛地讨论了政治哲学问题。什么是政治哲学，学界看法颇不一致。依我们看，有关政治的哲学思考，或者用哲学的方式思考政治问题，都可以称之为政治哲学。也就是说，政治哲学指有关政治宏观体

系和一般规律的认识，是政治问题的高度抽象。先秦诸子在论述具体的治国方略时，深入地探讨了政治哲学问题，其中突出的有天与政治的关系，人性与政治的关系，矛盾观与政治的关系，历史观与政治的关系等。

在诸子中，“天”的含义繁杂，也很模糊，甚至还有神性。就当时的思潮而言，大抵可以说，凡属超乎人的意识之外的自然存在均可称之为天。天与人密不可分，诸子的多数主张天人合一，既认为人是天的生成物，又认为人受天的制约而生存。所以天与政治有着极为密切的关系，“法自然”，“顺天者昌，逆天者亡”，可以说把天与政治的紧密关系概括得无以复加了。即使像荀子主张“天人相分”，也不说天与政治无关。他只是强调“天”的存在与运动方式与人事不同，人可以制天命而用之，但不可以逆天而行。先秦诸子广泛讨论了天人关系，他们几乎都得出了相应的政治结论。

人性问题几乎是诸子讨论政治问题的起点和终点。政治的主体是人，政治活动是人的活动，政治的基本职能是处理人与人的关系，正如《管子·霸言》所说：“夫霸王之所始也，以人为本。”如何认识人性便成了讨论政治的逻辑起点。从人性恶出发，引出一系列与之相应的政治原则；从人性善出发，又会引出另一套政治原则。尽管诸子对人性认识多有歧义，引出的政治原则泾渭分明，但围绕人性的争鸣，形成了一种综合性的政治文化观念，这就是，政治应把人作为中心对象，一切社会原则和措施要从对人的认识中产生，而不是从神灵那里获得根据。

历史与政治的关系更为直接。政治思想家与有作为的政治家比任何人都更注重历史。不同的历史观会直接影响政治思想的构筑。儒家把“三代”视为政治理想之世，据此，他们提出宪章文武，率由旧章，复古等政治主张。法家认为历史在不停地变化，在不断地演进，因此，历

史上一切成法、传统、习俗、价值观念都在随时而变，由此得出的政治结论是“不慕古，不留今”，当变则变，当更则更，“更法”成为他们最响亮的口号。

自然、社会充满了矛盾，对矛盾如何看待，直接关系着社会的运作方式。诸子的政治观与他们的矛盾观紧密相连，对矛盾的不同看法是他们不同的政治方法论的依据。

政治哲学影响着政治理论的全局，政治哲学的深入是政治理性深入的标志。

第三，诸子广泛讨论了政治运转的规律与机制。政治是极为复杂的主客观因素交叉的运动过程，一着失算则可能全盘皆乱。诸子对影响政治的各种因素一一作了分解，从自然到社会，从总体到局部，从群体到个体，从一般观念到个人的品格与喜恶等，都作了深入探讨，指出了各种因素在政治运转中的地位和作用。他们的结论有高低、粗细之分，但他们深入研究问题的精神实在令人钦佩。

第四，对政治路线和政策作了种种探讨与设计。当时社会处于巨变和诸侯竞争时期，各国统治者竞相寻求富国、强兵、安民、胜敌之道。许多人从不同的角度出发，得出了一个大致相同的结论：政治的成败，在很大程度上取决于政治路线是否得当。由于诸子各自观察问题的立场、方法不同，对政治路线有完全不同的见解。例如，孟子认为实行仁政、王道是胜利之本。韩非则得出了另一种结论：“国无常强，无常弱。奉法者强则国强，奉法者弱则国弱。”（《韩非子·有度》）

第五，诸子广泛讨论了统治者自我调节问题。统治者要维护自己的统治地位，必须进行自我调节。诸子从历史与现实的经验中，详细论证

了这个问题的重要意义，并提出了一系列的调节理论与调节方式。讨论的中心是君主的品质及如何正确使用权力和进行决策。诸子中的一些具有远见卓识的人，还讨论了从外部进行调节的问题，即所谓的圣人“革命”问题。

以上只列举了几个方面的情况以说明政治理性的发展。诸子争鸣中涉及的问题远比上述列举的要多得多。

第五章　儒家以伦理为中心的政治思想

第一节　儒家概述

儒与儒家　孔子创立了儒家学派，为什么称之为儒者、儒士、儒家，这涉及到孔子之前有没有儒的问题。关于这个问题，学界迄今为止仍争论不休。传统的看法认为在孔子之前已有儒，近世有的人提出孔子之前无儒名。从历史材料看，前一说较为可靠。孔子告诫子夏道：“女为君子儒，无为小人儒！”（《论语·雍也》）说明孔子是把儒当作一种特定的身份来看待的，而且还对儒进行了分类。分类不仅说明对象早已存在，而且以多样性的存在为前提，否则不会贸然提出分类问题。《周礼》中有两处谈到儒。《天官·太宰》云：“以九两系邦国之民。……三曰师，以贤得民；四曰儒，以道得民。”郑玄注：“师，……有德行以教民者；儒，……有六艺以教民者。”《地官·大司徒》云：大司徒“以本俗六安万民。……四曰联师儒。”郑玄注：“师儒，乡里教以道艺者。”关于“六艺”，《周礼·地官·司徒·保氏》中有如下说明：“保氏掌谏王恶，而养国子以道，乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”对《周礼》这部书的成书年代学界多有歧义，但其中保存了春秋以前大量史料，当是事实。至于儒是否按“六艺”从事教育活动，目前尚无其他佐证。要之，儒是从事教育的人，先孔子而存在，他们从事教育，自然应有一定的教本，当时称之为“儒书”（《左传》哀公二十一年）。“六艺”与儒书“肯定有关系”。

儒除从事于教育外，还从事于相礼的活动。周人特别讲究礼，人们

的一行一动都有一定的礼仪规定。一般人有时弄不清楚礼的仪式和程序，于是有专门的人来掌礼，儒便是专门从事掌礼的人。孔子在成名之后仍从事相礼的活动，《论语·子罕》记载孔子的话：“出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉。”“丧事不敢不勉”便指的是帮人办丧，担当相礼的角色。墨子曾挖苦儒者：“富人有丧，乃大说，喜曰：‘此衣食之端也。’”（《墨子·非儒》）由此可证儒者掌相礼之事。

在春秋中叶以前，儒大概是官吏中的一种成员，后来逐渐流散在社会上，以教育和相礼为业。孔子便是儒者中的一位佼佼者。孔子以儒为业，但他不是一个简单的因循者，他在儒这个职业上作了特殊的表演，概括言之，主要有如下三点：

第一，面向社会广泛招收弟子。学在官府这种局面到春秋时期逐渐走向衰败，应运而起的是私人招收生徒。在私人办学方兴未艾之时，孔子充当了表率。他把眼光转向整个社会，不拘一格广招弟子。孔子收纳弟子的原则有两条，一是“有教无类”（《论语·卫灵公》）。另一条，“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”（《论语·述而》）。他招收的弟子既杂又多。他的学生来自社会不同阶层，有的很富，有的很穷，有犯过罪的，有做过强盗的，还有流浪汉等。孔子招收的弟子多达三千人，这真是一个伟大的创造，历史的奇迹！孔子招收的学生虽然又杂又多，但他的教育教学活动都一丝不苟，认真负责，根据学生的不同情况，因材施教。孔子面向整个社会招收弟子，在教育史上具有划时代的意义，并对社会生活产生了广泛的影响。

第二，孔子对传统文化进行了系统整理。鲁国和宋国是殷周文化集中地区。孔子对传统文化有着深厚的感情，教学又需要有一定的教本，

他结合教学，对西周以来的传统文献进行了整理、选编。后世所说的“六经”大约即是孔子选编的教本。“六经”即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》。在这“六经”中，《乐》没有传本，有的人认为失传了，有的认为本无《乐》，有的认为存于《诗》《礼》之中，总之，后世无独立的《乐经》，所以又称为“五经”。关于孔子是否编选过“六经”（或“五经”）问题，历来有不同见解，有的认为出自孔子之手，有的认为与孔子无关。两相比较，出自孔子之手的理由较为充分。从《论语》中看，他的教育内容主要是诗、书、礼、乐等。《述而》记载：“子所雅言：诗、书、执礼，皆雅言也。”雅言指当时的标准话。又说：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”《泰伯》记述孔子的话：“兴于诗，立于礼，成于乐。”孟子说：孔子“作《春秋》”（《孟子·滕文公下》）。《庄子·天运》说：“丘治诗、书、礼、乐、易、春秋六经，自以为久矣。孰知其故矣！”又托老子曰：“夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！”总之，孔子教学的内容与战国后期所说的儒家“六经”“五经”等是契合的。

“六经”或“五经”的原始文献大约比较散乱杂芜。以《诗经》为例，《史记·孔子世家》说，古诗三千余篇，孔子删繁去芜。《论语》称“《诗》三百”，大约即孔子的选本。孔子选编的“六经”又经后人的增删。把目前所见的本子视为孔子的原始选本，显然难以尽信。反之，利用其中的抵牾根本否认与孔子的关系更难成立。

选编整理文献不是一项单纯的技术性工作，其中有删存标准问题。孔子的标准与他的思想和理论有密切的关系。比如他对诗作过这样的评价：“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”（《论语·为政》）孔子对古文献进行筛选究竟是件好事，还是坏事？对此不好作简单的回答。在古文献散乱的情况下，孔子对其进行系统的整理和选编无疑是一件十分有意

义的工作。文化成果在散漫的形式下是难于持久的，只有经过集中才能提高浓度，也便于保存和流传。但是要筛选又难免有偏颇。由于受到选者的主观好恶所限，肯定会把某些精华当成糟粕而去掉，这又是一个缺陷。不过这是无可奈何之事，是不可避免的。

第三，提出了系统的理论。孔子自称“述而不作”（《论语·述而》）。就实而论，这是自谦。孔子不仅述中有作，而且创造出了成体系的理论。比如“六经”，他不仅作了整理选编，而且上升到理论，抽出其精义。《礼记·经解》记载孔子对六经的评论：“其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；絜静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”《史记·滑稽列传》载孔子的话：“六艺于治一也：《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以义。”这些话未必是孔子的原话，不过与《论语》中的有关论述对照，与孔子的思想是相符的。一种事物在自发的状态中是不能够充分显示它的价值的，只有从理论上给予论证，才能使人理解它的价值与意义。孔子对西周的传统文化给予了理论上的说明与论证，把认识提到一个新的境界，使人们在回味传统文化时增加了醇度。孔子的所作所为并不限于此，他还提出了许多新理论、新认识。这些在下边再讲。

由于孔子做了以上三方面的事情，创立学派就是必然之事了。这个学派以传统文化作为自己生存的基础，以教师作为自己的职业，加之以孔子深邃的哲理，所以从一诞生便具有强大的生命力和韧性。

这个学派所以称之为儒，显然与儒这种职业有关。不过孔子以后的儒与以前的儒大不相同了。除了职位以外，主要表现为理论派别。另外，儒者在外表上也有自己独特的服装，称之为“儒服”，一望便知是儒生。“儒”作为一个派别称呼，在孔子死后不久就形成了。墨子作《非

儒》篇，显然是把儒作为一个派别来看待的。孟子把孔子之学称为儒，提出“逃儒必归于杨，逃杨必归于儒”（《孟子·尽心下》）。荀子把儒家的旗帜举得更高。总之，在别人反对和自我肯定声中，儒家成为先秦诸子中最显赫的一派。

儒学的思想特点　儒家既不是一个统一的政治派别，又不是一个统一的哲学派别，但我们仍然把儒家放在一章里来论述，其根据在于：儒家有他们共同的思想形式，有共同的语言、概念和范畴，有共同的宗师。关于儒家的思想特点问题，儒家自身、反对者、研究者从不同的角度进行过概括。儒家自身对儒家的概括，早在孔子在世时，他和他的弟子就开始了。孔子对曾子说：“参乎！吾道一以贯之。”曾子的具体解释为“夫子之道，忠恕而已矣”（《论语·里仁》）。其后，孟子、荀子都进一步作了概括。反对者和研究者从另一角度对儒学进行了概括，其中以墨子的《非儒》、《庄子·天下》、韩非子的《显学》最为集中。《吕氏春秋》中也有不少篇论及。总括起来，儒家的思想有如下几个特点：

第一，儒家祖述尧舜，宪章文武，把先王之道作为自己的旗帜。从孔子开始，便称颂尧舜、宗法文武：“卫公孙朝问于子贡曰：仲尼焉学？子贡曰：文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？”（《论语·子张》）孟子鲜明地把先王之道作为自己的旗帜和理想。荀子批评过孟子法先王，与之相对还提出了法后王，其实他的后王也就是孟子的先王。因为荀子的后王与孟子的先王同指，即尧、舜、禹、汤、周文、周武。荀子也明确地提倡过法先王，《儒效》说：“儒者法先王。”

第二，以六艺为法，《庄子·外物》说：“儒以诗、礼发家。”《天下》说：“其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士，缙绅先生多能明

之。”司马谈说：“夫儒者以六艺为法。”（《史记·太史公自序》）《史记·孔子世家》：“中国言六艺者，折中于夫子。”儒家崇尚六艺不只是个教本问题，实际是崇尚周以来的传统文化。六艺是传统文化的负荷者。

第三，崇尚礼义，儒家主张以礼治国，以礼区分君臣、父子、贵贱、亲疏之别。

第四，仁、义、礼、智、忠、孝、信、爱、和、中，等等，是儒家共同的基本概念和范畴，尽管每个人对这些概念内涵的理解有很大差异。这些概念和范畴构成了儒家特有的思想外壳，使人一看便知是儒家。

第五，宗师孔子。儒家内部分为许多派别，常互相指斥。可是他们都以孔子为祖师，宣布自己是孔子的正传。每经一次这样的斗争，孔子的地位非但不会下降，反而上升一步。

以上几点是儒家的共同特征。根据这几点，就比较容易判明谁个是儒，谁个不是儒，谁个受儒的影响等问题。

儒家的分化　派中分派，这是思想发展中无法避免的现象，也可以说是一个必然规律。孔子在世时，他的弟子们对他的思想理解与领会已经发生了分歧。他死后由理解上的分歧变成公开的门户之争。关于孔子以后儒家分化的情况，荀卿在他的著作中从不同的角度曾给以描述。例如，他把儒分为大儒、雅儒、俗儒、小儒、散儒、贱儒等。他认为那些喊着儒家的口号，穿着儒家的服装，对儒家的精神实质一窍不通，“术缪学杂”的儒是俗儒；对儒家的精神实质能领会贯通、运用自如、纯正无瑕者为大儒；介于俗儒、大儒之间的为雅儒。俗儒尽管为荀子所鄙，但比俗人要强，因此他说：“人主用俗人，则万乘之国亡；用俗儒，则

万乘之国存；用雅儒，则千乘之国安；用大儒，则百里之地，久而后三年，天下为一，诸侯为臣；用万乘之国，则举错而定，一朝而伯。”（《荀子·儒效》）荀子还以人为代表对儒家进行过派别划分，具体而言有如下几派：

仲尼、子弓之儒。荀子认为子弓是孔子的正传。

子思、孟轲之儒。这一派“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博”（《荀子·非十二子》）。

子张氏之儒。这一派的特点是“弟佗其冠，神禫其辞，禹行而舜趋”（《荀子·非十二子》）。

子夏氏之儒。这一派的特点是“正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言”（《荀子·非十二子》）。

子游氏之儒。这一派的特点是“偷儒惮事，无廉耻而耆饮食，必曰君子固不用力”（《荀子·非十二子》）。

韩非受其老师荀子的影响，在《显学》中对儒家的分化情况作了更系统的描述。文中言道：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”孔子死后，“儒分为八”。儒家分为不同的流派，并不表示儒家的衰落，恰恰是儒家发展的一个重要标志。从某种意义上说，内部的派别之争，又是大派别赖以发展的必要条件。

儒家的政治倾向　今世学者对儒家诸派的政治倾向作了许多研究，但看法常常大相径庭。同一人，或认为革命派，或认为反动派；或为奴隶主代言人，或为封建主代言人。如果异中求同的话，绝大多数人都承

认儒家是站在当时统治者立场，为统治者出谋划策。正如司马谈《论六家要旨》中所指出的，尽管儒家有许多不切实际的地方，其中“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也”。荀子对儒家的作用有一段自白，很能说明儒家的政治倾向。秦昭王对儒家不相信，在与荀卿谈话时提出了“儒无益于人之国”。荀卿回答道：“儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。人主用之，则势在本朝而宣；不用，则退编百姓而悫，必为顺下矣。虽穷困冻馁，必不以邪道为贪；无置锥之地，而明于持社稷之大义。”（《荀子·儒效》）荀子的这一席话是很坦白的，也很切实，说的是儒家的共性。为统治者出谋划策，教育人民安分守己，这就是儒家政治思想的基本点。儒家侧重于从总体上论述如何巩固统治秩序，对当时可行性政策缺乏研讨，所以先秦的儒家常被排斥于实际政治活动之外。

下面将本章所要讨论的几家作一简单说明。

孔子：主张以礼治国，礼中又注之以仁。在社会矛盾中应之以中庸之道。孔子的政治倾向虽偏于保守，但又不是顽冥不化。在当时的新旧矛盾中，力求搞一种保守的边际平衡。孔子重点讲个人政治道德的完善与修养，缺少切实的济世方案。

《大学》《中庸》：作者发挥了孔子关于个人修养的理论与主张，认为个人的修养、修身养性是全部社会问题的中心，作者们提出了修身—齐家—治国—平天下的政治方程式。

孟子：以性善为出发点分析了人的本性和变异以及社会矛盾。他从性善说中引出了仁政主张，把性善、道德、政治一体化。在总体上看，孟子是站在统治者方面的，但对人民的疾苦又给予了同情，劝说统治者应适当照顾人民的疾苦，并对暴君进行了猛烈的批评。

荀子：以性恶为出发点分析了人与自然和社会矛盾。荀子认为必须用礼义对人的恶性进行改造和控制，改造的基本手段就是礼，所以在政治上表现为礼治主义。礼的基本精神是“分”，只有这种“分”才能控制性恶的膨胀。荀子所说的礼在许多地方与法家的法有相通之处，表现了儒、法合流的倾向。

《易传》：作者努力寻求天人的统一性，并企图用统一性论证当时社会政治结构的必然性。《易传》重在讲变，所以在政治上着重论述了应变政治。在应变中，作者强调要善于把握住度量关系，通过度量调整以求事物的稳定。

《周礼》：对于国家体制和各种官吏的职掌，进行了详细的论述。

第二节　孔子以礼仁为中心的政治思想

孔丘，字仲尼，生于公元前551年（另一说生于公元前552年），卒于公元前479年。孔丘的祖宗为宋人，曾祖防叔避难于鲁，为防大夫，故曰防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁纥，叔梁纥曾为郰邑大夫，生孔丘。孔丘之父早死，家世败落，所以他说：“吾少也贱。”（《论语·子罕》）《史记》则说“贫且贱”。所谓“贫贱”，相对先世贵族和他发迹之后又上升为大夫而言，非同于平民之贱。孔丘家势虽败，幼时所受的仍为贵族教育。当时有这样的情况，家世越败，反而越注重礼节，以示自己不凡，不愿与平民为伍。如晋之冀缺，家败之后，不得不自食其力，但夫妻相见，仍“相待如宾”（《左传》僖公三十三年）。《史记》载孔丘从小就好礼，为儿戏时，“常陈俎豆，设礼客”。把这种行动，归之为天性，为以后孔丘尊礼埋下伏笔，显然是不当的。只能说是孔子的家庭还保留着贵族气。

当时的礼很繁杂，很多人弄不清楚，有专门掌礼的，称为相礼，犹如司仪。春秋时期能在诸侯相会、外交场合和隆重的祭礼或庆祝活动中充当相礼是很荣耀的事。如公元前535年鲁昭公访楚归来，在欢迎昭公时，鲁大夫孟僖子没有担任相礼的职务，认为是一种极大的憾事（《左传》昭公七年）。孔丘成人之后常从事相礼的活动。

孔丘是一步一步向上升的。二十岁左右，投在季氏门下充当委吏（管理仓库）、乘田（管理牛羊）等，但他专心于学礼，三十岁左右便以知礼著称。大约在此时开始招收弟子，办私学。孔丘一生的实际政治活动并不多，在五十几岁时曾短期做过鲁的中都宰、小司空和司寇。鲁、齐二君夹谷之会时曾担任相礼的角色（《左传》定公十年）。官运不

长，就下台了，以后主要从事教育活动。

孔丘的主要贡献在教育。本着“有教无类”精神，他招收了各种不同出身的弟子，其中大多数是士。当时的官僚制度正在兴起，士是官僚的候补者。孔子办学的目的是培养从政者，即子夏所说的：“学而优则仕。”（《论语·子张》）他自己也说：“学也，禄在其中矣。”（《论语·卫灵公》）把“学”与“仕”连在一起，是时代的精神。学而优则仕比不学而仕、“亲亲”而仕要进步得多，学而优则仕是当时和以后的潮流。

孔子办的是政治学校，所以他十分关心政治，对古今政治进行了理论性的概括。教学的科目有诗、书、礼、乐、射、御（另一说为礼、乐、射、御、书、数），称之为“六艺”。《述而》说：“子以四教：文、行、忠、信。”这些是当时的政治学。孔子讲的政治学，一般说来，不是就事论事，也不是讲具体政策，而是从具体的政治事件与历史中抽象出理论或原则。后人编辑的《论语》一书，记录了孔子的言行，是研究孔子思想的主要材料。

孔子是中国历史上伟大的教育家和思想家。他论述的问题极为广泛，其中主要的是政治思想和伦理思想，而这两者又是贯通的。孔子在中国政治思想史上占有特别重要的地位，是封建时代政治思想的祖师之一。

一、政治转向人与人治

春秋以降，政治从面向神明而转向人世的思想迅速发展，孔子是这一潮流的集大成者。他与老子并驾齐驱，是这一历史转变的标志。老子把人还给了自然，孔子把人还给了社会。政治要面向社会的人，是孔子政治思想的主题。

孔子没有完全与神决裂，不过他主张把神置于虚位：“务民之义，敬鬼神而远之。”（《论语·雍也》）孔子开创了一种特殊的思维方式，既不让神成为务民的主宰，又不要抛弃神鬼而带来空虚；既敬之，又不要变成负担。在神人的关系上，孔子更注重人事，所以当他的弟子季路问如何事鬼神时，他回答说：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）孔子引导把社会与人作为认识和研究的对象。

人治　在政治诸种因素中，孔子最注重执政者的作用，治理好坏取决于人。季康子问政于孔子，孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正。”（《论语·颜渊》）又说：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）孔子之所以倡导人治，讲了如下一些理由：

孔子认为执政者，主要是君主，在政治生活中具有决定性的作用，一言可以兴邦，一言可以丧邦。这个说法不是由孔子提出来的，是鲁定公问他时说的。定公问有没有“一言可以兴邦”，“一言可以丧邦”这种说法。孔子回答说，不能把问题绝对化，但近似的话是有的。比如有这样的话：“予无乐乎为君，惟其言而莫予违也。”大意是，我做君主最可乐意的，是乐意我说的话没有人敢于违抗。孔子对此评论道：“如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”（《论语·子路》）孔子虽然认为定公之问把事情绝对化了，但是从主体上他还是接受这种思想的。一言兴邦、一言丧邦毫无疑问把复杂问题简单化了，过分夸大了执政者的作用。但在君主专断的时代，这种说法也还有一定的历史根据。君主的一念之差常常会造成不同的后果。正是基于这样的事实，孔子特别强调执政者个人的修养和品德。

孔子主张人治的另一个根据是，人是道的体现者和承担者。孔子所说的“道”，内容很庞杂，大凡精神、政策、道德、传统以及与之相适应

的某些制度，都可包括在内。“道”这种东西虽然是历史过程的产物，并且存在于历史生活之中，比如周文、周武之道一直有它的影响，但只有通过一定的人才能使之活化。人与道的关系，人是活的因素，他说：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）人能使道发扬光大，不是道使人的才能扩大。孔子这句话应该说是很有见地的，传统的东西只有通过活着的人起作用。为此，他又提出学、道、立、权的关系：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《论语·子罕》）大意是，能一块学习的人，未必都能学到道；学到道的人，未必都能坚持道；坚持道的人，未必能应用发展。孔子认为能做到“权”，才算真正学到手，是高人一筹的地方。

还有一点，他认为政治关系与政治过程是由己及人的关系和过程。据此他提出：“修己以安人”，“修己以安百姓”（《论语·宪问》）。为政者必须从修身开始，榜样的力量是具有决定性的因素：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）孔子把政说成“正”，执政者“正”，是有一定道理的。不过从总体上看，显然把问题简单化了。依孔子之见，政治关系首先是上行下效的关系，而不是服从与被服从的关系，不是权力制约关系。这种看法根本不符合政治实际。“其身正，不令而行”，只能是个别事实，绝不会是政治中的普遍现象，反之，“其身不正，虽令不从”也是一样，在许多情况下，执政者其身不正，他的命令下属也必须服从，政治关系主要不是道德关系，而是以权力和政策为纽带的，正人君子不一定能治国。

人，无疑在政治中占有极为重要的地位。不过撇开制度、政策而突出人，特别是把道德品质作为首要条件，既不切实际，又常流于欺骗。

举贤才　由人治出发，必然导出贤人政治，执政者只要是“君子”“成人”“仁人”“贤人”，一切问题就可以解决。孔子的贤人政治思想包括两个方面。一方面，士人要努力学习、修养，使自己变成贤人，具备入仕的资格。他反对樊迟学稼，固然表现了他对劳动的鄙视。不过他的出发点倒不只是因为劳动下贱，他认为作为士应把学道修礼作为己任，把做官视为自己的前途。所以他说：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”（《论语·子路》）大意是，学庄稼技术不足以治民，只有礼义才能治民。当然，从生计来看，学耕稼也不如做官：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（《论语·卫灵公》）孔子认为从政之前一定要学习，学而优才能入仕；不学习就去当官是最坏的事情。

另一方面，执政者要选举贤才入仕。仲弓为季氏宰，问孔子如何为政，孔子说：“先有司，赦小过，举贤才。”仲弓又问：“焉知贤才而举之？”孔子说：“举尔所知；尔所不知，人其舍诸？”（《论语·子路》）有一次樊迟问什么是智，孔子回答“知人”。樊迟仍不解其意，孔子进一步解释：“举直错诸枉，能使枉者直。”樊迟仍然把握不住真谛，又问子夏，子夏说：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”（《论语·颜渊》）子夏的解释反映了孔子的思想。孔子对当政者置贤人而不顾深表不满，臧文仲当政不用贤人柳下惠，他批评：“臧文仲其窃位者欤？”（《论语·卫灵公》）

孔子的举贤才与做官先学习的主张在当时有它的进步性，这对亲亲为官、不学为官是一种冲击。由于他所说的贤人以礼、仁为准则，因此他所说的贤人政治强调的是道德品质，而不是才能与知识。另外，“举贤才”和“选于众”指的是在上位者自上而下的提拔，并非民主的选举

制。

二、以礼治国

礼，是孔子政治思想中的社会结构的体系。《左传》《国语》中有很多关于礼的论述。要之，礼是以等级为中心的社会秩序、社会结构以及人们的行为准则的基本规范。正因为如此，礼被认为是治国的根本。“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”（《左传》隐公十一年）“礼，国之纪也。”（《国语·晋语四》）“礼，王之大经也。”（《左传》昭公十五年）

孔子全面继承并发展了西周以来有关礼的思想，“为国以礼”（《左传》隐公十一年）集中表达了他对礼在政治中的地位与作用的认识。孔子指出，治国治民光靠政、刑不行，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”（《论语·为政》）。行政命令和刑罚，可以使民暂时免于犯罪，但不能使民心服。只有“道之以德，齐之以礼”，才能使民“有耻且格”（《论语·为政》）。他认为“上好礼，则民莫敢不敬”（《论语·子路》）。“上好礼，则民易使也”（《论语·宪问》）。

维护贵贱从属体系　孔子的礼要求建立以贵贱、君臣、父子等级从属关系为核心的社会整合体系。这主要表现在两个方面：

其一，用礼作为社会整合的准则，这个准则即贵贱等级制度。他主张“贵贱不愆”，民要“尊贵”（《左传》昭公二十九年）。孔子认为礼所规定的名分等次是绝对不可僭越的。季氏八佾舞于庭，孔子十分气愤地说：“是可忍也，孰不可忍也？”（《论语·八佾》）鲁季、孟、叔三家“以雍徹”，孔子批评道：“相维辟公，天子穆穆，奚取于三家之堂？”（《论语·

八佾》）他对任何违犯礼的行为都表示不能容忍。他在教育学生时，把礼作为主要内容之一，要求学生的行为都要“立于礼”（《论语·泰伯》）。以礼整合社会秩序保持稳定。孔子作《春秋》就是为了倡导名分原则。

其二，在贵贱从属关系中，突出了君臣、父子两项，把两者视为整个人际关系的核心。孔子提出君臣关系要以礼、忠为纲。“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）孔子对具体君主虽然不是盲目苟同，但作为君臣关系，他认为是神圣不可违犯的，特别对犯上作乱，要视为大逆不道。《乡党》中的一段文字把孔子尊君之情态描绘得淋漓尽致：“入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履阈。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。”孔子主张行情一致，这里描绘的难道不是精神臣仆的外露吗？！子夏说的“事君，能致其身”（《论语·学而》），应该说准确地表达了孔子的君臣关系准则。在父子关系上，孔子主张子从属于父。他对孝的规定不只是“养”和“敬”，更重要的是“无违”，即绝对服从，他说的“父为子隐，子为父隐”（《论语·子路》），不可视为低级的互相包庇。为亲者讳，在孔子那里是一项崇高的道德原则。

君臣、父子单向从属关系不仅制约了其他人际关系，同时也为维护等级名分体系建立了中轴。君权主义和父权主义是互为支柱的。

孔丘所要实行的礼基本是周礼，正如他自己讲的：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）由于周礼已衰，所以他又提出“复礼”（《论语·颜渊》）。“复礼”实在有些悖谬，连他的学生也发出了疑问。以三年之丧为例，宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”应该说宰我讲的合情合理，对三年之丧既有改革，又有继承。

可是孔子对宰我的议论仍然十分不满，他认为“三年之丧，天下之通丧也”。理由是：“子生三年，然后免于父母之怀。”因此应坚持三年之丧。他认为宰我发出这种议论，是大逆不道，是“不仁”（《论语·阳货》）。

器、名君主独操　器、名不可以假人与正名论，是孔子对礼学的重要发展和补充。器指礼器，名指按礼规定的名分。从西周的历史看，不同等级所使用的器物（包括祭祀以及衣食住行等方面的用器）是不同的，不可僭越。器物的差别是等级制度的外在规定和定型化的标志。名分是从观念和制度上把人分为不同的等级。孔子认为，器与名，要由君主握操，“唯器与名不可以假人”（《左传》成公二年）。器、名不可假人论突出了礼的权力意义和君主集权思想，这与他提出的“礼乐征伐自天子出”的君主集权思想是一致的（《论语·季氏》）。

“正名”思想是他在游卫时讲的。子路问他：“卫君待子而为政，子将奚先？”孔子答道：“必也正名乎！”子路对此有些疑惑，批评老师的主张有些迂腐，孔子斥责子路不明事理，进而指出：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《论语·子路》）正名在政治中无疑是一个十分重要的问题。名不正，政治活动就没有规范，也就无从施政。因此，问题不在于要不要正名，而在于如何正名。就孔子的正名而论，它不是以实取名，而是以既成的名来匡实，即用传统的等级名分来纠正运动变化的现实。把等级名分视为不可变更的圣物，表现了孔子的强烈的教条主义精神，这对后世有过极大的影响。

以礼作为言行规范　对于每个人来说，孔子要求把礼贯彻到言行全部过程，一行一动都要以礼作为客观准则，他讲的“每事问”，就是问是否符合于礼。他主张处处都要“约之以礼”（《论语·颜渊》），并鲜明地提

出："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"（《论语·颜渊》）这"四勿"很厉害，它把人的全部行动与能动性都限制在礼的范围之内。人的价值应该是在实践中不断地实现创新，只要利于发展，就应肯定。但是孔子的"四勿"扼制了人的发展和创造，把人完全变成了既定的礼的仆从和工具，使人不再具有创造意义。

把礼用于思想，便是以礼断是非，这是孔子对礼学的新补充。思考，这是人类的最本质的特点之一，孔子对此十分重视。他一方面反对学而不思，这是他的优长之处；另一方面，他又限制人们的思维活动，人们的思想不能超越礼的规定。他提出的"不在其位，不谋其政"，他的弟子曾子所说的"思不出其位"（《论语·宪问》），都是以礼为准则的。在孔子看来，人们的认识不能超越自己的社会地位和礼的规定，他用礼限制人们创造性的认识。他讲的"四勿"把礼当作认识的前提，这样一来，超出礼之外的东西便被排斥在认识之外，而且认识的结论在认识未进行之前已被确定。

孔子在许多问题上允许弟子追根问底，唯独在礼这个问题上不允许提问。有人问他"禘"（古代天子极为隆重的祭祀大典）是怎么回事，他回答说："不知也；知其说者之于天下也，其如示（同置，摆放的意思）诸斯乎！"大意是，不知道，知道这种道理的人，治天下会像把东西摆在这里一样容易吧。问题是，或许他的不知道，更主要是因为这是天子祭祖的礼典，神圣而不可问。又一次鲁哀公问社（土地神）于宰我。宰我对曰："夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰，使民战栗。"孔子听到宰我的回答很不满意，他认为不能深究，应采取"成事不说，遂事不谏，既往不咎"（《论语·八佾》）的态度。

讲礼的道理，未必妥当，也未必是对礼的否定。但无论如何，人们

把它当作认识对象来看待，在探讨中人们会从中找到自己的出路。孔丘的保守，与其说是要人固守周礼，毋宁说是把礼圣化、神化，不准人们对礼进行探讨和提出新认识，这就堵塞了对礼进行改革的可能性。

孔子之前礼侧重于外在规范，孔子要求把这种外在规范转化为人的自觉，并作为思想和认识的准则。当然，孔子对礼的损益变通也并不是一概拒绝。子张问："十世可知也？"孔子回答道："殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。"（《论语·为政》）在行动上，他也从众，作过损益，他说："麻冕，礼也；今也纯（丝织品），俭，吾从众。"（《论语·子罕》）这种损益无关宏局，他可以接受。但对礼的最基本的原则，如贵贱等级，他认为是绝对不可变的。我们如果把礼作为一种历史过程看待，他所尊崇的不是当时兴起的变化，而是僵化的周礼。他为坚守周礼有时到了迂腐可笑的地步，可他却自恃为一种美德，顽固不化。从礼的方面考察，孔子是相当保守的。

三、仁：政治、伦理一体化

礼与仁是孔子思想的两大支柱，这是学界公认的。仁的基本精神是什么？仁与礼的关系如何？人们的看法差距甚远，五花八门，莫衷一是。

关于仁与礼的关系　概言之，礼是政治实体，仁是精神；礼是仁的实际规范，反过来又以仁充实礼，贯彻礼。孔子说："知（智）及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。"（《论语·卫灵公》）这里，孔子提出了知、仁、庄、礼四个问题，四者都是为政不

可缺少的，礼却是总其成的东西，是最后的规范。孔子又说：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）这句话清楚地表明，复礼是仁的终点，复礼是仁的客观标准。

人的许多道德品质属于仁的范畴，如恭、慎、勇、直等。可是这些仍需要以礼节之。“恭而无礼则劳，慎而无礼则葸（畏缩、拘谨），勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《论语·泰伯》）礼是人们品德与行为的最后规范。

在实践活动中，孔子的礼是人的界碑。但绝不是说，仁就无关重要了。孔子虽不是第一个提出仁的概念的人，但仁到了他手里确实被大大丰富发展了，成为一个理论范畴。从思想上看，同为一个词，它具有不具有理论范畴的意义，是迥然不同的。我们应该把字义、概念和范畴加以区分。孔子之前，虽有许多人赋予仁以理论内容，但还没有构成理论体系，孔子是第一位把仁提到了理论范畴的高度的人。从这个意义上看，说孔子提出了仁学是完全可以的。

仁——由己及人　孔子的仁，可以说是一个面面观，一切美好的东西，特别是精神上诸种美德，都可称之为仁。《论语》讲到仁的地方有百余处。遇东说东，遇西说西，使人很难把握。仁的中心究竟是什么，时人常常各执一端，争论不休。大体而言，还是用面面观来分析孔子的仁较为切实。要之，可归纳为如下几点：复礼，克己，孝悌，爱人——忠、恕，尊五美屏四恶。复礼是基本政治目的，以下四项是由己及人的过程，这个过程的内容既是道德关系，又是政治关系。

仁的目的在复礼，这一点前边已叙述，不再重复。

复礼的关键是“克己”，克己而后才能回到礼。克己的“克”是什么意

思呢？对此有两种不同的解释。一种作“胜”“克制”讲；另一种解释为“能够”“堪能”。依前说，意思是克制自己就能返回到周礼。对“克”字解释不同，“己”与“礼”的关系就不同。如果解释为克制自己，那么“己”与“礼”并不是一种谐和关系，相反，其间存在着矛盾，至少有矛盾的方面，只有克制自己才能就范于礼。如果解释为“能够”，那么“己”与“礼”便没有矛盾，至少矛盾不是主要的，人只要充分发挥能动性就可以回到周礼。从《论语》的有关论述看，把“克”说成是“克制”更为确切，如何“克己”呢？孔子有一整套的论述。

“修己”是“克己”的重要方式。子路问什么叫君子，孔子回答道：“修己以敬。……修己以安人。……修己以安百姓。”（《论语·宪问》）《说文》：“修，饰也。”修己的“修”具有饰、整治的思想。《述而》所载的“礼之不修”的“修”也是这个意思。

为了“克己”，孔子又提出“约”。子曰：“以约失之者鲜矣。”（《论语·里仁》）他又说：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”（《论语·颜渊》）颜渊说：“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。”（《论语·子罕》）孔子所讲的“约”都是指用礼作为准则克制自己。颜回是能约束自己的典型，所以孔子说：“贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《论语·雍也》）颜回是位由自约而到安于现状的奴才，这种自约无疑等于慢性自杀。

自戒是克己的又一种方式。孔子曰：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·季氏》）孔子在回答樊迟问如何“辨惑”时，讲的不是分辨是非之道，仍然是自戒，他说：“一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑欤？”（《论语·颜渊》）他认为要控制自己的情感，防止一时冲

动，以自戒防患。孔子又说：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语·学而》）这里也是教人自戒。他还特别警告人：“攻乎异端，斯害也已。”（《论语·为政》）自戒无论在什么时候都不能说不需要，问题在于以什么自戒。孔子主张以周礼为戒。很明显，这种自戒在当时不属进取精神之列，而是限制和约束人的主观能动性。特别是不准攻乎异端，更是窒息人的进取精神。异端未必都是历史的进步，但历史的进步必然是异端。无异乎旧，有何进步！

孔子还提倡“自讼”“自省”和“自责”，其意仍然在于克己。子曰：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）又说：“躬自厚而薄责于人，则远怨矣。”（《论语·卫灵公》）曾子把问题说得更清楚，“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》）当时的人很少有自我检讨精神，孔子感慨地说：“已矣乎，吾未见能见其过而内自讼者也。”（《论语·公冶长》）“自责”“自讼”“自省”有合理的一面，因为人是会犯错误的。不过自责、自省只能在有限的范围内使用。把社会上的一切矛盾，都引到自己身心里加以消弭，不利于社会的进步。

在《论语》中，多处讲到“慎言”“慎行”，这也是克己的方式。慎言、慎行毫无疑问有相当道理，但孔子讲的慎，多半是束缚人的手脚。

孔子还一再提倡“无争”，“君子无所争”（《论语·八佾》）。曾子说的“犯而不校”（《论语·泰伯》），即受人侵犯也不去计较，与孔子的无争是一致的。孔子还说过：“君子矜而不争。”（《论语·卫灵公》）《述而》篇记载：“子钓而不纲，弋不射宿。”也是要说明孔老夫子无争，做事注重自我节制和事情的界线。无争是克己的最彻底的方式，也是最消极的方式。

于上可见，“克己”是孔子向人们提出的最重要的要求之一。克己既是一种美德，又是达到美德的必由之路。克己有其合理的一面，因为每个人都是社会中的一个成员，应该时时考虑自己以什么方式存在于社会。可是孔子的克己教导人们时时处处都把自己作为斗争的对象，处处克制自己以安于现状，安于传统，安于过时的东西。克己是教人做一个安分的人，而不是教人去成事。克己要强化的是道德意识，而不是实践意识。道德是教人如何做人，实践则教人去认识世界和改造世界。克己是实现道德，而不是要人成为实践的主体，显然是保守的。

孝悌是仁的又一基本内容，有子说：“孝弟者，其为仁之本欤？”有子的话符合孔子的精神。孔子认为，孝不仅是父子之情，同时也是政治。有人问孔子，你为什么不当官直接参与政治，孔子回答道，我宣传孝道，用孝悌的道理影响政治，也就是参与政治（参阅《论语·为政》）。孝的最高精神是“无违”，这点前边已论。孔子把儿子作为父亲的私有物，是那个时代的现实，但父子之间的斗争和分歧也是时代的产儿，孔子维护的是前者，当一个人是另一个人的附属物，哪怕是儿子对父亲，都是对个性的抹杀，“无违”精神除了有种的蕃衍作用和在原地进行循环生活外，对历史的前进与发展是一种阻力。

孔子把孝看作是直接的政治，从那个时代考察，是有其根据的。孔子的时代，宗法分封制仍占主导地位。宗法血缘体系与政治体系紧密地结合在一起，服从宗子与服从政治首脑是一回事，所以孝道是直接的政治。

把仁用于人与人的关系则是爱人。樊迟问仁，子曰：“爱人。”（《论语·颜渊》）有人说，只有当时的贵族才配称“人”，“爱人”即是爱贵族。此说于辞有辩，于史无考，因此不足信。当时的“人”是一种泛称，凡圆颅

方踵之属都可称为人。从字面上讲，“爱人”“泛爱众”就是爱一切人，并没有什么阶级、等级的规定。爱人着眼于人的共性，而不是着眼于人的社会差别。爱人的具体办法是忠恕，忠是从积极方面讲的，即“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。恕是从消极方面讲的，即“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。不管是从积极方面或消极方面讲，爱人的过程都是由己及人，从我出发，自己怎样对待自己，也就应该怎样对待别人。

上述两句话，可以说是孔子整个思想中最富有光彩的地方，它在理论范围内把所有的人置于平等的地位。它冲破了等级的藩篱，具有个性解放的因素。在上述问题中，自己不承认任何高于我的外来的权威，也不认为自己比别人高。由于强调个性的平等和个性的独立，因而有“杀身成仁”之论，有“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”的轩昂气概（《论语·子罕》）。子贡本着老师的教诲也发出了“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人”的豪言（《论语·公冶长》）。

还应指出的是，“己欲立而立人”，“己所不欲，勿施于人”，在理论上还有它的致命弱点。它只注意了个人是社会存在的原子，却忽视了整个社会是个人存在的前提和条件这一基本事实，似乎只要由己做起，一切矛盾便可由己加以消弭，又可由己把整个社会带入极乐世界。无需评论，其谬自明。

尊五美、屏四恶　把仁贯彻到政治，孔子有各式各样的说法。其中尊五美、屏四恶可以说是纲，这里不妨把该段文字抄录于下。

子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得

仁，又焉贪？君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝谓之有司。”（《论语·尧曰》）

孔子所说的美政，不是一种简单的规定，而是在处理事物的关系中，寻求适度点，这个适度点要使矛盾的双方都得到节制，又得到适当的满足。文中提到的惠和费、劳和怨、欲和贪、泰和骄、威和猛五种关系，其中有的是矛盾的，如前三种；有的是相近而不相同的，如后两种。孔子提出要把矛盾对立的关系化为谐和关系，把相近的东西加以区别。本来惠和费是难于谐和的，要施恩惠，总要有所耗费，子张就不知道怎样才能把两者谐和起来，于是又接着发问。那么究竟如何才能解决这一矛盾呢？孔子不是简单地牺牲一端来满足另一端。他从两端跳出来，另辟蹊径。这种办法既同惠相连，又把惠变成不费。这就是“因民之所利而利之”，即是说，让民去做于自己有利的事情，从而使双方都有一定的满足。泰与骄在外观上难以区分，孔子认为必须把两者区分开来。骄的特点是欺寡、卑小，泰对多寡、大小都一个样。明白了这一点，便可做到去骄而存泰。

与五美相同，四恶也不是一种简单的规定。比如他不是简单地宣布杀为恶，只有不教而杀才属恶之列，应予屏弃。如果教而不听，杀大约也可算作美的。

孔子的仁学是一个复杂的混合体，融人伦、道德、政治为一体，撮己、人、家、国为一贯。仁在行动上以礼为范围，对待事物的关系要注重事物的矛盾的连接点。仁运用于主观，强调加强自我修养，在修养的基础上充分发挥主观能动性，直到随心所欲。然而随心所欲又不能逾礼之矩。仁在旧的范围内，可以满足一切，不是顽固地守旧；但它绝不赞

助新事物的成长。新事物要冲破它却又极难，因为它包含的内容太丰富了，不仅囊括了旧的，对于新的，凡能吸收的也尽量吸收进去了，因此仁有极强的韧性。

四、富民足君　先德后刑

富民足君　孔子是中国历史上最早提出富民主张的思想家之一。子适卫，冉有仆。子曰："庶矣哉！"冉有曰："既庶矣，又何加焉？"曰："富之。"曰："既富矣，又何加焉？"曰："教之。"（《论语·子路》）"所重：民、食、丧、祭。"（《论语·尧曰》）

从《论语》看，在经济与教育、道德的关系上，孔子认为君子和小人不应该一样。就其本性来说，君子和小人也有质的差别。"君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。"（《论语·里仁》）"君子喻于义，小人喻于利。"（《论语·里仁》）孔子对小人"怀土""怀惠""喻于利"尽管抱着鄙薄的态度，但他又认为这是必须首先解决的现实问题。季康子患盗，问于孔子，孔子对曰："苟子之不欲，虽赏之不窃。"（《论语·颜渊》）孔子比季康子站得高，看得深，他不是就盗论盗，而是一针见血地指出民为盗的根源在于当权者贪欲太多。话虽简短，却揭示了一个重大历史现象的内因，解决问题的办法也就应从这里引出，于是孔子提出使民以时、取民有度和节用。

"使民以时"不是孔子的首创，但他进一步阐述了这个问题。他提出，使民要像祭祀那样按时和慎重。仲弓问仁，孔子答道："出门如见大宾，使民如承大祭。"（《论语·颜渊》）在当时的条件下，劳动力在统治者面前不具有商品的性质，而是属于统治者占有。征用民力非但不能使劳动者获得应有的报酬，还常表现为对劳动者直接的摧残。孔子提出使

民如承大祭，虽没有任何规定性，但在认识上把问题提到了高度。孔子还提出过以义使民、先惠而后使民，等等。

取民有度是针对当时横征暴敛而发的，孔子反对厚敛，提出“敛从其薄”（《左传》哀公十一年）。

少征用民力，少收赋税只是问题的一方面；另一方面还必须“节用”（《论语·学而》）。统治者的奢侈浪费很严重，孔子深表痛恨，他赞扬禹卑宫室，尽力于沟洫。

孔子倡导富民，不能理解为以富民为目的，真正的目的在于足君。有若说：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）这与孔子的主张是一致的，把富民与足君的关系讲清楚了。

这里需要讨论一下关于“均无贫”的问题。事情是由季氏要伐颛臾引起的。冉有、子路为季氏家臣，在伐颛臾之前征询孔子的意见，孔子就此发了一通议论：“丘也闻有国有家者，不患寡（当为贫）而患不均，不患贫（当为寡）而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾……”（《论语·季氏》）这句话讲的是有国有家者，在春秋时代，“家”与“国”相对，“家”一般指卿大夫，“国”指诸侯。关于“均”，早在《诗》中已提出。《小雅·北山》中有：“大夫不均，我从事独贤。”这个均，指的是政事。春秋时期曹刿也讲过：“布德于民而平均其政事，君子务治而小人务力。”（《国语·鲁语》）曹刿的平均，讲的是社会分工。《齐语》记载管仲的话：“陆、阜、陵、墐、井、田、畴均，则民不憾。”管子的均讲的是土地使用。孔子讲的均与管子相近，不过指的是有国有家者的财产占有问题。有人认为“均无贫”是孔子的经济纲领，所说的贫包括一般的民众，这种说法不符合孔子的原意。春秋时期尽管财产占有关系发生了剧烈的变动，不过按照传统，各级贵族占有多少土地和财产，都应有一

定的数量。孔子所说的“均”，并不是“平均”的“均”，是指不能超过一定的等级规定。这一点还可以从他反对冉求为季氏敛得到证明。当时鲁国的季氏已富于鲁公室，从礼制看，这是僭越行为。冉求仍要为季氏扩充财产，孔子大为恼火，于是宣布，冉求“非吾徒也”，号令其他弟子“鸣鼓而攻之”（《论语·先进》）。孔子提出的“均无贫”，在当时并不是一个革命的命题，应该说是保守的。

通过调整分配关系和节用解决富民足君问题，通过均来协调贵族对财产的占有，这就是孔子的基本经济主张。

先德后刑　德与刑是政治中的两手。孔子主张两手并用，先德后刑。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）先德后刑表现在如下几个关系上：

在经济与政治关系上，他主张先富而后教。冉有问他为政首先解决什么问题，他回答先使民富起来，而后再进行教化。子贡问为政，他说：“足食，足兵，民信之矣。”（《论语·颜渊》）同样把足食放在首位。从《论语》看，他对贵族和民的主张不一样。对于贵族，他主张首先要讲礼义，因为对他们来说，吃饭不成问题。对于民则首先须让他们有饭吃，其次才谈得上教化。

在惠与使的关系上，他主张先惠而后使。不过他认为不能无条件地使，应有一定的条件，这就是先惠：“惠则足以使人。”（《论语·阳货》）除了先惠而后使之外，还应先教而后使。子路问为政。他说：“先之劳之。”（《论语·子路》）意思是先引导教化而后再役使。比如打仗，只有先进行过训练，才能让民参战，否则就是让民去送死。“善人教民七年，亦可以即戎矣。”“以不教民战，是谓弃之。”（《论语·子路》）

统治者必然使民，但有条件和无条件大不一样。当时普遍的现象是“民三其力，二入于公”，不教而使民战。在这种情况下，孔子提出先惠后使、先教后使是有一定积极意义的。

再一点是教与杀的关系。孔子提出以直正枉，先教而后杀。哀公问：“何为则民服？”孔子回答：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”（《论语·为政》）这里讲的是用什么人的问题。又说：“举善而教不能，则劝。”（《论语·为政》）直和善都有具体的内容，但命题的本身提出了搞政治要先立样板，以样板进行教育。有了带头羊，然后才能率领羊群。

对于杀的问题，孔子主张慎杀。季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。”（《论语·颜渊》）杀无道以就有道，这本是一个有严格规定的命题。从逻辑上看，与孔子的思想无相背之处，照理回答这个问题应该说是简单的。孔子的妙处在于撇开了这个问题，他不正面回答该不该杀，而认为不应该这样提出问题，首先是应实行善政。当然，也不能一味地善，而应“宽猛并济”。

先德后刑还表现在断案上。折狱不只在于断是非，还要使民知是非，不再发生类似案件。“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”（《论语·颜渊》）《吕刑》中虽也有类似的思想，但把问题点破的是孔子。把断案不只当作制裁手段，而且当作教育手段是孔子的新贡献。

五、“有道”与“无道”：统治者的自我认识

能不能提出一个政治理想国理论和具有普遍意义的政治原则，是衡量能否成为政治思想家的基本标志之一。孔子留下的言论虽然很零碎，

但关于这个问题的论述是十分明确的。孔子的政治理想国和基本政治原则就是他常说的“有道”二字。在孔子的言论中，“道”具有多种含义，但用于政治，“有道”代表了孔子的理想政治和基本政治原则。与之相对则为“无道”。总括有关论述，孔子的“有道”政治理想就是礼、仁的和谐统一和富民足君。

孔子的政治理想和基本政治原则既没有惊人之笔，又没有玄妙之论，使人感到平实可近，但是真正做起来却又十分难。虽然难，又不是高不可攀。在孔子看来，先贤圣主实行过，三代曾达到过这种境界。孔子所描绘的这种理想境界，把实际与理想有机地统一起来，他所描绘的理想以现实存在的关系为起点，要全部实现固然困难，但向这个方向走几步却是完全可能的，从而为统治者的实际政治提供了回旋余地。

一种政治理论如果与历史的进程相对立，如道家，特别是像庄学纯自然主义的理论，便不可能从现实中找到自己存在的基础；反之，如果像法家那样对现实一味肯定，那么在实际政治发展变化中就难以充当导师，也不能给实际政治提供一个回旋余地。法家过分肯定君主，一切唯君是从，这实际上便造成了政治上的僵化，给自我认识和自我调整留下的余地便太狭隘了。孔子的政治理想和政治基本原则不是这样，它肯定了实际存在的社会关系和政治关系，同时又不满足于现状，对当时的实际政治多持批评立场。而这种批评又不是否定，而是希望改善和改良。例如，他对卫灵公的态度就是如此。孔子尽管批评卫灵公“无道”，但是他又多次希望借助卫灵公治国变善。在孔子眼里，当时是一个“无道”的时代，可是他并不因此而抛弃这个时代，在他看来，事情仍然有救，并且为此孜孜以求，奔波了一生。类似“苟有用我者，期月而已可也，三年有成”（《论语·子路》）的话讲过许多，对改良政治充满了信心和希望。从统治者的整体与长久利益看，他们不仅需要肯定自我，有时又需要不

断进行自我认识和自我批评。当时有关谏议的种种议论，就是为了推进自我认识和自我批评。当时的许多政治家和思想家认为进谏与纳谏问题在政治中具有极为重要的地位，关系到国家的兴亡，孔子关于“有道”和“无道”问题的论述，把统治者的自我认识和自我批评推到一个新阶段。孔子把“有道”的理论视为一种检验政治的标准，统治者的一切行为都应在这一理论面前接受衡量和检验，违反“有道”理论规定的便属于“无道”之辈和“无道”之举。孔子关于“有道”和“无道”的理论，在当时以及其后两千多年的封建社会中都成为统治者自我认识、自我批评和自我调节的理论依据。孔子的政治理想和基本政治原则把肯定现存的社会基本秩序和批评弊政、改良现实妥善地结合在一起。这种理论既能满足统治阶级中当权者的需要，又为在野派以及其他图谋改良的人们进行政治批评提供了理论依据，同时还为深受其害的人们提供了改善处境的希望。孔子的理论具有的广泛的适应性是其被封建统治者奉为指导思想的重要原因之一。

在孔子的政治理论中还有一点特别值得注意，这就是政治原则与君主的关系问题。早在西周初年周公的言论中，已开始提出政治原则与君主行为之间的差异问题，比如他在神意之外提出了“德”这个原则。在他看来，殷纣王的行为违背了“德”，于是被上帝抛弃；周文王实行德政，所以得到了上帝的保佑。周公所说的“德”就是理想化了并能代表统治者整体利益的一种普遍的政治原则。周公的论述是在改朝换代的特殊情况下提出的，随着周统治的巩固，周天子不愿再谈两者的分离，在其后很长一段时期，周天子把自己的行为宣布为德的体现，自己是德的化身，这在金文中反映得十分明显。到了西周后期，随着政治危机的出现，人们又重新提出了统治者普遍的政治原则与周天子言行的对立的问题。到了春秋时期，有些人以相当明快的语言把这个矛盾直接揭示出来。例如，晋国丕郑说：“吾闻事君者，从其义，不阿其惑。”（《国语·晋语一》）

丕郑把义看得高于君主。孔子继承并发展了这一思想。他虽一再强调“臣事君以忠”（《论语·八佾》），在君主面前毕恭毕敬，甚至达到令人厌恶的程度，如：“君在，踧踖如也，与与如也。”（《论语·乡党》）表现了一副奴才相。不过这一切都是从礼的角度处理问题。在政治原则上，他认为事君不能以苟合顺从为上，而应该首先考虑是否符合“道”，要“以道事君”（《论语·先进》）。在他看来，卫国的史鱼、蘧伯玉就是把道放在第一位的人物，从而备加赞扬。他说：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”（《论语·卫灵公》）他自己做梦都想去从政，但他把能否行道作为参政的条件，否则，便不出仕：“道不行，乘桴浮于海。”（《论语·公治长》）“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）孔子倾心于君，三月不见君便如丧魂落魄，惶恐不安，可是在他的政治生涯中，除了在鲁短期走运之外，一生都不得志，累累如丧家之犬。所以会落到这般凄凉的境地，恐怕不是孔子不会在官场周旋，也不是他无能，而是他把“道”看得高于君主，高于权力和地位。这一点常常是思想家与实际的政治家不同的地方。如果一位思想家的行动与自己的理论相背太多、太大，大凡这位思想家就失去了作为思想理论家的资格。从实际看，孔子所坚持的政治原则丝毫不会损害统治阶级的利益，从根本上说，对维护君主是有利的。与此相反，倒是有些君主和当政者却经常做出损害统治阶级普遍利益的举动，进行自我破坏和自我削弱。这就是后来所说的道统与君统的矛盾。在这种矛盾中，孔子站在了道统方面，当两者难以契合时，孔子主张道统高于君统，道义重于权令，从道不从君。在这种情况下，对君主虽然表现为不合作，甚至表面上的对立，但是孔子所坚持的道义却是从更高的角度维护了统治阶级的利益，维护了君权，在对君主的怨恨之中充满了深沉的爱。孔子强调道义高于君主的思想培养了一批忠勇之士，而这些忠勇之士正是维护封建统治的中流砥柱。这些人对

君主爱而不阿谀，顺而不盲从，犯而不欺，怨而不恨，从而把坚持道义与维护君权、维护统治阶级的普遍利益提到了奇妙统一的地步。

孔子的政治理论首先肯定了现存的政治秩序，在这个前提下指导人们批评现实，目的是寻求贵贱有等的谐和。这种理论虽然有改善被剥削者生活条件的内容，但对剥削者和统治者是绝对有利的。正因为如此，孔子才成为“权势者们的圣人”！

六、中庸：政治平衡术

孔子不只是以政治和伦理原则教人，他更注重培养人的思维方式。关于孔子的思维方式和哲学特点，哲学史家已有详尽的论述，这里我们只从历史和政治的角度作点说明。他的思维方式的特点可称为守旧的边际平衡论。

孔子打着古老的旗帜，但又不是简单地回到陈旧的时代；他密切注视着现在和未来，但又不是未来的创造者，他总是想把陈旧的精神注入现在与未来。他所希望的是这样一种局面：在旧的事物范围内，最大限度地使各种人都得到满足。孔子看到了事物之间的矛盾，在矛盾面前，他既不希望矛盾破裂，又不希望转化，而是全力以赴寻求一个连接点，求得矛盾双方在旧事物不根本改变的情况下获得平衡。

中庸和执中　这是孔子寻求边际平衡的基本方式之一。“中庸”这个概念是由孔子提出来的：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）孔子所谓的中庸之德不是指品德、品质，指的是对待事物的态度。中庸与“允执其中”是一个意思。“允执其中”相传是尧提出来的。大抵执中是相当古老的思想，《尚书》《诗经》某些篇章已把“中”作为一个明确的政治道德概念来使用。“中庸”就是“用中”。“中”并不是中间的

意思，而是指按照一定的标准行事，寻求对立两方的连接点以求对立双方的平衡，给某种行为划定界限和明确行动目标，从而使事物保持旧质的稳定。

从《论语》及有关的记载看，孔子把礼视为“中”，一切行为符合礼也就是执中。孔子处处事事都以礼分是非，臧否人物。他提出的“四勿”可以证明礼与中是一致的。《礼记·仲尼燕居》对此有明确的记载。他说“夫礼所以制中也”。什么是中呢？孔子又说：“礼乎礼。”这种循环论证证明礼、中同体。《礼记》所载是不是孔子的原话，难以考定，不过这种说法是符合孔子思想的。

有礼规定的地方，按礼行事。但生活是复杂的，不可能都从礼中找到根据或模式。在这种情况下，求“中”之方，由考察事物对立双方的连接点来确定，以求双方的平衡。比如孔子认识到贫与富是对立的，“富与贵，是人之所欲也；……贫与贱，是人之所恶也；……”（《论语·里仁》）怎样解决贫富之间的矛盾呢？他不是简单地站在求富的立场，又不简单地设法去贫，他提出了一个“义”字，用义作为调整富贫之间矛盾的纽带。合乎义，当富贵则富贵，反之，不能富贵则安贫贱。君与民之间的利益也是矛盾的，在处理这对矛盾时，同样不是简单地倒向一端，而是以分配和节用为纽带调节两者的关系，既富民又足君，从而求得两者之间的平衡。统治者使民叫做劳，劳必然引起民怨。在这种矛盾中，他既不主张无限制地使民劳，又不简单把感情投向怨者一方。他提出“择可劳而劳之”，从而达到既使民，又弭民怨，以求双方的平衡。这类办法可以叫做调和。调和不主张一方吃一方，而是寻求一种方式，使其既包括一部分甲，又包括一部分乙，同时又使甲、乙连接在一起，并使双方在旧质范围内保持稳定。

就每一个事物来讲，它又在发展变化，在一定条件下，一种事物都

面临两种前途，两种可能性，可能走向两极。为了保持旧质的稳定，不向两极发展，孔子对各种事物作了范围规定或提出告诫。他讲的“六好”与“六蔽”的关系即是典型一例，他说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语·阳货》）蔽，同“弊”，这里指弊病。仁、知（智）、信、直、勇、刚是孔子所肯定的六种德行，在一定条件下，如不好好学习，这些德行也会走到另一端：仁会变成愚蠢，聪明会变成放荡，诚实会变成祸害，直率会变成尖刻，勇敢会变成作乱，刚强会变成狂妄。孔子用好学来防止六德走向极端。子张问如何做官，孔子答道：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。”（《论语·为政》）孔子所论述的做官之道，要在保持事物的稳定与平衡，在平衡中保住自己的饭碗。这一类的论述在《论语》中到处皆是，如“君子周而不比”（《论语·为政》）、“君子泰而不骄”（《论语·子路》）、“君子和而不同”（《论语·子路》），等等。

还有一些情况，行为本身没有确定性，在这种情况下，为了不使行为破坏旧质的稳定，要有明确的目标。他说的“九思”，很可以说明这种思想。“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”（《论语·季氏》）思，反省，反思，凡事要有一个明确的目标，划定自己的行动路线。这个目标是以保持事物的稳定为基本原则的。

避免“过”与“不及”　“过”与“不及”是中的两极表现，从两边破坏了中，破坏了原有事物的平衡。为此，孔子提出要避免过与不及。子贡问师和商两个人谁好一点，孔子说：“师也过，商也不及。”子贡又问，师比商是否好一点，孔子答：“过犹不及。”（《论语·先进》）孔子对他的学生总是设法裁过和补不及，这就是一退一进之教。他对冉求和子路

（由）教育的重点便不一样："求也退，故进之；由也兼人，故退之。"（《论语·先进》）

孔子从日常生活到政治行为，一再提出要避免"过"与"不及"。子张问辨惑，孔子说："爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。"（《论语·颜渊》）这显然是一种"过"，孔子给予了批评。又说："如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。"（《论语·泰伯》）这里讲的是政治行为之"过"。孔子还说过："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"（《论语·雍也》）这里，从形式与内容的关系上批评了过与不及。过与不及都是偏激的表现，要通过救偏补蔽的办法使之归于中正。

反对过与不及这种理论，是以稳定旧质为其前提的。因为新事物质的规定性是在取代旧事物过程中逐渐形成的，是在旧事物的"中正"与"过"和"不及"的矛盾中形成的，因此在新事物的成长过程中，一时难于确定它的质。与此相对，旧事物的质已凝固化，在它面前过与不及明若观火，"过犹不及"这个命题本身已暗藏着这个前提，没有稳定的"中"，是提不出"过"与"不及"的。另外，事物的运动形式是多种多样的。一般地说，从旧事物的"正"不能直接过渡到新事物的"正"。新事物的"正"是在对旧事物的破坏中形成的。另一方面，新质的"正"又只能在自身的"过"与"不及"的运动中确定。因此我们认为孔子反对过和不及是个保守的命题。

不可则止　处理事情要注意分寸，不要使行动突破质的规定。为此孔子提倡不可则止。比如事君，他一方面提倡君臣相对："君使臣以礼，臣事君以忠。"（《论语·八佾》）"以道事君。"（《论语·先进》）另一方面，在君臣关系中，臣必须以君作为主导，臣的使命是事君，"出则事

公卿”（《论语·子罕》），“敬其事而后其食”（《论语·卫灵公》）。臣绝不可抗上叛君。孔子主张进谏，谏而不听，臣子应适可而止或引退以洁身。他说：“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”（《论语·先进》）“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”（《论语·卫灵公》）“用之则行，舍之则藏。”（《论语·述而》）“天下有道则见，无道则隐。”（《论语·泰伯》）在这样的关系中，臣决构不成对君的威胁。

对于朋友也是一样，“忠告而善道之，不可则止，毋自辱焉”（《论语·颜渊》）。

不可则止或洁身自安与顽固派相比，当然有所区别。不过这种哲学决无损于旧事物的稳定。它是历史前进中的堕力，在变革时期表现得尤为突出。

无可无不可 如果说“中庸”是折衷主义不妥帖，那么“无可无不可”则无可怀疑是典型的折衷主义了。孔子认为“乡愿”是“德之贼”（《论语·阳货》）。“无可无不可”，实际同“乡愿”是一回事。孔子把自己同一些逸民作了比较。伯夷、叔齐“不降其志，不辱其身”，即不改变自己的意志，不屈辱自己的身份；柳下惠、少连有些灵活性，“降志辱身矣”，但仍然“言中伦，行中虑”，即说话合乎伦理，行为经过思虑；虞仲、夷逸表现又不同，“隐居放言，身中清，废中权”，过着隐居生活，说话随便，但保持自身洁白，离开职位仍合乎权宜。这三类人虽有高低之分，仍各有自己的行动哲学。孔子很敬重这些人，但与这些人又不同，他的行动原则是“无可无不可”（《论语·微子》）。这类言行极多，这里仅举数例：

一方面信神，“祭神如神在”；另一方面又怀疑神。

一方面主张人“性相近”（《论语·阳货》）；另一方面又认为有“生而知之者”（《论语·季氏》），“唯上智与下愚不移”（《论语·阳货》）。

一方面认为自己是学而知之；另一方面又说自己是天命的承担者，“天生德于予”（《论语·述而》）。

一方面主张“杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），“见危授命”（《论语·宪问》）；另一方面又主张“危邦不入，乱邦不居”（《论语·泰伯》）。

类似上述诸事不是一个事物的两方面，而是两种不同的事物。依据它们的性质，两者之间不能调和，只能二者居其一，孔子却要无可无不可。从理论上说，无可无不可似乎也不是死顽固，但也绝不是一个求新命题。无可无不可只能引导人们走向滑头和模棱两可，在事物的变更中这种思想有利于旧事物的保存，不利于新事物的成长。

七、结语

孔子的政治伦理思想对中华民族，特别是对汉族有过巨大的影响，在一定历史时期甚至构成了民族共同心理和主要的思维方法。不过这并不是孔子学说自发传播所致，在很大程度上是封建统治者进行不断强化教育和灌输的结果。由于存在这样的历史背景，不能因孔子的思想已转化为民族的共同心理和形成了强大的传统力量而对它战战兢兢！

第三节　《中庸》《大学》的修齐治平思想

《中庸》《大学》最早收在《礼记》中。《礼记》是一部儒家论文汇编。关于《中庸》《大学》的作者问题，历来就有争论。司马迁在《史记·孔子世家》中说“子思作《中庸》”，郑玄也认为是“孔子之孙子思伋作之”（孔颖达引郑玄《目录》）。《大学》的作者在宋之前无人论及，朱熹提出为曾子所作，王柏以为是子思之作。迄今为止对两篇成书时代多有争论。一种意见认为是子思之作；另一种意见认为是战国末或秦汉之际的儒者所作。《中庸》中有“今天下，车同轨，书同文，行同伦”之语，一些人认为这是成书于秦统一后的铁证。另外一些人又认为这句话在文中与上下意思不连贯，是后人篡入的。这里姑从成书在孟子之前说，或许即为子思、曾子之作。

宋朝的理学家们对这两篇特别重视，程颐、程颢推崇《大学》，朱熹继之，又推崇《中庸》。朱熹把这两篇与《论语》《孟子》并列为四书，加以注释，成为学子必读之书，在思想领域有过广泛的影响。《中庸》《大学》思想基本一致，这里一并论述。

孔子主张圣贤政治和道德治国。《中庸》《大学》把孔子的道德治国论推向极端，更加强调个人品质在政治中的地位与作用，提出“修身”为治国、平天下之本，在政治思想上表现为极端的个人本位论。《中庸》说：“知所以修身，则知所以治人。知所以治人，则知所以治天下国家矣。”（《中庸·二十章》）《大学》说：“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”《中庸》和《大学》在政治上都把修身作为政治之本，犹如石投水中引起环形水波一样，个人是政治的波源和中

心，从而把个人的作用提到无以复加的高度。

一、修身之道

《中庸》《大学》修身之道的基本点是向内作功夫，并由内而外。

向内就是顺性和诚心。《中庸》说："天命之谓性，率性之谓道，修（循）道之谓教。"（《中庸·一章》）通观《中庸》《大学》的"道"，大同而小异。《中庸》中的道主要指中庸之道。《大学》中的道即开篇所讲的三项："在明明德，在亲民，在止于至善。"两者提法不同，实际内容很接近。道既然是顺性的表现，道又表现为道德品质，那么反过来说，他们所说的"性"，本质上应是一种善。这中间蕴藏着孟子性善说的胚胎。

如何才能率性？要之在一个"诚"字。《中庸》说："唯天下至诚，为能尽其性。"（《中庸·二十二章》）又说："自诚明，谓之性。"（《中庸·二十一章》）《大学》中没有讲"率性"，但在讲到修身时，其中心点也是讲诚意正心。

诚主要是指主观意志和信念。《中庸》的"诚"又分为两种：一是天生的固有的"诚"，"诚者，天下之道也"。这种诚只有"圣人"才有："诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。"（《中庸·二十章》）另一种诚，是通过后天的努力修养和学习达到的，这叫"诚之者"，"诚之者"是"人之道也"（《中庸·二十章》）。不论是生而有之，还是学而得之，一旦达到诚，就没有什么区分了："自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。"（《中庸·二十一章》）起点不同，落点为一。

诚虽是主观意识内求的修养，但这种诚不只是限于个人，求诚是为

了改造客观。“诚者非自成己而已也，所以成物也。”又说：“不诚无物。”（《中庸·二十五章》）对于“不诚无物”有两种解释，一种认为，不诚就没有物，这样一来，物是诚的派生物。另一种说法，不诚就做不成事。从《中庸》看，两者兼而有之。只要诚，无事不通，无事不成：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞（帮助）天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（《中庸·二十二章》）作者用推理的方法，把个人主观作用夸大到了极致，既玄又神。诚的作用还表现在认识方面，达到至诚则可以认识一切：“至诚之道，可以前知。”“善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神。”（《中庸·二十四章》）这实在是一种神秘主义。

诚重在强化意志和修身。修身的外在标准便是中庸之道。《中庸》认为中庸之道是从“诚”中引导出来的：“诚者，自成也；而道，自道也。”（《中庸·二十五章》）诚是天生的本性，中庸之道是从诚中引导出来的。中庸之道是诚在情与行动上的表现。

中和是中庸之道的精髓。《中庸》篇的“中”，首先指非常稳定的心理状态。这种状态最近于本性，最符合道德与诚，故而说：“喜怒哀乐之未发谓之中。”（《中庸·一章》）喜怒哀乐是欲望的诸种表现。人的情感有两种情况，一是背离“中”，亦即背离道，肆无忌惮；另一种与“中”统一，称之为“节”。“节”指节度，恰到好处，既不过，又非不及，“发而皆中节谓之和”（《中庸·一章》），“和”可以说是情感上的中庸。

中庸表现在行动上，是礼和儒家道德伦理规定，如孝、忠、知、信、仁、义等。

对待矛盾的事物，中庸要求“执其两端，用其中于民”（《中庸·六

章》）。下边的一段话颇能表现这个意思的真谛。子路问强，孔子曰："南方之强欤？北方之强欤？抑而强欤？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！"（《中庸·十章》）强有三种，一种是南方人的强，用宽大教人，不报复无理的行为，一般的君子具有这种强；二是北方人的强，以兵器、铠甲为卧具，死了也不悔恨，勇猛烈士具有这种强；三是真正的君子的强，应把两者统一起来，不偏向一端，站在两者之间，不偏不倚，国家有道不改变自己的态度，国家无道也不改变自己的立场，这是多么的强啊！依作者之见，南方之强与北方之强都有可取之处，但又都有些偏颇，中庸之道则要把两者结合起来，介于二者之间，但又不是与二者分道扬镳，形成三足鼎立之势。犹如骡子不能与马、驴形成鼎足之势一样，这种强既吸收了南方之柔强，又吸收了北方之刚强，形成柔刚混成一体之强，其妙处在于"和"与"中立"。

在言行上，中庸还表现在要留有余地。"庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉；有余不敢尽。言顾行，行顾言。"（《中庸·十三章》）在言行上要首鼠两端，谨小慎微。

中庸之道反对打破现成秩序和成规，断然反对"素隐行怪"（《中庸·十一章》）。素，寻求。隐，隐僻。行怪指行为怪异，不同于传统。素隐行怪不一定都是值得肯定的；但一切革新的、先进的言行无疑都是对成规和传统的破坏，无疑都属于素隐行怪之列。中庸之道特别强调安于现状，"素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难"。一句话，目前是什么状况，就安于什么状况，不羡慕分外的东西。又说："君子无入而不自得焉。"（《中庸·十四章》）不论到了什么境地都能安然自得，不怨天，不尤人，只怪自己，或自我安慰，

自我陶醉，“遁世不见知而不悔”（《中庸·十一章》）。这一点与庄子出世思想又颇为接近。

《中庸》《大学》在论述修身时，一致强调“慎独”，即单独一个人时也要规规矩矩，以求思想行为彻底的一贯性。

《中庸》《大学》的修身，内心在于求诚，行动在于求中，精神上求的是超人，行动上则是一个矮子，没有创造精神。

二、修齐治平：贤人政治

《中庸》《大学》宣扬修身为齐家治国平天下之本，理由如下：

其一，己、家、国、天下是一种系列关系，己是系列之始。修身、治家与治国有内在的统一性。治国是治家的扩大。其间的统一性就在于一个“孝”字。作者认为，舜、武王、周公都是由孝发迹而上升为天子或成为圣主的。孝的基本精神是遵守列宗列祖遗志：“夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”（《中庸·十九章》）另外，还必须坚持一整套祭仪礼制。明乎孝，“治国其如示诸掌乎！”（《中庸·十九章》）《大学》也说：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家，而成教于国。孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”（《大学·九章》）这种说法是有一定历史根据的。春秋以降直到战国前期，宗法制与政治体系是一致的，国是家的扩大，而家又俨如一个独立小国，有家臣、家朝、家卒。国也就是由家扩大而来的，如魏、赵、韩等便是由原来的家变成国的。

孝是维护家的思想纽带，家是国的细胞，又可转化为国。在这种情况下，修己首先要以孝为首，人与人的关系则以“亲亲为大”（《中庸·二十

章》）。孝是己、家、国、天下系列中的精神中枢。

其二，在社会道德诸种关系中，修身是起点或中心环节。“凡为天下国家有九经，曰修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体（体恤、体谅）群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。”在这九项原则中，修身不仅是始，而且是本，只有修身才能立道，即所谓“修身则道立”（《中庸·二十章》）。其他八项只解决某一方面的问题，是修身在某一方面的展开。《大学》中说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。”平天下、治国、齐家、修身、正心、诚意、致知、格物八者之间，修身处于枢纽地位。正心、诚意、致知、格物是修身的功夫和修身的方式。修身向外扩充表现为齐家、治国、平天下。作者说这是一个普遍规律。“自天子以至于庶人，一是（一切、一概）皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。”只有知道怎样修饰自己，才能知道怎样治理别人。《中庸》说：“知所以修身，则知所以治人。”治人、治物、治国、治天下是治己的外化与扩大。

其三，在道德与人的关系中，人是道德的体现者。作者特别强调了只有己正而后才能正人，己不正也就不能正人。《大学》说：“君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。”（《大学·九章》）身修是对别人提出要求的资本和前提。

《中庸》《大学》都特别强调榜样的力量。他们依据下必从上，下必学上的理论，认为上好下必然跟着学好，上坏下必然跟着学坏。《大学》说：“所谓平天下在治其国者，上老老，而民兴孝；上长长，而民兴弟；上恤孤，而民不倍。”（《大学·十章》）“尧舜帅天下以仁，而民从

之。桀纣帅天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。”（《大学·九章》）

其四，在人与政治制度等政治实体的关系中，人是活的主动的因素。作者认为，治国之本在人而不是政治实体，如制度、法律等。据此，他们主张人治，反对法制或政治。《中庸》说：“文武之政，布在方策（木板、方简称为‘方策’）。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。”又说：“人道敏政。”（《中庸·二十章》）在人与礼的关系中也是人存礼行，《中庸》说：“礼仪三百，威仪三千。待其人而后行。”（《中庸·二十七章》）礼是固定的、凝化的东西，人是活的因素。

其五，只有身修之人才能处理好德与财的关系。作者认为德为财之主，有德才能有财。《大学》说：“有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者本也，财者末也。”德是根本，财是枝末，如果与此相反，“外本内末”，势必引起百姓的不满和反抗。作者结论道：“是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。”（《大学·十章》）作者看到了财、德的矛盾与转化，这里有一点极为可贵，作者承认财生于人和土，因此只有笼络住了人才能生财。《大学》又讲：“生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”（《大学·十章》）作者规劝统治者一方面要开生财之路，另一方面又要节用，这样才能足财。上述道理讲得是相当深刻的。就一个人的人品、名誉而论，也主要看对财物的态度。《大学》说：“仁者以财发身，不仁者以身发财。”（《大学·十章》）根据这个道理，作者把“国不以利为利，以义为利也”（《大学·十章》）作为治国的指导思想。

在一定的范围内，上述说法有一定的道理，对统治者苛刻的剥削起

着劝诫作用。但作者把财与道德对立起来，把财富作为道德的附属物是不符合历史发展过程的，这种理论在历史上，特别在社会转变改革时期，是一种消极保守的理论。

综上所述，作者把个人的品质与修养作为政治成败之事：“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱，其机如此。此谓一言偾事，一人定国。”（《大学·九章》）

《中庸》《大学》发展了孔子的人治思想。由于更加充实和明确，我们可以称之为人治主义。人治主义与当时兴起的法治思想形成尖锐的对立。从某种意义上讲，提倡人治，特别是提倡掌政者要以身作则，是有它一定的合理性的。在君主专制的条件下，这种主张对君主提出了标准与要求，从理论上对君主也是一种制约，有时又是批评君主的武器。

从理论上考察，人治主义没有抓住政治中的根本，即使在君主专制条件下，专制的君主地位也不是靠道德来维系的，强大的国家机器是君主实行专制的前提条件。撇开这个前提，光谈个人的修养是不切实际的空论。

把政治视为个人品质的扩大，把政治过程看作是由己及人的过程也完全不符合实际。国家无疑是由一个一个的人组成的，强调每个人的修养无疑有重要作用，但是一个人一个人加在一起的总和并不等于一个国家，也不等于政治。即使所有的人都是君子，也不能说一切问题都解决了。国家的问题要大于个人加在一起的总和，比如经济问题、制度问题、政策问题、外交问题等，不是简单的个人总和所能包容的。把国家和政治问题归结为个人的修养，要个人承担一切责任是荒谬的。

从理论上看，《中庸》《大学》极其重视个人的作用，只要率性诚

心，便无所不能，这完全是一种主观主义的想象。率性诚心归旨于礼义中庸，目的是要把所有的人培养为道德人物，道德人物不与知识相结合，只能充当驯民，绝不会成为历史前进中的积极分子，驯民恰恰又是君主专制得以实行的最好的群众基础。

第四节　孟子的仁政思想

孟轲，邹人（今山东邹县），生卒年约在公元前371年前至前289年，他自称是孔子的孙子子思的私淑弟子。

孔子死后，儒家很不景气，杨朱、墨翟等学说很有市场，孟子曾讲："孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。"（《孟子·滕文公下》）孟子把自己视为孔学的传人，立志恢复儒学，他以"正人心，息邪说，距诐行，放淫辞"（《孟子·滕文公下》）为己任。孟子身跻大夫之列，但没有任过实职，以招收生徒为业，往来于各国进行游说。他的社会地位很高，各国国王多待以上宾，馈赠重金，所以派头十足。"后车数十乘，从者数百人。"（《孟子·滕文公下》）

孟子十分热衷于政治，应该说，他是一位政治学家，在政治上自负甚高，藐视一切人，夸下海口："如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？"（《孟子·公孙丑下》）下边我们介绍一下他的济世之方。

一、人性善说和伦理思想

性善说　人性问题，早在春秋已经提出来了，到了孟子时代，已成为诸子百家讨论的一个重大课题。孔子主张"性相近"说。春秋以来有些人主张性好利说，这一说法被法家接受发展，慎到明确提出人的本性是"自为"。告子主张"性无善无不善"说。另外还有"性可以为善，可以为不善"说，"有性善，有性不善"说，等等。面对上述种种理论，孟子别开思路，提出了性善说。理论上破与立总是结合在一起的。孟子把争辩的对象主要对准了告子。告子认为人的仁义道德诸种品质是后天形成

的，犹如把木料加工成一定的器具一样，根本没有天生的工具。如果把仁义说成人的本性，如同把工具视为自然生就的一样荒谬。告子反对用道德观念说明人的本性。他认为人的本性应该从其自然性中寻找。他说："生之谓性。"又说："食色，性也。"（《孟子·告子上》）告子的说法把人的自然性与社会性作了区分，以自然性为本性。

不破告子的理论，孟子的性善说是建立不起来的。但孟子对告子的批驳相当苍白。孟子用的是反诘方式，论据则借助于比附。孟子说，你告子认为仁义不是人的本性，那么人们实行仁义岂不是伤害了人的本性吗？由于告子没有从仁义中解脱出来，于是告子被置于尴尬的地位。孟子又说，你告子认为制作工具要顺乎木料的本性，难道仁义道德就不顺应人的本性吗？（参见《孟子·告子上》）孟子在与告子争论中阐述了他的性善说。

孟子说："人性之善也，犹水之就下也。"（《孟子·告子上》）性善的核心是"人皆有不忍人之心"（《孟子·公孙丑上》）。这种不忍人之心又称为"恻隐之心"，对别人的不幸有同情心。围绕"不忍人之心"，还有"羞恶之心""辞让之心""是非之心"（《孟子·公孙丑上》），概括言之称为"四心"。

孟子认为，在如下环境中的表现，表明人的本性是善的。一个小孩爬到井边，马上就要掉下去，此时一个人突然出现在小孩身边，这个人会下意识地上前一把抓住小孩。在这一刹那，救孩子的人没有明确的动机，"非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也"（《孟子·公孙丑上》）。这种本能是以"不忍人之心"为根底的，本质上是善的。如果有谁遇到这种情况，见危不救，这种人"非人也"。

孟子还从人与动物的区别上推断人性为善。墨子提出人与动物的区分在于"力"，即劳动，孟子没有接受这一观点。他基本上沿着孔子的道

路前进。孔子认为人与动物的区分主要在于有无礼义。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希。”（《孟子·离娄下》）人所不同于禽兽的地方就是“不忍人之心”。

孟子论证性善的另一方法是借助于共性进行推论。他说，人为一类。人类“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉”（《孟子·告子上》）。人类之口味，不同于犬马，犬马又有它的相同的口味。由此提出一个问题：“凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？”由此进一步推导：“至于心，独无所同然乎？”肯定包括在反问之中，人心也有相同之处。他的论证方式是，一切事物都有共性，人心这种东西当然也有共性。那么人的共性是什么呢？孟子说：“心之所同然者何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子上》）理，指道理，义即仁义。

孟子还从家庭情谊论证人的本性为善。他说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）孟子认为父母儿女之情是本能，这种本能表现在道义上便是仁义。因此人的本性是善的。

孟子关于性善的论证有经验的根据，救小孩这是生活中存在的事实，是人类自救的一种本能。这种本能就其社会意义来说，应该说是善的。我们应该承认，在人类的本能中，有些与人类社会性中称之为善的东西有内在的统一性和联系。就这一点而论，孟子的观察是细致的，思考相当深入，但从总体看，孟子的说法是片面的。孟子的不当之处在于，他把人的一种自然本能提高到其他本能之上，人的本能不只有自救，孟子也看到了还有其他的本能，他曾说：“口之于味也，目之于色

也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。”（《孟子·尽心下》）如何看待这些本性与不忍人之心这种本性的关系呢？他认为耳目口鼻感官欲望之性属于“小性”“小体”，“不忍人之心”是“大性”“大体”，这显然是诡辩。他还讲过：“人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕则慕君，不得于君则热中。”（《孟子·万章上》）他认为这些虽也属本性，但同样也属小性。

人的本能与社会性虽然存在某些统一性，但是人的社会性毕竟不同于人的生物本能，依据一种本能对人的社会性作出全称性的判断，既混淆了生物性与社会性的界限与区分，又犯了以偏概全的错误。

仁义礼智与人性善　在孔子的伦理体系中，孟子突出了仁、义、礼、智。他把这四者与人性善组成一个系列。人生下来都有“四心”，这四心便是仁、义、礼、智四大伦理范畴的根芽，他说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）如果没有外来的破坏，沿着这“四端”发展下去，就会与仁、义、礼、智连为一体，就会发扬光大：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然（同‘燃’），泉之始达。”（《孟子·公孙丑上》）“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）有些人缺少这四者，那是因为“弗思耳矣”。即是说，是由于没有反省和自我追求造成的。

“仁义礼智根于心。”（《孟子·尽心上》）在“四心”中，“不忍人之心”是中心。与之相对应，在仁义礼智中，以仁为中心。“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子把爵位分为“天爵”和“人爵”。“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”（《孟子·告子上》）天爵无疑比人爵要更为珍贵，而仁又是天爵之首。

关于仁，孟子的看法继承了孔子，但论述的方式又不尽相同。孟子的仁以性善为基础，它不像孔子的仁那样，是个面面观，它有个基点，即“心”。“仁，人心也。”（《孟子·告子上》）人不可有害人之心，“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。”（《孟子·尽心下》）这在事实上是难以做到的，退而求其次，“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。”（《孟子·尽心下》）举个例子说吧，我不忍心去剥削人，可是我又不能不剥削人。在剥削人时，要把不忍心剥削人之心贯彻进去，这也叫做仁。也就是说把菩萨的心与刽子手的行为结合起来。孟子在这里强调的是动机，动机好，效果相反，也可称之为仁。

孟子的仁当然不光停留在动机上，它也要转化为行动。行动的原则是由心而行，由己及人，由亲及疏。他同意孔子“仁者，爱人”之说，但爱人首先要爱父母：“仁之实，事亲是也。”（《孟子·离娄上》）又说：“亲亲，仁也。”（《孟子·告子下》）事亲又被称为“孝”，“孝子之至，莫大乎尊亲”（《孟子·万章上》）。“孝”又是政治之本，“尧舜之道，孝弟而已矣”（《孟子·告子下》）。孟子的爱人与墨子所说的“兼爱”有原则的差别，他认为墨子的兼爱没有中心，没有等差和次第，所以他攻击墨子的兼爱是“无父也”（《孟子·滕文公下》）。又攻击墨子的视人之父如己父，是“二本”论。从孟子攻击墨子学派的言论中，我们更清楚地看到，孝和亲亲是仁的根本。

“义”是孟子伦理观中仅次于仁的范畴。义发端于“羞恶之心”。“义，人路也。”（《孟子·告子上》）所谓人路，就是人的行为规范。人路与羞恶有什么关系呢？因为羞耻与憎恶是人路的两条边线。不知什么是羞耻，又不知憎恶什么，自然也就谈不上人生道路了。孟子进一步指出，人的基本道路是从兄、敬长、先君。“义之实，从兄是也。”（《孟子·离娄上》）“敬长，义也。”（《孟子·尽心上》）“未有义而后其君者

也。”（《孟子·梁惠王上》）义还要求，在沿着固定的道路上行事时，必须自我节制。他说：“人皆有所不为，达之于其所为，义也。”（《孟子·尽心下》）为什么这样就叫做义呢？因为人们在所喜欢的事上最容易忘乎所以，失去控制。孟子告诫人们，不要超过界限。

孟子所说的礼，指揖让进退之类的行为规范，没有什么新内容。但在理论上有新的说明。首先，他把礼与人性善连结在一起，礼起源于人所固有的“辞让之心”；另一点，孟子把礼的地位降低了，远不如孔子那样器重礼。在孔子那里，礼是仁的行为规范，在孟子那里，礼从属于仁义，是仁义的外在表现，“礼之实，节文斯二者是也”（《孟子·离娄上》）。礼从属于仁义，并非不重要，他说：“礼，门也。”（《孟子·万章下》）

智根于“是非之心”，它的作用也在于明“是非”（《孟子·公孙丑上》）。从字面上看，智不是一种人伦关系，而是讲认识。不过孟子所说的智主要是对仁义进行判断，智在“知斯二者弗去是也”（《孟子·离娄上》）。所以智也就从认识论的概念转化为伦理概念。

孟子的伦理范畴不只以上四个，还有道、德、信、忠，等等。但这四个是核心，其他可视为外延。孟子与孔子相比，伦理内容没有什么大的变化和发展。孟子的新贡献主要在于把伦理范畴与人性善连结在一起，人伦关系出自人的本性，就这一点而论，在儒家伦理观念史上有划时代的意义。在此以前，儒家要么把这些说成是天意，要么只是从习惯和传统上加以肯定，孔子至多从人之常情上略略触及了一下伦理的起源。孟子别开生面，从人性上对这些观念进行了论证。仁义礼智不是来自人外，而是来自人心，从性善中诱发出来的。过去把违反伦理说成是违反天意或传统，孟子则认为是违反了人性，背离了仁义礼智就不配是人，从而使伦理观念更加牢固和僵化。

二、人性分析和政治人格

性善说是孟子对人的本质认识，同时又是对人进行品分的方法与标准，我们称之为人性分析。

人同类说　孟子提出了一个过去没有人提出的观点，这就是一切人，从圣人到民都属于同类。“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。”（《孟子·公孙丑上》）又说：“圣人，与我同类者。”（《孟子·告子上》）“尧舜与人同耳。”（《孟子·离娄下》）他又借颜渊之口说：“舜，何人也？予，何人也？有为者亦若是。”（《孟子·滕文公上》）舜是什么样的人，我也是什么样的人，有作为的人都应该如此！不唯民与圣人同类，民与君主也同类。他很赞成成说齐景公的话：“彼，丈夫也；我，丈夫也；吾何畏彼哉？”（《孟子·滕文公上》）这样，圣人、王、民都是一类。

孟子的人同类说有两方面的含义。其一是，人在自然界自成一类，有别于其他动物；其二是，人之所以同类，有其内在的统一性，这种统一性就是性善。尧舜之所以伟大，就在于他们是人类本性最突出的代表。孟子说：“尧舜，性者也。”（《孟子·尽心下》）有些人很坏，那不是天生的本质，“若夫为不善，非才（同‘材’）之罪也”（《孟子·告子上》）。人的本性都一样，正是这种性，构成了一般人通向尧舜的桥梁。“舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。”（《孟子·离娄下》）对于所有的人，只要修养反性，“服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣”，都可以成为尧那样的人。所以又说“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）。

对孟子一切人同类、同性说，应作两面观。一方面，它对圣人不可

企及的思潮是一大冲击，提高了凡人的地位，用人性同一论证了人在本质上是平等的，凡人也可以成为尧舜式的人物。另一方面，又通过人性的同一性把“仁义”提高到了更高的地位。从表面上看，圣人的地位被降低了，因为圣人不是天生的，是通过修行和反性达到的。“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）

圣人的降低反衬出仁义的崇高；凡人与圣人同类，凡人的地位上升了，然而提高的基础是仁义，并不是社会经济、政治地位。这样，在圣人与凡人一降一抬之中，伦理观念被绝对化了。

人性的分化和道德差别　人的本质是相同的，依照本性发展，人都应该是善人。实际情况并非如此，有“尧之徒”，也有“跖之徒”，有“为善”者，也有“为不善”者。这种情况是怎样造成的？孟子认为有人性的内在原因，也还有社会的原因。

内在原因指的是“性善”这种“大体”“大性”与耳目口鼻之欲这种“小体”“小性”之间的矛盾斗争，造成了人向不同方向发展。性善虽然是“大性”，但存于内心深处；耳目口鼻之欲这种“小性”的特点表现在与外物的交往中。心与耳目口鼻的作用不同，“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者”（《孟子·告子上》）。这就是说，沿着感官欲望发展，就会走上歧路；如果用心控制感官欲，就会使人保住性善的本质，并使之发扬光大。依孟子之见，人心与人欲是矛盾的，人欲会引导人走向迷途。由此可见，孟子尽管主张人性善，但他同时又承认在人的本能中存在着恶的基因。

怎样使心战胜欲望呢？孟子提出要做到“尽心”“存心”。做到“尽心”“存心”的第一步是保住“良心”，即天生的“四心”。为保住“良心”，最

重要的，要与“放心”作斗争。欲望压倒了良心叫做“放心”。孟子说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）遇到外来事物的刺激要“不动心”（《孟子·公孙丑上》）。存心尽心更积极的方式是要以心思求性，如前所引，“思则得之”。除心思之外，还有一种方式，叫“养气”。特别要善养“夜气”或“平旦之气”（《孟子·告子上》）。因经一夜之息，旧欲淡泊而新欲未出，此时之气最合于性。这种养气之术有点神秘的味道。上述种种“存心”“养心”之术，归结为一点，就是要同欲作斗争，秘诀只有两个字：“寡欲”。

引起人性变异，除了心、欲之间矛盾斗争之外，还有外因。他曾用如下一个事例说明外因的作用。“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？”（《孟子·告子上》）人性也是这样，天天有斧子砍伐，受坏人的教唆，好人也会变成坏人。外因归根结底还要通过内因起作用，即通过人的内在欲望起作用，人性变异是由“放心”造成的。这种人都是意志不坚定分子，有道之士是不会受外物干扰的。

保持住善性的叫“君子”，失去善性的叫“小人”。君子与小人在春秋之前是人们社会等级的区分，直到战国仍有等级的含义。但是从西周末年开始，“君子”“小人”已有政治品质的含义，这在《诗经》某些篇中表现得很清楚。春秋时期政治品质和道德含义更明显，孔子讲的“君子”“小人”虽然有社会等级的含义，但主要指道德政治品质，孟子更是如此。

在道德与政治品质上，孟子认为君子与小人的分野在于，前者“尽心”“存性”；后者“放心”“从欲”。“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”（《孟子·离娄下》）“养其小者为小人，养其大者为大人。”“从其大体为大人，从其小体为小人。”（《孟子·告子上》）“大人

者，不失其赤子之心者也。”（《孟子·离娄下》）孟子所说的“大人”与“君子”不完全是一回事，不过这里的“大人”也就是“君子”，“君子”是善性的人格化；“小人”是感官欲的人格化。感官欲的发展是对心性的否定。孟子又说：“欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）君子在于求善，小人在于求利。当然，君子也不绝对排斥财产与权力，不过重要的是要守住性。“广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）君子喜欢有广阔的天地、众多的人民、乐于为天下之主，但他的本性不在这里。他的本性不随权势的增减、顺境与逆境而有所变化，君子的本性是仁、义、礼、智，发自内心，溢于言表，叫人一目了然。

“君子”与“小人”是两个相对的代表称谓。“君子”一方还有“大人”“仁者”“有道者”“贤人”“善者”“圣人”；“小人”一方，有“不仁者”“残贼”“暴”“谗谄面谀之人”“幽”“厉”等。

人性分化与等级　君子与小人是性与道德的区分，在某些地方又是阶级之分。例如他讲到王道之师时说：“其君子实玄黄于篚以迎其君子，其小人箪食壶浆以迎其小人。”（《孟子·滕文公下》）篚，盛物的竹器。玄黄，黑黄两种织物，用作礼器。这里所说的君子、小人显然指不同等级的两种人。又说：“无君子，莫治野人；无野人，莫养君子。”（《孟子·滕文公上》）这里的君子与小人显然也是指不同等级。

为了论证阶级、等级的合理性，他一反自己的人性相同的观点，说什么“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”（《孟子·离娄下》）。又一反天生同“才”（材）的观点，宣扬人有天生的先觉先知与后

觉后知之分，“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也”（《孟子·万章上》）。

孟子的劳心劳力分工说，在论证阶级、等级合理性的理论中，具有特殊的地位。劳心劳力分工说起自孟子，早在春秋初曹刿已提出：“君子劳心，小人劳力。”墨子也主张王公大人与庶民各有“分事”，不可混淆。孟子更进一步发挥劳心劳力分工说。他说：“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人。”（《孟子·滕文公上》）孟子不只是肯定和承认了这种事实，他还以社会产业的分工论述了这是必然的。他指出社会上有工、农分工，工中又有百工之分。每一个人不可能备百工之所备，只有靠交换劳动才能生活，进而指出劳心者劳力者也是一种分工。尤其值得重视的是，他还指出，不能把不从事耕耘的君子看作是白吃饭。君子佐助君主治理国家，从事教育，是更为重要的事情。

孟子承认和肯定阶级与等级划分的事实，与他的人性分析既可以并行，又有矛盾。

人性善，所讲的是人的共性，等级与阶级则属于个性。共性是人人应该遵守的，不管属于哪个等级，都应奉行仁道。他说：“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”（《孟子·离娄上》）

人性分析与阶级分析的矛盾有两种情况，一是抛弃人性相同论，认为君子存之，庶民失之，使人性理论屈从于阶级的现实；二是把人性理论放在第一位，用人性理论准则衡裁各色人物。庶民被放置于劣等，这合乎孟子的阶级本性，无须多论。较为有意义的是，他用这种理论对王、诸侯、大夫们进行了衡量。他认为失去“不忍人之心”和不行仁政

者，不配做民父母，不似人君。居王位而行暴政者是率兽食人之辈。这种君主不配做君主，只可称之为“残”“贼”“幽”“厉”。桀纣那样的君主，只能称之为“一夫”，即独夫民贼。

三、仁政说

孟子所说的“仁政”“王道”“王政”“先王之道”“道”“尧舜之道”“父王之治”等，都是一回事。仁政是直接面对现实提出的，先王之道则是以历史的方式提出的。我们不可把孟子讲的先王之道视为对历史的描述，更不可简单地认为是复古。孟子的政治主张不是从历史上抄袭过来的，而是性善理论与现实相结合的产物。

仁政说从理论上出自性善。“有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）不忍人之政的基点，是要人能生活下去，能养生送死，不饥不寒，“仰足以事父母，俯足以畜妻子”（《孟子·梁惠王上》）。所以他说：“养生丧死无憾，王道之始也。”（《孟子·梁惠王上》）

仁政的内容，主要有下列各项：

第一，给民以“恒产”。“恒产”与《管子》书中所说的“经产”是一回事。恒产主要指土地和园宅。当时的民产是由君主掌握的，所以要由君主来“制民之产”（《孟子·梁惠王上》）。孟子认为，恒产不只是农民的生活保证，同时还是统治者能否统治民的中心环节。“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”（《孟子·梁惠王上》）为解决这个问题，孟子提出了两个方案。其一是对齐宣王与梁惠王讲的“制民之产”方案，使民有“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉

矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣”（《孟子·梁惠王上》）。其二是对滕文公讲的井田制。依孟子之见，井田制是西周之制，不过可以用之于今。其内容为：“请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭田五十亩；余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。此其大略也；若夫润泽之，则在君与子矣。”（《孟子·滕文公上》）对这段文字人们争论不休，文字本身自相矛盾的地方也很多。例如井田制到底在哪一部分人中实行？从文中看似乎只在“国人”中实行。讲到野人九一而助，似乎又包括野人。在先秦典籍中，这是最早关于井田制的记载。孟子讲的井田制究竟是学说，还是历史，难于断定。孟子本身就自相矛盾。《尽心上》讲到文王“制其田里”时，大体与第一说相同，没有涉及井田制。在《滕文公上》讲殷实行助法，周百亩而彻时，周制中有“公田”，亦未言及井田。《万章下》讲到周代班爵禄时，其中有关农夫庶人之田，也只讲“一夫百亩”，并未言及井田。总之，孟子的说法多有抵牾。不过有一点是共同的，那就是使民有百亩“恒产”。孟子的恒产论在当时是极有价值的。恒产是农民恒心的物质前提，说明他不是空谈恒心。

第二，赋税徭役有定制，赋税和徭役是维系统治机构得以生存的物质基础。赋徭的轻重对农民的生产与生活又有直接的影响，甚至具有决定性的作用。赋税徭役是以无偿和暴力征收为其特征的，征收多少固然要受到生产水平和经济规律的限制，但数量并不是固定的，征多征少，主要取决于统治者的需要与意志。孟子主张轻徭薄赋，徭役要以“不违农时”为原则。否则就会造成“父母冻饿，兄弟妻子离散”（《孟子·梁惠王上》），这叫“陷溺”其民。

第三，轻刑罚，这里特别需要提出的是，他反对株连，提出“罪人不孥”（《孟子·梁惠王下》）。这个见解很好，不过从未被统治者接受。另外，他分析了民之所以犯罪，多是统治者逼迫的结果。

第四，救济穷人。孟子认为实行仁政必须先从救济鳏、寡、独、孤做起。

第五，保护工商。孟子认为工商是社会产业与交换所不可缺少的经济部门。当时关市之征对工商业是个大桎梏。针对这种现象他提出：“市，廛而不征，法而不廛。”“关，讥而不征。”（《孟子·公孙丑上》）这种主张对工商业的发展是有利的。

孟子认为，能否实行仁政是兴衰的根本，“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。”（《孟子·离娄上》）国之兴衰有内因和外因，孟子认为起决定作用的是内因，内因在政策，政策在是否行仁政。治理国家，不是处理几件个别事件所能奏效的，必须从“道”入手，从政策入手，他讲“天下溺，援之以道”（《孟子·离娄上》），就是这个意思。

在孟子看来，当时的政治都与王道相违背，他斥责诸侯收取赋税像强盗一样残暴。为了争夺土地，陷人民于死地，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容于死”（《孟子·离娄上》）。然而这也是行王道的最好时机。因为“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。饥者易为食，渴者易为饮”。在这种情况下，只要实行一点点仁政，就能争得人民，“虽有智慧不如乘势”，当今正是乘势之时，“事半古之人，功必倍之，唯此时为然”（《孟子·公孙丑上》）。

孟子在批评当时之政时，打着先王之道，认为今不如昔。荀子批评

他法先王，法家斥责颂古非今之论属于“非愚则诬”。许多研究者也认为孟子复古、复旧。为了准确地说明这个问题，有两个根本问题要辨清楚。一、孟子的先王之道是属于历史学的范围，还是一种学说与理论；二、他的主张从当时的社会历史条件看，有怎样的意义。依我们之见，他所说的先王之道不是历史学范围之内的问题，而是借助先王表达自己的理论，是拉大旗作虎皮。就其形式而论无疑是陈旧的，就其内容而论，与时代的要求又相合拍。孟子讲的仁政不是空头的仁义道德之论，有着实在的经济内容。他的先王之道也不是复古主义，具有现实批判主义精神。

四、论君臣与道德重于权势

君权神授与君主的品质 关于君主的起源，孟子承继了天命论，即君权神授论。他赞成《书》中所说的“天降下民，作之君，作之师”（《孟子·梁惠王下》）。由于王位是天授的，因此王本身不能把王位看作纯粹的个人私有物，王位不能私自处理，“天子不能以天下与人”（《孟子·万章上》）。因此他反对私相禅让。当时燕王哙把王位传给了子之，他认为燕王哙超越了权限，未经神的批准，燕王哙“不得与人燕”（《孟子·公孙丑下》）。孟子也不是绝对反对禅让，他认为禅让必须有天意，禅让者首先要把接班人荐之于天，荐之于天的方式是：“使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。”他又引《泰誓》的话：“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》）没有天意，没有天子的推荐，道德再高尚也不行，“匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下”（《孟子·万章上》）。

孟子从报应论出发，认为祖先立有大功者，子孙必昌。“苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天

也。”（《孟子·梁惠王下》）创业垂统是天子的基础，但最后的决定权还是天。君权虽属神授，君主还必须行仁政才能保持住君主的宝座。否则必定要引起天怒人怨，终将垮台。

孟子认为历史的进程是一治一乱。治是“圣人”“圣王”之功，乱是“暴君”之过。圣王和暴君决定着历史的面貌。君主暴虐则民背离，君主行仁政则民顺从。“君子之德，风也；小人之德，草也。草尚之风，必偃。”（《孟子·滕文公上》）孟子认为君主的品质是维系天下的纽带，君主“身正而天下归之”。因此君主最为紧要的是修养品质，反身自省，从己做起。“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）“君子之守，修其身而天下平。”（《孟子·尽心下》）“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）

君主要成为道德的楷模，并治理天下，就应该学习。孟子说，尧舜都是善于学习而成为圣王的。舜“善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。自耕稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者”（《孟子·公孙丑上》）。禹也有这种品质，“禹闻善言，则拜”。孟子提出在学习问题上，必须把权势思想抛在一边。他说：“古之贤王好善而忘势；古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。”（《孟子·尽心上》）孟子的看法极有见地，在学习问题上，权势是不能帮什么忙的，只有把权势抛在一边，才可能学到一点东西，为此，孟子提出天子也应与“匹夫”为友（《孟子·万章下》），放下架子。

对孟子的上述说法，我们应作两面观。一方面，他向君主提出了极高的要求，君主应该成为道德的楷模和天下的表率，不是道德服从权力，由此对乱君暴主进行了批评，乱君暴主应承担人民苦难的罪责。另一方面，在向君主提出道德要求的同时，又把天下的命运系在了君主的

身上。孟子猛烈地抨击了时弊，尖锐地批评了当时的君主，斥责他们是率禽兽食人之辈。言词尽管激烈，不过老百姓切不可动手动脚。孟子教导人民，等着吧，“五百年必有王者兴”！

臣的作用与品质　孟子十分重视臣在政治中的作用，没有臣的辅佐，贤王也难于成事，“不用贤则亡”（《孟子·告子下》）。他劝君主要以仁爱贤能为急，“仁者无不爱也，急亲贤之为务”（《孟子·尽心上》）。各级官吏应由贤能者担任，“贤者在位，能者在职”，“尊贤使能；俊杰在位”（《孟子·公孙丑上》）。

臣对于君的态度不能以顺为上，一味顺从是“妾妇之道”（《孟子·滕文公下》），臣事君要以道义为基础。孟子反对君命无二的传统观念。敬不敬君王，不表现为顺不顺，而在于讲不讲仁义。离开仁义原则的唯唯诺诺恰恰是不敬，进言仁义才是真正的敬。他在齐国自诩：“我非尧舜之道，不敢以陈于王前，故齐人莫如我敬王也。”（《孟子·公孙丑下》）衡量臣的标准是王道。“立乎人之本朝，而道不行，耻也。”（《孟子·万章下》）他提倡为臣者须有大丈夫精神，这种精神的主旨是为道义献身而不向权势低头。“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）这里所说的“广居”指的是“仁”。“夫仁，……人之安宅也。”（《孟子·公孙丑上》）“正位”指的是“礼”。孔子说的“不学礼，无以立”（《论语·季氏》）便是孟子“正位”的原本。为臣的必须坚持“仁”“礼”“道”。得志时要乘势实行这些；不得势，独善其身，也不能阿谀顺从。“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道；未闻以道殉乎人者也。”（《孟子·尽心上》）孟子认为帮助君主为恶的人虽然有罪，但这种罪还比较小，罪大恶极的是阿谀奉承，“长君之恶其罪小，逢君之恶其罪大”（《孟子·告子下》）。

孟子讲的仁义不管怎样评价，他把理论原则看得比君主更神圣，这在政治思想上很有意义，对君命无二的盲从主义是有力的一击。

道德重于权势 孟子把道义置于君臣从属关系之上。由这一点出发，引申出对君臣关系的新认识。

孟子认为君臣是一种相对关系，而不是绝对服从的关系。他对齐宣王说："君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。"（《孟子·离娄下》）我们把孟子的言论与春秋时期盛行的委质为臣、死而后已的传统加以比较，就可以看出两者之间的差距有多大！在君臣关系这个问题上，孟子是站在时代前头的一位思想家。他断然反对把臣视为君主的奴才与奴隶。

孟子特别强调君主应向臣子学习。他认为俯首听臣之教是君主的一种美德。"将大有为之君，必有所不召之臣；欲有谋焉，则就之。其尊德乐道，不如是，不足与有为也。故汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王；桓公之于管仲，学焉而后臣之，故不劳而霸。"（《孟子·公孙丑下》）孟子还特别强调臣中之圣人，地位虽不及王，道德却高于王。王的权力可以指挥一世，圣人之教却百代不衰："圣人，百世之师也。"（《孟子·尽心下》）依孟子之见，伊尹、伯夷、柳下惠是圣人，而孔子则是生民以来最伟大的圣人，"自生民以来，未有盛于孔子也"（《孟子·公孙丑上》）。

前边已讲过，君子认为国家兴衰在王。这里他又强调臣的贤能有超过王者。很显然，孟子企图在权力与道德、知识之间建立一个制约圈。君主的权力在现实生活中是至上的，但道德、知识在观念范围内又高于权力，从而给权力以制约。这种权力与道德的二元论在实际上未必有多

大作用，但在理论上却有着重要意义。在二元论之中，否定了君主至上性，否定了旧传统中有权力即有道德的合二而一论。这对人们认识君主与道德的关系有开人耳目的作用。

臣子在道德与权力之间，应以前者为重。持道之臣对于君主要以进谏为己任，根据仁义的原则去“格君心之非”（《孟子·离娄上》）。“责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬，吾君不能谓之贼。”（《孟子·离娄上》）臣以道事君，如果君主不接受，则应辞职而去，不可贪图利禄而舍原则。

在一般情况下，臣的职能是进谏，不听则去；在特殊情况下可以放逐或取而代之。齐宣王问卿，“孟子曰：‘王何卿之问也？’王曰：‘卿不同乎？’曰：‘不同。有贵戚之卿，有异姓之卿。’王曰：‘请问贵戚之卿。’曰：‘君有大过则谏，反复之而不听，则易位。’王勃然变乎色。曰：‘王勿异也。王问臣，臣不敢不以正对。’王色定，然后请问异姓之卿。曰：‘君有过则谏，反复之而不听，则去。’”（《孟子·万章下》）他在另一个地方又讲到，异姓之臣贤如伊尹，也可以用放逐君主的方法给予教育，改正错误之后再致君位。采取这种方式，必须以有伊尹之志为前提。否则，那就是篡位（参见《孟子·尽心上》）。如果君如桀、纣，那么臣是可以“放”或“伐”的，因为桀、纣完全丧失了君主的条件（参见《孟子·梁惠王下》）。

孟子关于君臣之间上下从属关系和道德高于权力的二元论主张，为调整君臣关系装置了一个转动轴，使僵化的君主专制制度多少具有一定的灵活性。孟子的主张没有否定君主专制制度，只是作了一些补充。

五、义利关系与得民之道

许多研究者认为孟子把义与利绝对对立起来，倡义而反对利。这种

说法有其合理的一面，但又有片面性。孟子认为义与利有对立性，又有统一性。

义与利的矛盾并不是“义”与“利”两者之间的绝对排斥，而是把何者放在第一位，以何者为指导的问题。如果以“利”为指导，人们都去计较利，政治和人伦关系就会混乱而不可收拾。他说，舜与跖的分别“无他，利与善之间也”（《孟子·尽心上》）。当梁惠王问他有什么办法使魏国得到利时，他回答：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）在孟子看来，诸侯求利国，大夫求利家，士庶人求利身，那么利就会压倒君臣、人伦关系，引起上下左右厮杀之祸。“君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。”（《孟子·告子下》）

孟子主张性善，而欲望的发展会导致性的蜕化质变。如果把利放在第一位，孟子的全部理论与主张就会顷刻瓦解。为了维护他的理论，他也反对把利放在第一位。

但是，孟子并不是不言利的人，更不是绝对排斥利。相反，如果以仁义为指导，为政者应该关心被统治者起码的衣食之利。他提出的一套仁政方案与政策，都是落实在利上的。如果细致分析孟子义礼之论，就会发现，他针对不同对象强调的重点不同。对于统治者必须先仁义而后利。对于民，他认为只有获得实际的物质利益之后，民才可能行仁义。下面一段话把问题讲得很清楚。“今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”（《孟子·梁惠王上》）孟子认为对民而言，恒产与衣食是第一位的。“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。”（《孟子·滕文公上》）很明显，对于民，恒产是第一位的。如果民无恒产，无衣无食，必然会“放辟邪侈”。孟子对民固然有谴责，可贵的是孟子并没有到此为

止。他认为造成民犯罪的祸首是君主和官吏。他们使民失去了起码的生活保证，民不得不铤而走险。孟子的下一段话把民先有饭吃而后才可能有仁义这个思想讲得更为透彻：“圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？”（《孟子·尽心上》）

孟子所说的义、利关系不是抽象的，统治者行义首先应施利于民；对于民，只有衣食足而后才能行仁义。分清孟子义、利关系的两重含义，特别是后一种内容，才能把握他有关得民之论的要领。

孟子对民极为重视，以至有不少人认为孟子是位民本主义者。严格地说，这种说法是不准确的，因为在当时的条件下不可能把民看得高于一切。不过从言论上看，孟子确实有不少重民言论。“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）是最著名的一句。关于这句话，人们有不同的解释，有的认为民最尊贵；有的说民是自由民，不包括劳苦大众；有的说，“贵”指民的重要性而言。我们认为后一种说法比较符合实际，民最为重要主要有两方面的内容：

其一，民之背向关系国家兴亡。“暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削。”（《孟子·离娄上》）“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。”（《孟子·离娄上》）“得乎丘民而为天子。”（《孟子·尽心下》）“天时不如地利，地利不如人和。”（《孟子·公孙丑下》）

其二，民是统治者的财用之源。无民就断了君子的财源，无民则君子不能行事。

统治者怎样才能得民呢？孟子讲的不是空泛的道德，而是实际的利益。他说：“得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之

聚之，所恶勿施，尔也。”（《孟子·离娄上》）得民之道的诀窍在于抓住一个“欲”字，抓住民欲，一切迎刃而解。孟子还提出统治者的行为举止要考虑人民的乐与忧。与民同乐，与民同忧，这样才能换得人民的支持与响应，“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧”（《孟子·梁惠王下》）。乐与忧并不是精神道德上的安慰，首先要在物质上同忧乐。一次齐宣王问他，文王有囿方七十里，而我只有四十里，可是民都以为大，这是为什么？孟子回答说：文王有囿“与民同之”，人民随便去打猎、砍柴，而王之囿是禁区，独享其乐，“民以为大，不亦宜乎”（《孟子·梁惠王下》）？这个例子表明乐忧的实际内容是物质利益。这种物质内容，孟子又概括为“佚道”和“生道”。佚即逸，使民安逸；生即生存。他说：“以佚道使民，虽劳不怨。以生道杀民，虽死不怨杀者。”（《孟子·尽心上》）

下面的一个例子，表明孟子把同情投到人民一边。一次鲁、邹争杀，邹的官吏33人被鲁人杀死，邹民见死不救。邹穆公很恼火，对孟子说：“诛之，则不可胜诛；不诛，则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？”孟子没有直接回答如何办。他对邹穆公说，邹国之民饥寒交迫无人过问，四处逃生，无人救济，君主的仓库却装满了财货粮食。两两相比，百姓反上不是很正常的吗？他引用曾子的话，这叫“出乎尔者，反乎尔者也”（《孟子·梁惠王下》）。

总之，孟子认为得民之道关键在于给人民以物质利益，给人民以生活保障。

六、王道、霸道与统一

王、霸早在春秋时期已提出来了，其后孔、墨也都使用过王、霸概

念。在孟子之前，王与霸并没有明显的对立，只是在政治上有所区分，王指统一的君主，霸指诸侯扮演了王的角色。王与霸都是被肯定的。王与霸没有政治路线的含义。在中国历史上，最先把王与霸作为不同的政治路线概念而使用的是孟子。

从历史上看，孟子认为霸是对王的破坏与否定。“五霸者，三王之罪人也。”（《孟子·告子下》）我们如果拘泥于历史的过程，就会由此得出孟子复古的结论。其实孟子所讲的历史并不是用历史学家的眼光看待历史，而是把历史作为理论的注脚，所以王、霸的区分主要还在政治路线。

所谓王道，也就是他的仁政理论与政策，要点在于“保民”、行德和服民心。

所谓霸道，就是“以力服人”（《孟子·公孙丑上》）。霸道也讲仁义，不过那是为了做招牌和旗帜以骗人。他说：“以力假仁者霸。”（《孟子·公孙丑上》）

孟子提倡王道，反对霸道。他认为只有实行王道才能统一天下。

当时各家各派以及实际的政治家都在讨论统一问题。孟子认为统一之本在内政，内政在行仁政。行仁政就能使天下向往而归心。齐宣王想效法齐桓、晋父，称霸天下。孟子认为行不通。他说，像齐国这样的大国有“九”个，“以一服八”根本不可能。只有行仁政，才能使国内之民安业，使天下之人归心。“其若是，孰能御之？”（《孟子·梁惠王上》）

孟子提出仁政无敌于天下。他反复说：“仁者无敌。”（《孟子·梁惠王上》）“夫国君好仁，天下无敌。”（《孟子·离娄上》）“仁人无敌于天

下。”（《孟子·尽心下》）“得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。”（《孟子·公孙丑下》）仁政之下的人民有无穷的战斗力。

对待战争，孟子不是偃兵主义者。他提出用兵原则要以仁伐不仁。这种战争的特点是“诛其君而吊其民”（《孟子·梁惠王下》）。战争的目的在于救人民于水火。

孟子热切地希望统一，认为只有统一才能安定。不过他所提出的统一之路空想的成分多于实际，在当时行不通。

七、结语

孟子的仁政说，理想多于实际。他的理想由于离现实差距太远，显得有些迂腐。他编造的理想尽管不可能实现，但与现实并不是对立的。他的理论是现实生活的高度抽象，在这种高度抽象的图画中，既肯定了现实的等级、君臣、剥削与被剥削以及家族关系，又为这些关系涂上了一层釉彩，显得温情脉脉。孟子的理论，一方面引导人们承认现实的基本关系；另一方面，又在这个现实的基础上给人们悬挂起一个可望而不可即的理想王国，让人们在现实与理论之间上下跳跃。你对现实不满意吗？可以，在你头上有一个理想国；你向往那个理想国吗？那你首先必须对现实的基本关系给予肯定。正因为孟子的理论有这样的特点，所以才被统治者看中，孟子的理论虽然缺乏改革精神，但却充满了温情的自我改良气息。

第五节　荀子的礼治思想

荀子名况，字卿，又称孙卿。战国末年赵国人。生卒年不详，大约在公元前298—前238年之间。他曾在齐国稷下学宫游学，是稷下先生之一。一度充任稷下学宫的祭酒。荀子在赵、魏也活动过，还到过秦国，对秦的政治有过评述。晚年游楚，受到春申君的礼遇，并委以兰陵令，最后死于楚。

荀子的主体思想属于儒家，同时又批判地吸收了诸子百家的思想，看起来有点杂，但杂而不乱，反而显得浑厚、充实、容量大。荀子的著作很多，现存的有32篇，其中有几篇是荀子学生编辑的有关荀子的言行录。从现存的著述看，荀子几乎无所不论，天地古今、政治、经济、哲学、军事、教育、道德、文艺等，都有专论，在每个方面均有自己的见解。他的著作具有百科性质。

荀子的思想对汉儒有很大的影响。唐宋以后理学兴起，荀子遭到厄运，很多人批评他杂而不纯，有的主张把他革出孔教之门。还有的认为他号儒而实法，应划入法家行列。就实而论，荀子思想中的法家气味是相当浓厚的。可以说在中国的思想史上，他是最早把儒法结合起来的思想家之一。

荀子在政治思想上最主要的特征是主张礼治。他的礼熔儒家的礼与法家的法为一炉。荀子的礼法一体论为两千年来封建统治者所采纳。下边我们从几个方面评述一下荀子的政治思想。

一、政治思想的理论基础——性恶论及对性的改造

荀子的政治思想是建立在对人的本性认识基础之上的。如何认识人，如何对待人，是荀子政治思想的起点、过程和归宿点。

人在自然中的地位　人是怎样来到世间的？这是先秦诸子讨论的一个重要问题。在当时的历史条件下，这个问题是不可能说清楚的。不过在这个问题上存在着两种不同的认识路线。一种把人之源归之于神。一种求之于自然。荀子沿着后一条路线进行探索。他认为，“宇中万物，生人之属”，是天地、阴阳交互作用的产物。“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”（《荀子·礼论》）“天职既立，天功既成，形具而神生。”（《荀子·天论》）人同万物一样，是天地自然的产物，不过，又不同于万物，有其特殊性。在万物之中，有“血气”的动物高于无“血气”的植物。有血气的最主要的特征是“必有知”。“有知之属莫不爱其类。”人是有“血气”中的一类，人与其他有“血气”的相比，最有智慧，“有血气之属莫知于人”（《荀子·礼论》）。

人与动物的区别，还在于人有“辨”，“辨”同“别”。“人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。”（《荀子·非相》）“别”的具体内容就是“义”。“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）

人与动物的另一个区别，还在于人能“群”，动物不能群。人与牛马相比，“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也”（《荀子·王制》）。这里所说的“群”，并不是自然成群之群，而是指结成一定的群体，具有一定的组织，与我们所说的“社会性”相近。

荀子关于人与动物区别的看法是相当深刻的，在今天看来，仍具有科学的价值。荀子不赞成庄子把人视为与万物相并的一种自然。在荀子

看来，人在自然中居于最高地位，是万物的主人。万物的生长与存在虽然是无目的的，但是都能为人所用，这是一种规律。“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。”（《荀子·富国》）万物为人所用是有条件的，这就在于人能“群”，能“和”。“和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也，故序四时，裁万物，兼利天下。”（《荀子·王制》）

人性恶说　人在自然之林中虽处于最高枝，但人仍然属于自然的一部分。基于这一事实，荀子认为人的本性首先是自然性。“性者，本始材朴也。”（《荀子·礼论》）“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”（《荀子·性恶》）“性者也，吾所不能为也。”（《荀子·儒效》）“生之所以然者谓之性。”（《荀子·正名》）凡此种种，都说明自然生就的本能便是性。性的外延是“情”和“欲”。“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”（《荀子·正名》）情、欲是从性中引申出来的外在表现。由于人性根于自然，因此，所有人的性、情、欲都是一样的，“千人万人之情，一人之情是也”（《荀子·不苟》）。

人的性、情、欲的具体内容归纳起来，有如下四个方面的表现。一是感官欲望。《性恶》说：“生而有耳目之欲，有好声色焉。”又说：“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也。”又说：“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”二是好利。好利无疑以感官欲为基础，但又超出感官的自然需求，表现为一种主观的欲望。好利的具体内容是对财产的追求与占有。《荣辱》说：“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也，然而穷年累世不知不足（当为‘不知足’），是人之情也。”三是排他性和嫉妒心。《性恶》说：“生而有疾恶焉。”疾，同“嫉”。恶，憎恶。排他性和嫉妒心是好利的一种特殊表

现形式，又可称之为好利的外延。四是好恶荣辱。《荣辱》说：“夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。”《王霸》说：“夫贵为天子，富有天下，名为圣王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也。”“名声若日月，功绩如天地，天下之人应之如景向，是又人情之所同欲也。”荀子所说的好荣首先表现为一种权力欲，高居人之上，指使一切人。

以上四方面，除第一方面属于人的自然需求和本能之外，其他几项都不是自然本性范围内的表现，而是后天形成的，是人的社会性的表现。可是荀子把这些都视为“无待而然”的本性，显然是不正确的。不过在当时私有制社会里，这些又是人们相互关系的本质表现，把这些说成是人的本性，对揭露人的本质是很有意义的。

就上述这些本性而论，荀子并没有分善恶，都是“生之而然”的本能。不过荀子并没有到此为止。依荀子之见，这些本性之中包含着恶的基因。当这些本能向外扩展的时候，便走向了恶，《性恶》说：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从（纵）人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。”荀子认为顺乎本性，与“辞让”“忠信”“礼义文理”要发生对抗。从这个意义说，人性是恶的。

性恶还表现在人的欲望的扩展破坏了社会的正常秩序，破坏了财权与政权的稳定。《富国》说：“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。”争必然造成乱，乱则穷。由此也认为性是恶的。

在荀子看来，人的本性在其外化的过程中，要与人们的社会关系发生冲突和对抗。就人的自然性与社会性相矛盾这一点而论，荀子与老、

庄有相近之处。不过两者的立场截然不同。老、庄站在自然性上，用自然性否定社会性；荀子与之相反，他肯定社会性，以社会性为标准，认为人的自然性是恶的，应加以改造。

性的改造与人皆可以为尧舜　荀子认为，任人性自由发展会带来不可收拾的恶果，因此对人性必须进行改造。如何改造，荀子提出了如下几种途径。

最根本的是圣人起伪以化性。“伪”指后天的人为作用，“可学而能、可事而成之在人者，谓之伪”（《荀子·性恶》）。《性恶》又说，性情这种东西是“感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪”。“伪”不只是一般地指人的主观能动性，还表现在对性的改造上。这样的“伪”不是一般人所能有的，而是出自圣人的心力，“圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也”（《荀子·性恶》）。这样一来，圣人与一般人就产生了分野。圣人“不异于众，性也”。但是圣人又不同于众，“所以异而过众者，伪也”（《荀子·性恶》）。于是，在理论上荀子陷入了无法解决的矛盾之中，圣人成了不可知的怪物，当然也可叫做神物。无论怪也罢，神也罢，圣人肩负着改造人类性恶的使命！

改造性恶的另一个办法是靠老师的教育。《儒效》说：“人无师法，则隆性矣；有师法，则隆积矣；而师法者，所得乎情（疑应作为‘积’），非所受乎性，不足以独立而治。”《性恶》也讲，为了改造性，“必将有师法之化”。

改造性恶的再一种办法是靠环境和习俗的熏陶。《儒效》说：“注错习俗，所以化性也。”“习俗移志，安久移质。”不同的文化环境会使人形成不同的习俗和文化特质，“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是

非天性也，积靡（摩）使然也。”（《荀子·儒效》）《劝学》篇对社会环境的影响与作用作了精辟的论述：“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。兰槐之根是为芷，其渐之滫，君子不近，庶人不服。其质非不美也，所渐者然也。故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也。”

改造性恶的办法还有修身，以“道”“理”节制本性。荀子写了《修身》篇。他提出，遇事要时时注意以礼义克制自己。要用心思理智控制自己的性欲。《正名》说：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。”感官的欲望要由心加以节制。人们的欲望既不可以抹煞和弃而不顾，也不可能都得到满足，即使天子也是一样。欲不可去，又必须加以节制，这就要靠“道”和“理”了。

荀子宣布人性恶，似乎把人都视为坏蛋。其实不然，柳暗花明又一村，诸种改造之术又把人引向光明之路。人们不是都称赞禹舜吗？荀子告诉人们，努力改造吧，禹舜就在前头。且看《性恶》篇对此说得多么畅快。有人问：“涂（同途，道路、路）之人可以为禹，曷谓也？”荀子答道：“凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具；然则其可以为禹明矣。”只要沿着仁义走，便可以成为禹舜一样的人物，自然也就是圣人了。“圣人者，人之所积而致也。”

孟子认为保持和发扬善的本性，就可成为尧舜一样的圣人；荀子认为努力改造自己的恶性，也可以成为尧舜一样的圣人，途殊而同归。两人不同的地方在于，孟子引导人向内作功夫，修心养性；荀子则强调自我改造与社会改造。

二、礼治、法治和人治的统一

礼、法的起源和本质　礼、法是矫治人性的工具，是由圣人制作的。圣人制作礼法又基于社会的矛盾。这些矛盾是以人的性欲与自然和社会之间矛盾冲突为基础而展开的。

矛盾首先表现在欲的无限性与物的有限性上。《富国》说："欲多而物寡，寡则必争矣。"《礼论》说："人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。"

矛盾还表现在欲望的平等性与社会关系的不平等上。《王制》说："两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐，而欲恶同，物不能澹（同'赡'）则必争，争则必乱，乱则穷矣。"依荀子之见，社会只有分贵贱、上下，才能相制约而成为一部机器，欲望的平等性是这种制约关系的对立物和破坏者，是造成社会混乱之因。

矛盾还表现在，恶性与伦理道德水火不相容，随性任意发展，必定导致对礼义的破坏。

上述矛盾不能从自身中找到出路，圣人制定的礼法便是钳制和驯服这些矛盾的工具。在荀子看来，人类的生存除了自然条件之外，必须依靠"群"和"分"来保证。"群"与"分"是一个事物的两方面。没有"群"，个人无法存在；没有"分"，"群"又难以维系。他以日常生活为例论证了群与分都不可缺少。《富国》说："百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官；离居不相待则穷，群而无分则争。""群"是人的本能和原生就有的，"分"则是发展到一定阶段的产物。礼义和法的基本精神便在于"分"。《王制》说："人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。"又说："先王恶其乱也，故制礼义以分之。"

礼义之分表现在各个方面。首先表现在分物以养体。人的欲望不可能取消，离开物质条件就不能生存，然而物又是有限的，礼之分可以调节欲和物的矛盾，求得两者的平衡。《礼论》说："养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者，养也，……所以养体也。"这就是说，礼要满足人的起码的物质生活要求。在当时这是一个很有意义的命题。他认为一切人都应该有生存的权利和起码的生活保障。孔、孟的礼主要表现为社会道德规范，上述内容是荀子新增加的。荀子说的养体当然并不是平均主义的。它与等级制度紧密相关，受等级制的制约。所以礼之分又表现在等级规定上。"君子既得其养，又好其别。曷为别？曰：贵贱有等，长幼有差。"（《荀子·礼论》）"君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也。"（《荀子·王制》）"贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。行之得其节，礼之序也。"（《荀子·大略》）等级贵贱之分和对物质财富占有之多寡相为表里。《富国》说："古者先王分割而等异之也，故使或美，或恶，或厚，或薄，或佚乐，或劬劳，非特以为淫泰夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。"又说："贫富轻重皆有称者也。"毋庸多说，这是在为政治等级和经济关系的等级分野作辩护。荀子所说的礼之分还表现为在职业分工上，礼要使农、士、工、商各守其业，《王制》说："农农、士士、工工、商商一也。"另外，劳心劳力也在礼分之中，"君子以德，小人以力"（《荀子·富国》）。甚至礼还要分"知愚、能不能"（《荀子·荣辱》）。礼之分还要使人的行动规范化，引导人达到心正意诚的境界。《礼论》说："礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。"过去有人把断长续短、损有余、益不足解释为进行财产和权力的再分配。这种解释与原意有违。原意是指通过断长续短，使行为达到适中和心诚之境。以上种种之分，都是矫饰人性恶的过程。《性恶》说："起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，

以扰化人之情性而导之也。使皆出于治，合于道者也。”又说：“今人之性恶，……得礼义然后治。”

荀子对礼的起源与本质的论述，在先秦诸子中独树一帜。较他人深刻之处在于：他是从人与自然、欲与物、人与人之间的矛盾中论述问题的。礼尽管是由圣人制造出来的，但圣人没有离开上述客观矛盾，而是面对着这些矛盾，为了解决或调和这些矛盾。由于圣人解决了人类自身难以解决的矛盾，所以也不免被神化。“天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。”（《荀子·王制》）这里的君子，亦即圣人，显然有点神化了。

荀子还在《礼论》《大略》等文中对各种礼作了具体的规定和叙述，诸如祭礼、养生、送死、婚嫁、军旅、冠礼以及日常行动之礼等，相当烦琐。他认为凡属《礼经》中有的，都要遵从；《礼经》所无的，则要顺人心而行。顺乎人心则为礼。《大略》说：“礼以顺人心为本，故亡于《礼经》而顺人心者，皆礼也。”荀子所谓的人心并非无经无纬地漫游，自有其规定性。这就是《礼论》中所说的“三本”。文中曰：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”“故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”

荀子认为礼是治国安民之本。《大略》说：“礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。故人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。”礼之所以有如此功效，就在于“分”。只有上述种种之分才能互相制约，才能形成一定的秩序。《王制》说：“使有贫、富、贵、贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。《书》曰：‘维齐非齐’，此之谓也。”

把礼的本质归结为“分”或“别”，是相当深入的，点出了礼的特征。这种看法应该说也还是比较诚实的。

关于法　荀子主张礼治，同时又主张行法。他常常把礼法并提。荀子所说的法有许多不同的含义。有的地方指政治传统和被模式化了的历史经验，如“三王之法”（《荀子·大略》）、“千岁之法”（《荀子·王霸》）、“百法之法”（《荀子·儒效》）。有的地方指政策或法术，如《王霸》中讲的“王者之法”“霸者之法”“亡者之法”等。有的地方指一定的制度，如《王制》中所说的：“王者之法，等赋，政事，财（同‘裁’）万物，所以养万民也。田野什一，关市几而不征，山林泽梁，以时禁发而不税”，等等。有的地方指法令，如《议兵》中讲的“立法施令莫不顺比”，《礼论》中说的“刑法有等”，等等。上述这些法都是治国不可缺少的。这里我们主要讨论后两种含义，即法律政令，与法家所说的法相类。

荀子认为，法要以礼为根据，《劝学》说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”“类”指法的律例。《修身》说：“故非礼，是无法也。”在礼的指导下，荀子对法的理论作了别有见地的阐述。

荀子首先提出“法义”“法数”和“类”三个概念。“法义”相当今天所说的法学原理，或法哲学。“法数”即具体的法律。他认为法义是法数的指导，《君道》说：“不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱。”法数不管多么详细具体，也不可能包纳一切。这就需要引“类”去处理。《王制》说：“有法者以法行，无法者以类举，听之尽也。”“类”即律例。只有兼通义、数、类三者，才能运用自如。正如《修身》所说：“人无法则伥伥然，有法而无志（训为‘识’）其义则渠渠然，依乎法而又深其类然后温温然。”《王制》也说：“以类行杂，以一行万。”把法义、法数、法类区分开来，是荀子在法律思想上的一个重要贡献。

有法必依，不能以私乱法。《修身》说："怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。"但是人并不是法的工具，这一点与法家有很大的差别。荀子提出要处理好法、职、议、通四个方面的关系，《王制》说："故法而不议，则法之所不至者必废；职而不通，则职之所不及者必队（坠）。故法而议，职而通，无隐谋，无遗善，而百事无过，非君子莫能。"法，指法律条文；职，指职责。法和职都有明确的规定性，但又不能包罗无遗，这就需要"议""通"来补充。"议"和"通"都是讲灵活性。不过灵活性并不是任意而行，要与法、职相贯通。

严于执法是绝对必要的，《成相》说："君法明，论有常，表仪既设民知方。进退有律，莫得贵贱孰私王？"《议兵》说："庆赏刑罚欲必以信。"但是政治不能只依赖于法，法不是万能的。在施法之前还必须先进行教育。同样教育也不是万能的，又必须补之以法。荀子对教、诛、赏、类法的关系作了如下的论述："不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩；诛而不赏，则勤励之民不劝；诛赏而不类，则下疑、俗俭（通'险'）而百姓不一。"（《荀子·富国》）教、诛、赏、类法四者是辩证统一和互相补充制约的关系，但以教为首。教中还包括对法律的宣传，要让每人都知道法，力求自觉地守法。

关于刑罚有一点特别值得注意，荀子反对血缘株连，他认为"一人有罪而三族皆夷"的"以族论罪"，是乱世暴政，荒唐至极（《荀子·君子》）。当时的株连是普遍施行于各国的一种刑罚，一些法家也极力主张以株连为严刑。针对这种情况提出废除以族论罪，实在是一种卓见。

荀子主张礼、法并用，但礼侧重于上层，法侧重于下层，《富国》说："由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。"

有治人无治法　礼法是治国之具，但是与人的因素比较，荀子认为

人的因素更重要，他所说的“有治人，无治法”的“法”，并不是指法律之法。这个法的含义很广，如前所述，既有法律，又包含法术、政策，礼也在其中。因此也可以说：“有治人，无治礼。”《王制》把问题说得很清楚：“无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。”很明显，礼义是依赖君子而存在的。据此，“有治人，无治法”不局限于论述人与法律的关系，而是讲人在整个政治诸种因素中的地位问题。

从礼法的起源上看，礼法是由圣人、君子制造出来的。压根人就重于礼法。

从历史的经验看，荀子认为国家的兴亡盛衰是由圣主、暴君造成的。关于这一点，下边将谈到。因此起决定作用的是人，而不是礼法。

治国之经术方略，先圣早已给准备好了，就贮存在历史的仓库之中，用不用在人。“羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。”（《荀子·君道》）

荀子还认为，人是法、礼、政策的主体，“法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原也”。这一思想与《中庸》中所说的“为政在人”是一致的。

三、道义分析和对政治的品分

荀子最终强调人治，可是人并不是一个模样，千姿百态的人，什么样的人是“治人”，用什么标准去衡量呢？

历史与现实生活清清楚楚地告诉人们，居于统治地位的人，并不都是统治阶级或统治集团所满意的。统治阶级或统治集团所要求的普遍利

益与统治者个人之间经常发生矛盾。在大变动的时期，这种矛盾常常表现得格外明显，有不少统治者与他所赖以存在的基础几乎形成脱节现象。比如夏桀、商纣以及类似的君主、官吏，他们虽是在一定的土壤上生长出来的，可是他们的行为又损害了自己的基础。于是引起许多人的思考：这样的君主和官吏能是自己的代表吗？历史表明，统治者的个性表现得越充分，越是千奇百怪，越是背离本阶级或集团的行为走得越远，那么就越使人们去思考、去提出共性要求和行为准则，以便对当权者个人有所制约。于是政治、道德原则逐渐从具体人身上分化出来，变成具有独立性的东西。这种情况早在西周初就出现了。到了战国，诸子百家几乎都把它当作武器来使用，以他们提出的政治、道德原则作为分析君主行为、政策和人品的标准，荀子在这个方面是个突出的人物，他用道义来分析一切。

政治准则　在整本书中，荀子从不同方面描绘了他的理想国，其中《王制》篇描绘得最为集中。“王制”即“王道”。这个王是理想化的王，是王的最高典型与理论化的表现。荀子以“王者之人”“王者之制”“王者之论”“王者之法”四个方面描绘了他的理想国。

“王者之人，饰动以礼义，听断以类，明振毫末，举措应变而不穷，夫是之谓有原，是王者之人也。”用礼义来约束自己的行动，以法行事，明察秋毫，善于应变，可称之为王者之人。

“王者之制，道不过三代，法不贰后王。……衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用，皆有等宜。声，则凡非雅声者举废；色，则凡非旧文者举息；械用，则凡非旧器者举毁。夫是之谓复古，是王者之制也。”这里讲的是等级制度和器用制度，从内容上看十分陈腐，使人感到压抑。把“复古”“用旧”作为旗帜和标准，用以抑裁现实，这足以说明荀子之迂。

“王者之论，无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚”，王者之论讲的是用人原则，其中不乏灼见。

“王者之法，等赋，政事，财（通‘裁’，成也）万物，所以养万民也。田野什一，关市几而不征，山林泽梁，以时禁发而不税。相地而衰政（同‘征’），理道之远近而致贡……”王者之法讲的是财政经济制度和政策。

荀子的“王制”既是理想国，又是标准、要求和原则，这个原则高于现实的一切统治者和君主。现实的君主都应该向这个目标进军。

道义分析　荀子的理想国又可简称为“道义”。一般人都把权力和财富视为上乘珍品。荀子认为还有比这更珍贵的，这就是道义。有人问“为国”，照理应该给以正面回答。出乎意料，他认为根本不应这样提问题：“闻修身，未尝闻为国也。君者仪也，民者景也，仪正而景正。”（《荀子·君道》）荀子之所以不让提“为国”，因为这是就事论事，而且着重的是权力和发号施令，只有“修身”才是问题的根本。修身以道义为标准，君主与当政者身修，而后才能恰当地使用权力。对于财富，也是这样。《修身》中有两段话很有意思：“志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。”“身劳而心安，为之；利少而义多，为之；事乱君而通，不如事穷君而顺焉。……士君子不为贫穷怠乎道。”道义高于富贵，宁为道义而忍贫困，不为权贵而折腰。《劝学》说：“是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。”《儒效》说：“彼大儒者，虽隐于穷阎漏屋，无置锥之地，而王公不能与之争名。”只有具备道义的君子才是至尊、至富、至重、至严。把道义看得比富贵更神圣，在理论上很有价值，它使人变得更富有理性。

道义是最高法官，一切人都要站在它的面前接受审判，君主的权势高于一切，一般人不敢分析，君主也不让人分析。荀子却高举道义的旗帜，命令所有的君主在道义面前排队入座。依据道义，他把君主分为“贪主”“暗主”“明主”“霸主”“王”以及以尧舜为代表的圣主。在荀子眼里，只有历史上有过的明君、圣主，现实的君主多半是暗、贪之辈，最好者也不过平庸之属。

对于臣，荀子也用道义分为小人、君子、顺民、奸民等。

同属士，也有各式各样，如“公士”“通士”“直士”“悫士”“法士”“处士”“小人”，等等。

同是儒，还要分为“俗儒”“小儒”“贼儒”“散儒”“雅儒”“大儒”，等等。

依荀子之见，人的社会地位应由道义之高低决定，庶人积礼义可以升为大夫、官吏；天子诸侯缺德则应贬为庶人。人之道义高低在自己的修养和学习，血缘、门第不能给人以道义，《荣辱》说：“可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在势注错习俗之所积耳。”

那么，是否可以打倒缺德的君主呢？在理论上，荀子也敞开了这条路。《臣道》说：“夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞，功参天地，泽被生民，夫是之谓权险之平，汤、武是也。”这种理论对君主而言不能说不带有威胁性，对他个人来说也有一定的危险。从理论上考察，与他一再宣扬的贵贱等级之分也有抵牾处。于是在《正论》中反复说明，汤、武杀桀纣不算杀君，只不过是杀了一个独夫，是天下归顺汤、武，不是他们夺取天下。

还有一点饶有兴味。荀子的弟子们认为，根据道义标准，他们的老师“宜为帝王”（《荀子·尧问》）。事实总是爱同理论开玩笑，荀子终生只不过当了一个小小县令。然而，也不应该因此而轻视理论。从理论上看，荀子毕竟把道义置在了王冠之上。

荀子提出了在道义面前人人平等的思想。这种平等表现在：第一，人的本性相同，通向道义之路在理论上对每个人都是敞开的；第二，道义高于一切，人人都应遵从道义。人之所以有不同，是由修行道义高低不同而形成的；第三，从理论上说，应该按道义标准分配权力和财产，实现不了，只能说明占有权力财产者是窃夺者，拥有道义者在精神上是高人一筹的。

但是，我们应该看到，荀子所说的道义平等，其本身就是不平等的。他把贵贱等级之分视为道义，同时还视为“天数”。在这种道义面前的平等，是以不平等为前提的，即他所谓的“维齐非齐”。因此，人人遵从道义，不是打破等级制度，恰恰使这种制度获得了普遍的保证。在这里，荀子不是用维护一个君主的地位来维护他所肯定的制度，因为他看到了君主的个性与他所维护的制度之间有较大的差距，甚至相背离。荀子改变了办法，用维护制度的一般规定性来维护他需要的制度。看起来没有突出君主，其实由于加强了等级制度，反而使君主的地位更加巩固。这是荀子高明的地方，也是一个阶级的统治理论成熟的表现。

荀子的道义分析在当时有它的意义，一方面它顺应了打破西周以来财产、权力由氏族贵族垄断的历史潮流，证明了财产与权力不应是僵化的和固定不变的；另一方面，在纷争的时代，争夺天下应该靠“道义”，而不能靠天命。道义是历史中的能动因素。

四、论君臣、君民关系和从道不从君

中国历史进入阶级社会之后，国家政体一直是沿着君主专制的轨道向前滚动。君主专制越强化，君主的权力越集中，君主对政治以及整个社会的影响就越大。可是每个君主的个人能力、品质是极不相同的，好的、坏的、守旧的、革新的、忠厚的、狡诈的、节俭的、挥霍无度糜烂不堪的……都在历史上作过表演。历史的经验告诉人们，不能盲从君主，否则会给整个统治阶级或集团带来不利。于是君主问题成为政治理论研究中最重要的课题之一。这种研究早在春秋已开始，到了战国蔚然成风。君主本身成为认识对象，是思想的一大解放。过去君主与神同体，不能作为认识对象，只能作为崇拜对象。战国时期不同了。在对君主的认识与研究中，荀子提出了很值得注意的新见解。

君主的起源与君主的职责　关于君主的产生问题，荀子无一贯见解。有的地方说天“立君”（《荀子·大略》）。在另外地方又说，为了矫饰人性产生了圣人。最早的圣人也就是最早的君主。从这种观点看，君主是社会矛盾的产物。他还说过积善可以为尧舜。于是君主又可以起源于修身。

荀子对君主的起源虽没有深刻的见解，对君主的职责却作了别有新见的论述。《王制》说：“君者，善群也。群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。”“群”是人类的特点和存在的条件，君主的职责就在于维护这种特点和条件。这在先秦诸子中，可以说是最深刻的认识之一。“群道”包括哪些内容呢？《君道》指出有如下四项：“善生养人者也，善班（同‘辨’）治人者也，善显设（任用）人者也，善藩饰人者也。”君主的职责在于养人、治人、用人和教育人。

群道的中心又可称之为“分”，分而后能群。所以又说：“人君者，所以管分之枢要也。”（《荀子·富国》）人君尊贵、华容是施行分的必要条

件。“分”又通礼，“以礼分施，均遍而不偏”（《荀子·君道》）。君主的职责，最后又落实在礼上：“隆礼至法则国有常。”（《荀子·君道》）

君主的职责既然在善群，能分，那么如下几方面的关系必须谨慎对待。

君主与臣的关系　君主须有臣的佐助才能成其事。如何对待臣子，荀子提出了“好独”与“好同”、妒贤与用贤两大问题。与慎到、申不害等法家倡导的贵“独断”的精神相反，他反对“好独”，而提倡“好同”。这个“同”与前几章讲的“和同”论之“同”不一样。荀子的“同”相当于“和同”论中之“和”。《臣道》说：“故正义之臣设，则朝廷不颇；谏争辅拂之人信，则君过不远；爪牙之士施，则仇雠不作；边境之臣处，则疆垂不丧。故明主好同而暗主好独。明主尚贤使能而飨其盛，暗主妒贤畏能而灭其功。”“好同”“使能”强调由一个集团协力进行统治，不能只靠君主一个人。荀子分析与总结了历史上帝王君主成败的经验教训，认为“好同”还是“好独”，用贤还是妒贤，是问题的关键。

尚贤、用贤这股风已经吹了很久，无人不知，因此荀子指出，问题不在于口头和理论，而在于行动。《致士》说：“人主之患，不在乎不言用贤，而在乎不诚必用贤。”依荀子之见，贤人到处都有，不存在人才难得问题。只要打开眼帘，贤人就在眼前。对于贤人应该大胆提拔，不必历阶而上，“贤能不待次而举，罢不能不待须而废”（《荀子·王制》）。选贤用能要出于公。君主可以把财货珍宝送给亲幸，但绝不可委之以官。

君主对臣下一定要“兼听”（《荀子·正名》），“兼听齐明则天下归之”，“兼听齐明而百事不留”（《荀子·君道》）。《不苟》还指出：“公生明，偏生暗。”君主在决断时要仔细分析事物的两种可能性：“见其可欲

也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者；而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍，如是则常不失陷矣。”（《荀子·不苟》）历史上败亡的君主多半是由于拒谏饰非造成的。

呼唤君主兼听、纳谏是先秦诸子的共同声音，响彻云霄。这种思想无疑带有民主的气味，然而人们之所以如此大声疾呼，恰恰在于君主权力太集中了。人们希望用兼听、纳谏给君主以制约。其实这种制约又恰恰是君主专制的一种补充。

荀子还提出，使贤任能中最紧要的是善于择相，因为相是百官之首。《王霸》说：“强固荣辱在于取相矣！身能，相能，如是者王。”《君道》也讲：“在慎取相。”以相为首组成外朝的官僚系统。君主要维护自己的威势光有外朝还不行，还必须有一套“便嬖左右”，进行贴身活动，如收集情报、暗里监视官吏、调查社情等。这些人直接受君主指使，颇有点类似于特务。特务这类的职事与君主专制是不可分的。法家、墨家都有论述。

别有意味的是，荀子讨论了奸臣之类人物产生的原因。他认为奸臣固然有其自身的因素，更重要的还在于君主本人。“凡奸人之所以起者，以上之不贵义、不敬义也。”（《荀子·强国》）

君舟民水论　君民关系是一个老问题。荀子在老问题上有他的新认识。君与民究竟谁为谁呢？春秋以来明显形成两种见解：一是民为君；一是君为民。荀子持后一种看法。《大略》说：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”在君民关系上，荀子提出的新思想是君民舟水论。《王制》说：“马骇舆，则君子不安舆；庶人骇政，则君子不安位。马骇舆，则莫若静之；庶人骇政，则莫若惠之。……庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则

覆舟。’此之谓也。”据荀子称，君舟民水是孔子提出的。不过在荀子之前未见著录。君舟民水论极为深刻，一方面它指出了民是君主赖以存在的基础。另一方面承认了民的力量能够推翻君主。到荀子时为止，朝代的兴替已发生了许多次，原因在哪里？许多思想家都在思索这个问题。荀子的认识达到了当时的最高水平。《左传》哀公十一年记载孔子这样一句话：“鸟则择木，木岂能择鸟！”荀子借此发挥，把木比作君，把民比作鸟。君善，民则择之，不善则弃之。从整个思想体系看，荀子断然不赞成臣民造反和抗上。出奇的是在《富国》篇中竟有如下一段惊人之笔：“臣或弑其君，下或杀其上，粥（鬻）其城，倍（背）其节，而不死其事者，无它故焉，人主自取之也。”这种说法在先秦诸子中虽不是绝无，不过讲得这样明白的，当时还是少见。

基于上述看法，荀子认为必须处理好爱民与使民的关系。他与其他儒家相同，主张先爱利而后使之。《君道》说：“有社稷者而不能爱民，不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求其为己用，为己死，不可得也。”在《富国》中又分析了爱利与使民的三种情况和三种不同的后果：“不利而利之（不利于民而取民之利），不如利而后利之之利也。不爱而用之，不如爱而后用之之功也。利而后利之，不如利而不利者之利也；爱而后用之，不如爱而不用者之功也。利而不利也，爱而不用也者，取天下者也。利而后利之，爱而后用之者，保社稷者也。不利而利之，不爱而用之者，危国家者也。”总之，君主越爱利民，自己越强；反之则亡。所以《君道》又说：“君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。”

荀子讲的爱利主要指物质方面，但在道理上不能让民知道得太多；知道怎样做就行了，不必知道为什么。《正名》说：“夫民易一以道而不可与共故。”用正道统一民的行动，但不可以和他们讲明道理。《法

行》说："礼者，众人法而不知，圣人法而知之。"众人知道怎样做，不必知其理；圣人既知怎样做，又知其中的道理。这与孔夫子讲的"民可使由之，不可使知之"的愚民政策，是一路货色。

君主与公、私　前边讲了，一般的政治原则已从君主身上分化出来，成为一种独立的东西。于是对君主来说也有一个公、私问题。荀子提出，国家是君主存在的前提条件，君主要先国而后已。《王霸》说："国危则无乐君，国安则无忧民。"他又劝君主要先治国，后取乐，国治才有取乐的基础："故明君者，必将先治其国，然后百乐得其中。"（《荀子·王霸》）暗主与此相反，结果连安乐窝也倾倒了。

治国必须立公，遇事要公字当头。首先用人要公，"内不可以阿子弟，外不可以隐远人"（《荀子·君道》）。办事要"公道"，"明分职"，"公道达而私门塞矣"（《荀子·君道》）。听取意见要"公察"。决断事情要光明，不搞阴谋，"主道利明不利幽，利宣不利周"（《荀子·正论》）。主公而臣忠，"人主不公，人臣不忠也"（《荀子·王霸》）。

君主要公，必须对权势与道理有一个正确的态度。荀子一方面指出，君主之所以为君主，首先因权势在握，"人主者天下之利势也"（《荀子·王霸》）。另一方面又认为，君主不应当把权势看得高于一切。权势固然不可松手，更要紧的是以善服人："聪明君子者，善服人者也。人服而势从之，人不服而势去之。"（《荀子·王霸》）又说："明主急得其人，而暗主急得其势。"（《荀子·君道》）权势之用须和道理结合在一起。根据是非曲直，他把权威分为三种："威有三：有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者……"（《荀子·强国》）三种威有三种不同后果，前者王，中者危，后者亡；不能正当使用权威，只能为自己垮台制造条件。《强国》中又说："处胜人之势，行胜人之道，天下莫忿，汤武是也。

处胜人之势，不以胜人之道，厚于有天下之势，索为匹夫不可得也，桀纣是也。然则得胜人之势者，其不如胜人之道远矣。”法家把权势看得高于一切，认为权势可以指挥一切，荀子与此有异。他看重权势，更重视道义，道义高于势。相形之下，荀子的看法在理论上显得深透，不过法家的看法在当时更现实。现实的不一定是有理的或最为有理的；有理的也不一定是现实的。从历史的长河看，无疑应该注重道理。

法后王与法先王问题　先王论是君主理论的一种表现形式。在君主专制的条件下，一般是不能对君主品头论足的，于是思想家们通过塑造先王来表现自己的理想。

先王理论实际是向一切君主提出了一般性的，同时也是高标准的要求。现实的君主批评不得，于是借先王而讽今；打出先王的旗帜也还有另一层意思，即用先王为自己的理论张目。从先秦的历史中我们可以看到一个现象，君主专制越强化，各式各样的先王论吹得就越盛。法家反对借古喻今，目的是为了强化君主专制，即使如此，法家中的一些人物也不免要抬出先王来。在法先王的呼声中，叫得最响的要属孟子。孟子与荀子虽同属儒家，大约由于同门相妒的缘故，敌意显得更重。于是荀子便拿孟子开刀，举起了法后王的旗帜。他批评孟子“略法先王而不知其统”（《荀子·非十二子》）。在《儒效》中更尖锐地指出法先王造成了政治混乱：“略法先王而足乱世，术谬学杂，不知法后王而一制度。”表面看去，荀子把法先王与法后王对立起来，认为是政治上的两种路线，把问题看得十分严重。其实，对于什么是先王、后王，他本人的看法也相当混乱，他本人也提倡法先王。《非十二子》说：“劳知而不律先王，谓之奸心。”《非相》说：“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言，虽辩，君子不听。”接着提出了“法先王，顺礼义”。《儒效》中也说：“儒者法先王，隆礼义。”孟子等所说的先王指尧舜、周文、周武，尚未言及尧

舜以前的圣人君王。荀子说的先王比孟子等追求的还要古远。《成相》篇上溯到伏羲、后稷、夔、契、益、皋陶等圣君、圣臣。荀子攻击他人法先王，其实他也是一个法先王者。

荀子所说的后王指谁呢？有人认为指当世之王，以此说明荀子面对现实，反对复古。究其实，全然不是。荀子所说的后王指的是三代之王，五霸以下不足挂齿。他声称，儒门羞言五霸，当世之君主更是鞭鞑的对象。《宥坐》篇指斥当世之君皆为“乱其教，繁其刑”的祸首。《王霸》说：“今君人者，急逐乐而缓治国，岂不过甚矣哉！”在《议兵》篇对秦有过好的评价，但又多次抨击秦不讲仁义，只不过是强国暴兵。

所以，荀子的法先王或法后王均构不成一个理论命题，前后矛盾，混乱不堪。其实，荀子的历史观倒是相当陈腐的，他认为百王之道一以贯之：“以道观尽，古今一也。”（《荀子·非相》）他指斥持“古今异情，其所以治者异道”观点的人是“妄人”。在先秦明确提出“复古”的不是别人，倒是荀子，当然荀子也不是真的要复古，《性恶》说：“善言古者必有节于今。”

荀子的法后王与别人提的法先王，在理论上没有原则的差别，只是提法不同而已。

论臣道与从道不从君　荀子很重视臣的作用。如同有各色各样的君主一样，臣也分为不同品级。《臣道》篇专门对臣进行了政治分类。如“态（借为慝，奸险）臣”“篡臣”“功臣”“圣臣”“顺臣”“谄臣”“恶臣”“谏臣”“辅臣”等。

在君臣关系上，荀子提倡以道义为上。当道义和君主发生矛盾时，“从道不从君”（《荀子·臣道》）。臣在君主面前绝不可以上为上，要敢

于亮明自己的观点，“君子立志如穷，虽天子三公问正（读如‘政’），以是非对”（《荀子·大略》）。

根据上述精神，他提倡臣要力做谏臣、争臣、辅臣、拂臣。“君有过谋过事，将危国家、殒社稷之惧也，大臣、父兄有能进言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能进言于君，用则可，不用则死，谓之争；有能比知（比知，合谋）同力，率群臣百吏而相与强君矫君，君虽不安，不能不听，遂以解国之大患，除国之大害，成于尊君安国，谓之辅；有能抗君之命，窃君之重，反君之事，以安国之危，除君之辱，功伐足以成国之大利，谓之拂。故谏、争、辅、拂之人，社稷之臣也，国君之宝也，明君之所尊厚也，而暗主惑君以为己贼也。”（《荀子·臣道》）

道理如矢，但是面对专制的君主，一切直言直行，都不免要冒个人的生命危险，荀子不能不回到现实中来。于是又教人以进退之道。且看《非相》如下一段议论吧：“凡说之难：以至高遇至卑，以至治接至乱。未可直至也，远举则病缪（同‘谬’），近世则病佣。善者于是间也，亦必远举而不缪，近世而不佣，与时迁徙，与世偃仰，缓急、嬴绌，府然若渠匽，檃栝之于己也，曲得所谓焉，然而不折伤。”像荀子这样的君子也教人看颜色行事，说明进言之难了。这正是后来韩非子《说难》的张本。其间的承继关系是十分明显的。

在《荀子》中，还有比这更加下流的权术之论。他教臣要学会“持宠、处位、终身不厌之术”（《荀子·仲尼》）。在《臣道》中还讲了如下一段相当狡猾的理论：“事圣君者，有听从无谏争；事中君者，有谏争无谄谀；事暴君者，有补削无挢拂。迫胁于乱时，穷居于暴国，而无所避之，则崇其美，扬其善，违（读作‘讳’）其恶，隐其败，言其所长，不称其所短，以为成俗。”这实在近似妾妇之道了。

实践上的困难与理论上的开脱是两回事。在君主面前进言确实很困难，如果理论上屈从这种困难，并为之圆场，这种理论就显得下流了。我们不是苛求荀子，对这种现象则是应该注意的。

五、富国富民论

荀子认为君臣都应该以富国、富民为己任。国富、民富而后国强。为了富国、富民，他认为应处理好如下几方面的关系。

首先要正确认识自然与生产的关系。当时有些人把人类的贫困归咎于自然，认为自然界的财富有限，人越来越多，于是出现财源匮乏。在荀子看来，墨子持有这种见解（墨子讲节用，并无此主张），批评墨子“私忧过计”。荀子认为自然界的财富固然有一定限量，不过只要生产好，在财物的占有与分配上又能“明分”，那么丰衣足食是不成问题的。

为了达到富国、富民的目标，还必须处理好分配、消费与生产的关系。《富国》说：“足国之道，节用裕民，而善臧（藏）其余。节用以礼，裕民以政。彼裕民故多余，裕民则民富，民富则田肥以易（易，治理），田肥以易则出实百倍。上以法取焉，而下以礼节用之，余若丘山，不时焚烧，无所藏之。”最后一句是吹牛皮，其他的论述很有见地。荀子认识到分配、消费、生产是一个统一的经济过程，生产是基础，分配和消费又直接影响生产。民不富就不可能扩大再生产和提高生产效率，民能否富又取决于分配与消费。

荀子还论述了国家财政与经济的关系。《富国》说：“田野县鄙者财之本也，……等赋府库者货之流也。”经济生产是财政的基础，据此，他提出“节其流，开其源”。荀子认为“下贫则上贫，下富则上富”。如果不顾下的实际情况，一味搜刮，这叫“伐其本，竭其源”，结果“将

以求富而丧其国，将以求利而危其身”（《荀子·富国》）。财政经济问题将转化为政治危机。

对发展经济问题，荀子主张以农为主，农、工、商协调并进。对当时把农业视为本业，把工商视为末业的观点，荀子是赞同的。他以粮食作为衡量生产者与消费者的标准，于是只有农民才是生之者，除了士大夫外，工商也被划入食之者之列。这种看法显然是不全面的。如果从价值的观点看，不仅工是价值的创造者，是生产者，商也创造了一部分价值。

如何发展农业，他提出了一些引人注意的措施。第一，“众农夫”（《荀子·君道》），即增加农业生产人数，减少食之者人数。除了减少工商业者之外，他认为必须减少士大夫以及官僚冗员。《富国》说：“士大夫众则国贫。”这种看法显然受了《商君书》的影响。第二，“罕举力役，无夺农时”（《荀子·王霸》）。当时力役繁多，荀子的说法是有针对性的。第三，“掩地表亩”（《荀子·富国》）。“掩地”指在播种前要翻耕土地，“表亩”指表明田亩界限，以防土地纠纷。第四，“相高下，视肥硗，序五种”（《荀子·王制》）。种植五谷要因地制宜。第五，“修堤梁，通沟浍，行水潦，安水藏，以时决塞；岁虽凶败水旱，使民有所耘艾（读如‘刈’）”（《荀子·王制》）。第六，“多粪肥田”，“刺屮（‘草’）殖谷”（《荀子·富国》），提倡精耕细作。荀子特别强调耕作要在“善”字上作功夫。“善”与“不善”大不相同，“今是土之生五谷也，人善治之，则亩数盆，一岁而再获之……”（《荀子·富国》）第七，税收要有定制，提出“相地而衰政（读为‘征’）”和“田野什一”（《荀子·王制》）。

对工商业既要保护，又要限制。限制，首先要控制工商人数，《君道》提出“省工贾”。另一方面要限制工商的欺诈投机行为。

荀子比其他儒家认识深刻之处在于，他更深刻地认识到经济问题是政治的基础，又是政治好坏的标志。

六、论王、霸以及强、安、危、亡

王、霸、强、安、危、亡诸命题，讨论的是关于国家的基本政策、形势和前途问题。

孟子首先从理论上把王、霸对立起来，主王道而斥霸道。荀子关于王、霸的分野与孟子有同有异。孟子以仁和力分王、霸。荀子认为霸不单是恃力，而且还讲信。单纯恃力者称作“强”。在荀子看来，王与霸虽有原则的差别，但不是截然对立的。荀子鄙薄的是强、安、存、亡之道。王、霸、强、亡的区分可从对外对内两方面考察。对外，“王夺之人，霸夺之与，强夺之地。夺之人者臣诸侯，夺之与者友诸侯，夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王，友诸侯者霸，敌诸侯者危”（《荀子·王制》）。“夺之人”，指争取人心。“夺之与”，指同其他国结好，讲信用。“夺之地”，指占领他国土地。实行“强道”，一心想侵占别国土地，势必招致他国的反抗。一招失算，反而招祸。所以“强道”是向弱亡转化的结点。荀子说的“强道”与孟子所说的“霸道”相类。在荀子看来，“霸道”是“王道”的候补者。王、霸可以相通：“上可以王，下可以霸。”（《荀子·王霸》）要想统一天下，必须实行王道，争取天下之心归服。

王、霸、强、亡之道对内之表现，以对人民的态度作区分。《王制》说：“王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐箧、实府库。筐箧已富，府库已实，而百姓贫，夫是之谓上溢而下漏；入不可以守，出不可以战，则倾覆灭亡可立而待也。故我聚之以亡，敌得之以强。聚敛者，召寇、肥敌、亡国、危身之道也，故明君不蹈也。”

对外与对内政策相互联系，相互作用，其中以对内政策为基础。

王、霸、强、亡摆在每一个君主面前，任自己选择。每个国家内部都有两种因素、两种力量，“无国而不有治法，无国而不有乱法；无国而不有贤士，无国而不有罢士；无国而不有愿民，无国而不有悍民；无国而不有美俗，无国而不有恶俗”。没有必胜之国，也没有必败之国；每国都有强盛的因素，也都有衰败的因素。问题在于君主作何种选择。“两者并行，而国在上偏而国安，在下偏而国危；上一而王，下一而亡。”（《荀子·王霸》）

王、霸、强、亡问题的提出，对统治者有重大意义。它告诉当权者，自己的宝座并不是放置在坚不可摧的磐石上，时刻有倾倒的危险。朝代的更替、君主的递代为荀子的理论提供了无可辩驳的铁证。荀子希望君主们分析一下形势，看清楚，一边是万丈深渊，一边是通向顶峰的大道，切莫一失足而悔恨千古。

从历史事实考察，霸、强、亡活生生存在于历史之中。王道似乎只可称为理想，荀子这些人为什么热衷于这种无法实现的理想国呢？对此可以从两方面分析。理想国虽然无法实现，但也并非虚无，它概括了占统治地位阶级的最一般的和最本质的要求。理想国理论把这种一般的、本质的要求置于当权者个人之上，向当权者提出了行为准则，以便对君主起某种制约作用。一种制度要保证它的存在，就必须不断地实行自我批评和检查，否则必定僵化。只要走向僵化，势必失去应变能力。理想国的提出为自我批评提供了理论依据，也为应变和自我改革提供了模式。另一方面，对人民来说，理想国理论又可以起一定的欺骗与安慰作用。理想国告诉人们，一切苦难的现实并不是这个制度必然造成的。只要君主改变政策，或更换一个君主，王道乐土就会到来的，等着吧，一切都会好的，会有王道乐土的！这种王道乐土理论也确实给农民以希

望、安慰和精神满足。盼望有个好皇帝就是这种理想国理论在农民身上起作用的表现。

七、结语

人性恶和人性改造是荀子政治思想的理论基础。外来的改造与自我修身是进行改造的两条途径，缺一不可，不过外来的改造占主要地位。外来改造的武器是礼，礼既是道德规范，又是政治制度。礼这个东西不是从天上掉下来的，是由圣人、君子制造出来的，并肩负在圣人、君子身上。于是圣人、君子构成了治之原、治之本。在思想逻辑上，荀子与孔、孟不同之处在于，孔孟强调由己及人，荀子则强调由圣人君子进行改造。圣人君子即统治者，从而论证了统治和压迫秩序是不可侵犯的。荀子虽讲了许多为民、富民的美言，但最终的目的都是为了统治者着想。

第六节　《易传》的应变政治思想

一、《易传》及其政治思想的特点

《易传》是解释《易经》的，写作于战国。《传》有七种共十篇，又称“十翼”。七种为：

《彖传（辞）》：分上下篇，解释六十四卦卦名及卦辞。“彖”者，断也，断一卦之义。

《象传》：分上下篇，释卦义，因主要解释卦象，故称象传。

《文言》：是乾、坤两卦的解说。

《系辞》：分上下篇，是《易经》的通论，以论述经义与功用为主，兼及筮法、宇宙起源等问题。

《说卦》：主要记述八经卦所象之事物。

《序卦》：解说六十四卦顺序排列关系。

《杂卦》：错杂解说六十四卦之义，故名杂卦。

《易》为卜筮之书，归根结底是一种神学。任何神学都标志着认识的终结和僵化，《易》所提供给人们的最终教训也是如此。但神学也并非一个模式。有各式各样的神学，不同的神学在认识中的地位也不尽一样。原始的和以偶像崇拜为特征的神学所给予人们的主要是安慰。还有另一种神学，比如像“易”这样的神学，在到达神的启示终点之前，有一个漫长的世俗认识过程。这个世俗过程越长，所容纳的有价值的内容就

越多。

《易》的论述与吉凶相连结，无疑是一种模式化的认识。但是模式化的认识也有不同情况，一种是直观性的模式，一种是理性的模式。直观性的模式只能给人以类比，理性的模式却蕴藏着对事物的抽象，有时深刻地揭露了事物的本质，给人以智慧。《易经》与《易传》两种模式都有。《经》中直观模式较多，如“枯杨生华，老妇得其士夫”，“枯杨生稊，老夫得其女妻”（《易经·大过》），“见龙在田”“飞龙在天”（《易经·乾卦》）等。《传》中多理性模式。理性模式是从具体事物中抽象出来的。抽象越具有科学性，那么与具体事物相联系就越广。由于《经》与《传》所概括的模式有很多极为深刻，长时间以来，不只在迷信上人们需要它，在认识上也需要它。

《易经》与《易传》主要是帮助人们选吉避凶。在阶级社会吉凶无不具有阶级的规定性，而且首先表现在政治上。因此“易”在政治思想史上有它的独特地位。“易”不是直接论述现实的政治与政策。“易”的政治思想有如下两个特点：

其一，它从总体上论证了政治关系，规定了人事吉凶的标准；

其二，“易”重点在言变，它从变的角度和事物的关系上提出了处理政治问题的方法与原则。

“易”的最终目的还在于政治，正如《系辞上》所说：“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。”又说：“夫‘易’何为者也？夫‘易’开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”开物成务即揭开事物的真象，确定事物之办法。冒，覆也，犹包也。“冒天下之道”，意即包括

天下事物之道理。由于“易”有这样的作用，圣人用之，“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑……”“易”是打开所有奥秘之门的钥匙，只有掌握它，才能统治天下。

二、社会结构本于自然说

从大自然观看，人类社会无疑是自然的一部分，是自然发展到一定阶段的产物。人类社会与自然界虽有质的不同与差异，但两者之间又存在着内在的统一性。先秦诸子的最大的优点之一，是对这种统一性进行了探讨。“易”的最明显的长处就在于对这种统一性进行了更广泛深入的描述，有许多精到的见解。比如对矛盾统一的规律作了更为深刻的揭露，《彖传》讲：“天地睽而其事同也。男女睽而其志通也。万物睽而其事类也。”“睽”，指事物的矛盾，“同”“通”“类”指事物的“合”。事物通过矛盾的形式连结在一起。除了哲学抽象之外，《易传》还用比附和人造结构的办法生硬制造了自然与人事的统一。

作者认为自然与人类是一种父子生成结构，把人类社会说成是天地的子孙。《序卦》说：“有天地然后有万物。有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣。有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所错。”这种子孙生成关系无疑包含了统一性的认识，但是这种关系显然是人为结构的产物，是极其粗糙的。这种父子生成关系把君臣关系与礼义制度自然化了，使之成为自然演进中的一环。既然是自然演进中的一环，君臣与礼义制度不仅是必然的，也是绝对合理的和不可动摇的。

天地自然与人事相对应是另一个特点。《系辞上》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以（同‘已’）陈，贵贱位矣。”乾是天，坤是地。天高，地卑。这种“高”“卑”不仅表示势位的不同，而且代表

着“贵”与“贱”。《说卦》在以卦比物时，认为乾代表着“天”“父”“君”“金”“玉”等；“坤”代表着“地”、“母”、“众”（臣民）、“布”等。很明显，前者贵，后者贱。《文言》在讲到“地道”时，认为“地道”“妻道”“臣道”均属阴。地道的特征之一是顺天从阳。《象传》在解释“泰”卦时提出“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人”。诸如此类的层次相对应关系，把君臣、父子之间的主从、上下依附关系说成是自然的，从而把人间的关系绝对化、固定化，为其赋予了不可抗拒的超人的性质。

作者认为人事的典章制度以及权力也是由自然中引申出来的。《系辞上》说：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”圣人见天下事物运动变化，观察其会合贯通之处，从而推行社会之典章制度。作者把天地之“动”与“会通”作为行典礼的根据，典礼则是人的行为规范及其相互关系的准则。《象传》在解释“履”卦时也说：“君子以辩上下，安民志。”人们的志趣不能自由，要用上下的地位加以限制和固定。《说卦》对人君南面的礼俗也从卦义与卦位上进行了论证：“离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。”《象传》认为王公的武备也取之于卦象。文中说：“天险，不可升也。地险，山川丘陵也。王公设险，以守其国。险之时，用大矣哉。”如果“易”是神圣的，那么制度、典礼、武备也都有神圣的根据。

作者还把八卦与道德连结为一体。先赋予八卦以道德性质，再反过来神化人间道德。《系辞上》说，阳阴相交，“显诸仁，藏诸用”。阴阳之道，其显明易见者乃其生育事物之仁，其隐藏难知者乃其所以能生育万物之作用。《说卦》说，圣人“立人之道曰仁与义”。天地阴阳之性与人道是一致的，人道本于阴阳八卦。

《易传》用哲学抽象寻求自然与人事的统一性，在认识方向上有它的意义，不过在粗糙的人为的结构中表现的统一性多半是一些混话。这些混话之所以能使一些人相信，主要是因为问题本身在当时比较深奥；另一方面，哲学的抽象也帮了不少忙。这种人为结构的统一性在认识上虽无多大意义，但在政治上却有极为重要的作用，因为它论证了统治者与被统治者、君臣上下之间的关系是自然生就的，是不可违反和改动的。

三、应变政治

易在思想上最显著的特点是研究变。《系辞上》说："阖户谓之坤。辟户谓之乾。一阖一辟谓之变。往来不穷谓之通。"坤象征着地、阴、秋、冬。乾象征着天、阳、春、夏。秋冬之时，宇宙之门闭，万物入藏。春夏之时，宇宙之门开，万物出放。宇宙之门一闭一开，万物一入一出，叫做变。闭开入出，往来不穷，叫做通。天地自然在变，人事也在变。"日中则昊（昃），月盈则食，天地盈虚，与时消息（蕃息），而况人乎，况于鬼神乎。"（《易传·彖传》）《系辞下》还说历史之变，由包牺而神农，由神农而黄帝、尧、舜。作者把历史划为三个阶段，人类的经济生活由田猎而农耕，再由农耕而到商业与文明的全面发展。由结绳记事到有文字书契，由无礼制而创制礼制等。变化中有一个基本的规律叫做"穷则变，变则通，通则久"。这里所说的"久"并不是永久不再变更，而是一个循环的结束，继"久"而来的又是"穷"，又进入新的循环周。"穷则变，变则通，通则久"是一个极其光辉的命题。由此可以看到一个基本事实：尽管"易"在总体上是封闭的，归结点又是僵化的，但在具体的事物范围之内，总是以"变"的观点考察一切，把变化的思想运用于政治，可称之为应变政治。

应变首先表现在顺时。前边提到的“天地盈虚，与时消息”，与《象传》讲的“君子以治历明时”，就是要求人们与自然之变相一致。历即历法。自古以来人们对历法特别重视，把它作为政治生活的主要内容之一。以时令规定时政是政治的一项基本原则。《易传》常说“与时偕行”（《易传·文言》《易传·彖辞》）、“时止”、“时行”（《彖传》）。时间本身无所谓行与止的问题，这里所言的时止、时行指与时间相关的客观条件的相对稳定与变化。人的行动应随时间与条件的变化而动。如《彖传》所说：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”《系辞下》也说：“变通者，趣时者也。”《易传》认为时间运动是一个伟大的自然力量。这种力量会带来巨大的后果。《系辞下》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（同‘伸’）也，屈信相感而利生焉。”时间对一个人来说有个机遇问题。时机不当，祸从天降，如《象传》说：“不出门庭，凶，失时极也。”时遇得当，代价小而收获大，“既济”卦说：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”杀牛是盛祭，禴是薄祭；盛祭不如薄祭得福，因后者得时之助。时间及其条件确是一种伟大的自然力，单单是时间的不可转性就足以使人庆幸一世，或抱恨终身。时间的作用是不可胜数的。

基于上述的认识，作者们特别强调要善于选择时机，善观时变而后动。《系辞下》说：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有。”《彖辞》中讲：“大‘亨贞无咎’，而天下随时，随时之义大矣哉。”随时之意义重大，不可错过，失时则无可挽回。《系辞下》告诫人们要善于捕捉时机而后行：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。”行动不行险以侥幸，说话要平心静气，向人求助必是有交谊的人。有了这三条就能保证平安

无事。应时而动要特别注意微彰、安危、名实、盈虚、进退、静动。

微与彰是讲事物变化的阶段性。几、微即通常所说隐蔽和萌发状态，彰指显赫状态。作者告诫人们要善于观察几、微、彰，“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望”。尤其要注重苗头，见微而知著，“几者，动之微，吉凶之先见者也。君子见几而作，不俟终日”（《易传·系辞下》）。

安危讲的是事物的两种前途。《系辞下》说：“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”居安思危，防乱，安才可保。《象传》说：“君子以思患而预防之。”如果明知险在前，切不可冒险，《象传》说：“不犯难行也。”《彖传》说：“见险而能止，知矣哉。”

名实一般指主客观关系。其实名实问题也是个运动变化问题。在变化中会引起名实之间的背离现象。作者认为名实相符是吉，名实相悖是凶。《系辞下》说：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。”《易传》特别强调言语的作用，认为乱由言生，《系辞上》说：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，几（机）事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”君主说话于内室，作用于千里之外，尤其应慎重。《系辞上》说：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎；居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎。言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”这种情况，只有在君主高度专制的情况下才能发生。

盈虚是讲事物变化的程度。作者认为盈虚在不断变化：“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”（《易传·彖传》）“盈不可久也。”（《易传·象

传》）虚增益，所以“君子以虚受人”（《易传·象传》）。盈标志事物到了极端，虚尚在发展阶段，作者认为物极必反，《序卦》说：“‘泰者’通也。物不可以终通，故受之以‘否’。”“‘剥’者，剥也。物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以‘复’。”为了防止物极，最好的办法是持虚。作者不是把虚作为目的本身，而是作为自我保存的条件。《系辞下》在讲到屈伸关系时说：“尺蠖之屈，以求信（伸）也；龙蛇之蛰，以存身也。”把问题交代得十分清楚。

《易传》还反复讲到进退。进退表示事物空间的移动，正如时间是一种伟大的自然力量一样，空间同样也是一种伟大的自然力量。《系辞上》说：“变化者，进退之象也。”把变化说成是进退，不尽确切，但进退的确是变化的一个特征。所以对事物要特别注重进退和往来。

动静讲事物运动的两种形式。乾代表着动，坤则代表着静。动中有静，静中有动，以动为主，动静又互相转化，《系辞上》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”乾的动中有静，坤的静中有动，动静又可转化。“坤至柔而动也刚，至静而德方”（《易传·文言》），坤为至柔可以转化为刚，至静也可以转化为动，这叫“刚柔相易”（《易传·系辞下》）。

在运动的各种形式中，《易传》的总原则似乎不是偏执一方，而是主张持“中”。《易传》中讲到“中”的地方不下百处，其中最主要的意思是指中正不偏。“中”在政治上体现为“制度”，《彖辞》说：“天地节，而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”《象传》云：“君子以制数度，议德行。”

《易传》虽强调应时，应变，顺乎自然，但不是消极的，相反应该发挥主观能动性。《系辞上》说：“化而裁之谓之变。推而行之谓之

通。”这里的“变”“通”不同于自然本身的过程，而有人的因素，“化而裁之”的“化”指自然，“裁”指人为，指顺自然而用人力制裁。《易传》认为自然有变革才分出四时，循环不已。人事到了一定程度也必须变革，才有出路，正像《彖辞》在解释“革”卦时所说：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。‘革’之时，大矣哉。”《易传》从事物变革的观点论述了社会朝代更替的必然性。作者所说的“革命”无疑有神秘主义的含义，但应乎人则完全是现实主义的。在中国历史上是《易传》第一次提出了“革命”这一概念。这一点对以后的政治思想有过深广的影响。

四、圣人之治道

《易传》没有直接论述过时政，但对君主以及政治的一般原则也有一定的论述。

《易传》对君主的品德与条件有一些别开生面的论述。作者认为，君主的基本条件应该是有道德的人，能为人表率，并能服众。《文言》说：“君子体仁足以长人。”《彖辞》说：“‘师’，众也。‘贞’正也。能以众正，可以王矣。”能使众人皆正，便可以成就王业。除为人表率之外，君主还必须通变化之道，《文言》说：“夫‘大人’者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎！”能通天地、日月、四时、鬼神，自然远在凡人之上。这样的人当然应为君主。《彖传》也讲了类似的看法：“刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下。”天文指阴阳交错，天地变化；人文指社会制度教化。上知天文，下知人文，并且知道如何“化”之，这种人无疑是可以“成天下”的。不过，要想上知天，下知人，作者认为必须通“易”。掌握“易”是走向君主的阶梯。前边引证过的

一段文字很能说明问题："夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。"通天文人文者为圣人，圣人又以法天为其本职。《系辞上》说："天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。"圣人不同于凡人之处就在于知"道"。所以又说："一阴一阳之谓道。继之者善也。成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。"只有君子才能全面认识"道"。能认识"道"的君子无疑具有无限的能力，会使万人折服，《文言》说："云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。""物"，犹"人"也，"睹"通"箸"，附也。意思为，圣人作起，万人亲附。英雄指挥一切，万人都拜倒在英雄脚下。

《易传》认为，通道的君主应该像天地养万物那样，养育万民，《彖传》说："天地养万物。圣人养贤以及万民。"《象传》说："地势坤。君子以厚德载物。"地顺天势，其体厚，能载万物，君子法地，以厚德养臣民。对这种思想，我们应作两面观。一方面，它对君主提出极高的要求，君主应承担养育万民的责任，如同天地于万物一样，否则就不配做君主；另一方面，在这种养育与被养育的关系背后，万民都是君主的附属物，仰赖圣人而生。作者向君主提出了极高的要求，在这种呼声中，把君主置于绝对的地位；万民应受到君主的养育，在这种养育声中，万民被降到了奴隶式所有物的地位，然而乍然一看，却又是用温情的面纱掩盖着。

君主养育万民，养育则要合天地之道。《象传》说："天地交，'泰'。后（君主）以财（同裁）成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。"国君观"泰"卦，裁天地之规律，辅助天地之所宜，支配万民从事生产和生活。《彖传》说："天地以顺动，故日月不过，而四时不

忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。”“顺动”即顺从自然社会规律之意。作者认为圣人顺动和养育相结合才能使天下服。《象传》说：“日月得天而能久照。四时变化而能久成。圣人久于其道，而天下化成。”又说：“天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。”

圣人之政治还必须明察事物。如何明察，作者有许多论述，要之有二：一是从矛盾的观点，即对立统一的观点考察事物，知道事情的两个方面。《象传》讲：“天地睽（矛盾）而其事同也。男女睽而其志通也。万物睽而其事类也。”“睽”讲的是事物的矛盾性；“同”“通”“类”讲的是矛盾双方的统一性，又称之为“合”。矛盾的双方既有“睽”，又有“合”。天地以时睽，以时合，故万物育。男女以时睽，以时合，故家室成，子女生。万物以时睽，以时合，故相需相养。《象传》把问题概括得更清晰：“君子以同而异。”即君子认识事物，综合事物之同又分析事物之异。《文言》中也讲了类似的认识道路：“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其唯圣（王肃本作‘愚’，是也）人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”事物对立面转化有一个过程，圣人必须明察苗头，《文言》中说：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩（同辨，察也）之不早辩也。”

明察事物的另一方法是类分。类分包括分析总合两个方面。《象传》曰：“天与火，‘同人’。君子以类族辨物。”《系辞上》：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”万物分为“类”“群”。“类”“群”包含了一类事物的共同性，同时又与他物相区分。君子之所以明如“天”、亮如“火”，就在于他善于分析事物之种类以辨别事物之不同。

圣人养育万民具体表现在经济与政治两方面。在经济上作者主张取民有度。《象传》曰：“损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。”《象传》：“地中有水，‘师’。君子以容民畜众。”又说：“地中有

山，‘谦’，君子以裒（借为采，取也）多益寡，称物平施。”又说君子“不独富”。《文言》说：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”统治者要想使民，民悦而后民可用。“说以先民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死。‘说’之大，民劝矣哉。”（《易传·彖传》）《易传》的作者反复强调要施德于民，德施而民顺。

在政治上主张明礼慎罚，居上位者对下的态度要谦虚，“以贵下贱，大得民也”（《易传·象传》）。上下顺是国家的保障。《象传》说：“利用‘御寇’，上下顺也。”《系辞上》说：“二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”

在用人上，《易传》作者主张“尚贤”“养贤”（《易传·彖传》）。《文言》说：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”尚贤的对应面是“远小人”（《易传·象传》）。

《易传》也主张治家为正天下之本，因此特别强调父父、子子、兄兄、夫夫、妇妇之道（《易传·彖传》）。

为了统治人民，《易传》作者明确提出神道设教。《彖传》云：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”

关于道德观念，《易传》属于儒家体系。但其侧重点不是讲具体规范，而是教导人在行动中如何掌握儒家道德的关节点。

《易传》认为君子之德要在自强不息，持之以恒。《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”又说：“君子以言有物，而行有恒。”《彖传》说：“天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”《文言》在解释“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”卦辞时说：“君

子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”上述种种议论，告诫人们要勤勉而小心，以忠信立身，以诚待人。言要中肯，行要有恒。遇事要细心估量事物会走到哪一步，得出什么样的结果，慎之又慎。处安而不懈，处危境也不会有大害。这些都是由自强不息的精神换取的。

与自强不息相伴的是刚健果行。刚健是乾卦的本性，人应效法行刚健。《彖传》说：“其德刚健而文明，应乎天而时行。”刚健说的是内心意志，表现在行动上则是果行，《象传》说：“君子以果行育德。”即是说：君子持道要果决而不回，以增大自己的德行。《文言》也讲：君子“贞固足以干事”。贞，正也，贞固即正而坚。干，主办、主持。君子要坚定地以正道主办事务。

当生命与志向发生矛盾时，要舍性命而遂志。《象传》说：“君子以致命遂志。”志向与君主发生矛盾，从志不从君，《象传》说：“不事王侯，志可则也。”功名与志向发生矛盾，遂志而弃功名，“不可荣以禄”（《易传·象传》）。《文言》说：“初九曰：‘潜龙勿用。’何谓也？子曰：‘龙，德而隐者也。不易（易犹移也，不为时人所移）乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。’”有德持志者，不为世俗所移，不图功名，避世不烦闷，不为世人所知也不烦闷。符合己志者则行，违反者则避之，志向是绝对不可拔的。

君子之德的另一个表现是，要以谦待人。《彖传》说：“人道恶盈而好谦。”《象传》说：“谦谦君子，卑以自牧也。”“劳谦君子，万民服也。”又说：“君子以虚受人。”谦虚，一方面表现为尊重人，《系辞上》说：“谦也者，致恭以存其位者也。”另一方面表现为不伐功，《系

辞上》说："劳而不伐，有功而不德，厚之至也。"谦逊要求人们思不越位。"君子以思不出其位。""君子以惩忿窒欲。"（《易传·象传》）

在处理人与人关系时，君子要积善。《象传》说："君子以遏恶扬善。顺天休命。"又说："君子以见善则迁，有过则改。"行善固然很好，不过在行善背后还有另一套打算，《系辞下》说："善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身。"积善是为了成名。

第七节 《周礼》中的国家体制思想

一、《周礼》一书及其政治思想的意义

《周礼》，又称《周官》，《汉书·艺文志》又称《周官经》。相传这部书是西汉河间献王刘德从民间收集来的一部古书。内容是讲国家体制和官吏的职掌。作者把国家官吏分成六大系统，并用官制联系各种制度。它把天、地、四时与六大官属相联系配合：一曰天官“冢宰”，其下属官有六十三种；二曰地官“司徒”，其下属官有七十八种；三曰春官“宗伯”，其下属官有七十种；四曰夏官“司马”，其下属官有六十九种；五曰秋官“司寇”，其下属官有六十六种；六曰冬官“司空”，这篇亡佚了，不知其属官有多少。由于缺少了冬官，汉人将内容相近的《考工记》补入。

相传，这部书是西周初年周公“制礼作乐”的产物之一。这种说法已为许多学者批驳，不足信。不过从书中的官名看，的确有许多古老的官名。但从全书的体系看，显然是晚出的。关于这部书成书的年代问题，学界多有争议。在我看来，把它说成是战国后期的作品，是比较平实的。

这部书使用了许多古老的语言，记述了许多古老的制度。研究西周历史和西周考古，经常从这部书中寻求史料和佐证。但就这部书的性质来说，应该说它是关于国家体系的设计图，其中吸收了许多古代的材料。

战国后期君主专制制度迅速发展，全国趋向于统一，建立什么样的国家机构更适应君主专制的需要，遂成为政治家与思想家们关注的一大

问题。墨子、孟子曾讨论过这个问题，但还比较简略，且不系统。荀子对这个问题论述得较多，集中反映在《王制》篇。《管子》有一些篇间或谈到，但未有专论。所以《周礼》是第一部关于国家机构体系的著作。

这部书在河间王献书后一段时期并没有受到重视，西汉末年王莽居摄，他以周公自居，模仿周制，于是这部书受到特别的青睐，当作“国典”，并立于博士。王莽垮台后，这部书又遭到冷遇。直到东汉末郑玄为它作注，才又为人重新看重，并与《仪礼》《礼记》并列于“三礼”之中。北朝西魏的宇文泰执政时期，曾以《周礼》为蓝图组织政府机构。唐玄宗又仿效《周礼》作《唐六典》。王安石变法时极为推崇《周礼》，作为变法理财制度的历史根据。其后虽然没有人再照搬《周礼》那一套，但一直作为儒家经典，成为学子必读之书。

这部书的具体制度在历史上影响是有限的，但它们所蕴藏的君主专制的精神，对于中国古代的政治是有相当影响的。

关于这部书的派别归属问题，有的学者认为属于法家之作。此说可备参考，我们这里依照传统，仍视为儒家之作。

二、君主专制的政治思想

贯穿《周礼》最基本的思想是君主专制。从文中看，直接论述这个问题的地方很少，但细加分析，这一点是全书的出发点和归宿点。《五官》序与《考工记》序，集中反映了君主专制的要义。

《五官》序的文字是这样的：“唯王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。”这五个分句概括了王的最高的绝对权力。关于

这几句话的解释历来歧义甚多，例如对“唯王建国”便有如下三种不同解释：一种说法为泛指封建诸侯的权力问题；另一种说法认为这指周公成王建立王城洛邑；第三种说法认为两者兼有。其他几个分句也多有分歧，这里不一一介绍。要之，这段话的主旨是，只有王才能封建诸侯和立国，选择和确定国都、宫室的方位，列序君臣之位，分别国野疆域，任命百官，规定职守，为民确立准则。《考工记》的序言分别规定了君、臣、民的不同职责，而君的职责是“坐而论道”，即是说，君主专管发号施令和颁布思想原则。由以上诸项可以看出，王集中了一切最高权力，成为独一无二的大独裁者。

《周礼》的君主专制主张还表现在，国家体系中只有行政执行机构，六官全部是王的臣子仆从和办事人员。除了王属下的行政机构之外，没有其他的任何制约王的机构。《司徒下》有“保氏”之职，保氏“掌谏王恶”，似乎有点监督作用。其实，保氏的职责只不过是推行谏议，对王并没有权力制约作用。《司寇》中的“小司寇”之职，曾谈到“掌外朝之政，以致万民而询焉”。《司徒上》谈到“乡大夫”之职时，也有一项谈到，王“大询于众庶，则各帅其乡之众寡而于致朝（外朝）”。这两处讲的询万民，有点像全民大会，不过这里的“民”只限于“乡”内之民，即“国”民，不包括“野”民在内。这种大会主要解决三个问题：“一曰询危，二曰询国迁，三曰询立君。”这三个问题无疑是全局性的大事，乍然看去王的权力受到了制约，因此有人把此作为古代民主制的证据之一，孙诒让在《周礼政要》中比作现代的“议院”。从一个角度看，这些说法不无道理，但从《周礼》体系看，这只是一种咨询制而不是民主制，因为召集人是王和王的行政事务官，这种会只是咨询而没有决议权利，咨询无疑具有一定的民主精神，但不能把它与民主制混为一谈。另外，征询于众的只限于上述三种特殊情况，其他政事概无咨询。所以从“周礼”的整个体系看，不存在制约王权的制度，也不存在行

政过程之外的任何其他具有制约性的民主机构。

《周礼》的君主专制体制还表现在，行政、司法、监察都是王的职能官员，在地方则是地方长官的左右手。《周礼》六官职责中都有对下级官吏推行考察、检查的规定，但是没有平行的监督机构，更没有对王的监督机关。一切权力机构都是君主的办事机构，这是君主专制制度的一个重要特征。

《周礼》的君主专制还表现在，天下一切均为王有，日月所照，人迹所至，无不属于王有。

君主专制制度还表现在，对所有被统治者用超经济的各种行政手段加以控制和束缚，其中包括职业的固定化，产业的所有权受到政权的支配和制约，严格的户籍制度，限制任何行动自由，不准自行迁徙，所有的居民被划分为不同等级并规定相应的礼制，人身要受国家的控制，包括婚姻在内等。在这种种限制之下，人民完全变成了统治者任意支配和奴役的对象。政治的限制到了这样的程度，要么在这棵树上栖息，要么就吊死，除此之外，是没有出路的。

基于上述种种理由，我们认为，《周礼》所要建立的，是一个极端的君主专制的政治制度。

三、关于国家机构的设计与礼刑

《周礼》是中国历史上第一部系统全面论述国家机构体系和各种官职职掌的著作。官职的名称一部分取自于春秋以前的旧称，例如太宰、司徒、司寇，等等；一部分则取自于战国。还有相当一部分不见于文献、甲骨、金文，或系作者新创，或文献阙如。《周礼》所叙述的国家

机构与官僚职掌，有一些与历史吻合，但作为一个体系显然是作者设计出来的。

《周礼》中所列官职计有360多个。这些官职分属六大中枢官。虽然都系在六官之下，但并不都是中央属官，有些是地方官和职事官。所以我们不能把《周礼》仅视为是叙述中枢机构。下边分几方面来介绍《周礼》中的官职构成：

第一，中枢六官

冢宰：一些研究官职的人把“冢宰”比作后来的吏部尚书。冢宰作为六官之首，与吏部作为六部之首，这一点有相同之处，不过从职掌上看，冢宰与吏部尚书有很多差异。“冢宰”一职应该说相当于宰相兼吏部尚书。《周礼》对太宰之职规定了十余项，这十余项都是属于全局性的，如小序所讲：“太宰之职，掌建邦之六典，以佐王治邦国。”这一项与其他五官有明显的不同。六典之首为“治典”，是太宰的本职。“治典”包括三方面的内容，即“以经邦国，以治官府，以纪万民”。这三项包括了政治的最主要内容。除主治典之外，又兼统其他五典，这五典的内容为：“二曰教典，以安邦国，以教官府，以扰（驯也）万民；三曰礼典，以和邦国，以统百官，以谐万民；四曰政典，以平邦国，以正百官，以均万民；五曰刑典，以诘邦国，以刑百官，以纠万民；六曰事典，以富邦国，以任百官，以生万民。”这五典分别为其他五官的本职，但又归总于太宰。可见太宰又高于其他五官。《太宰》还有其他职责，如以“八法”治官府，以“八则”治都鄙，以“八柄”御群臣，以“八统”御万民，以“九职”安万民，以“九赋”理财货，以“九式”调节财政，以“九贡”收属国贡物，以“九两”协和万民等，所以太宰是总理政务官。

如果分析一下太宰的属官，就会发现一个显著的特点，大凡宫官均

为太宰的属官。这种安排是有一定历史根据的，因为在周代的太宰以及春秋以后兴起的相或宰相，原来都是君主的大管家。

大司徒：相当于后来的大司农、户部，主管农业和财政，具体职掌为：了解和管理土地、山川形势、户籍、赋税、货币、财政、荒政、整顿风俗等。

大宗伯：相当于后世的太常、礼部，主管礼仪、祭祀等。

大司马：相当于后世的太尉、兵部，负责编制军队、征讨、田猎、校阅、阵法等。

大司寇：相当于后世的廷尉、刑部，主管刑罚、司法、治安等。

大司空：相当于后世的工部，主管土木建筑等。

《周礼》把这六官与天、地、春、夏、秋、冬配合起来。天地、四时从时、空上囊括了自然界的一切，这六部也囊括了政治上的一切。把中枢机构划为六部分，是历史经验的总结，符合当时政治需要，所以成为封建社会中央机构的基本模式。

第二，地方机构

《周礼》关于地方行政组织的设计是“乡”“遂”制。

《大司徒》提出，在邦国都鄙实行乡制，即“五家为比”“五比为闾”“四闾为族”“五族为党”“五党为州”“五州为乡”。传统的注家认为这是国与郊的编制，与“野”不同。[(1)]与上述编制相适应的有“比长”“闾胥”“族师”“党正”“州长”“乡大夫”。

在“乡”之外的“遂”，有另一套行政编制。《遂人》中说：“五家为邻，五邻为里，四里为酂，五酂为鄙，五鄙为县，五县为遂。”相应的为“邻长”“里宰”“酂长”“鄙师”“县正”“遂师”。

《小司徒》的地方划分不同于《遂人》，而是依据土地分配划分为：“九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸，四甸为县，四县为都。”

上述行政组织体系是否有历史根据，姑且不论，但其精神是一致的，都是按照地域原则组织居民，每个人和每个家庭都被编在一定的行政体系之中。地方官面对万民，主要职掌是管理户籍、土地、赋税、徭役、禁令、争讼、礼俗等。

在地方行政关系中，《周礼》主张实行联保制，《大司徒·族师》中讲：“五家为比，十家为联；五人为伍，十人为联；四闾为族，八闾为联。使之相保相受，刑罚庆赏相及相共，以受邦职，以役国事，以相葬埋。”“比长各掌其比之治，五家相受，相和亲，有辠奇衺则相及。”这种行政株连制度，使人人互相监督，互相钳制，这对维护统治秩序十分有用，在中国整个封建社会的历史中，这种联保制一直为统治者所采用。

第三，分封制

《周礼》还主张实行分封制，《大司徒》具体论述了五等爵的分封情况：“凡建邦国……诸公之地，封疆方五百里；……诸侯之地，封疆方四百里；……诸伯之地，封疆方三百里；……诸子之地，封疆方二百里；……诸男之地，封疆方百里。”《职方氏》又说：“凡邦国，千里。封公以方五百里则四公，方四百里则六侯，方三百里则七（‘七’字讹，

当作‘十一’）伯，方二百里则二十五子，方百里则百男。”这种分封实在是太大了，远不是《孟子》中说的分封所能相比的，在《孟子》中，公国只不过方百里，其他更小了。

第四，关于军队编制

《周礼》关于兵制的基本原则是寓兵于农，兵制与行政体制相配合，教民与军训合而为一，行政长官也就是军事长官。在《周礼》中虽有专门的军事长官，但他们都是行政长官的佐助。《周礼》中的军队，大体可分为如下四种：

一是王的宿卫之士，由“宫正”“宫伯”管理、率领。宿卫之士由卿大夫之子充任。

二是“国子之倅”。《司马·诸子》中云，卿大夫士之子编为“国子之倅”，由太子指挥。

三是民兵。《小司徒》《司寇》中所讲的军卒均属于此。《小司徒》中的军事编制为“五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军”。按军事编制进行田猎、功事、追寇、捕贼、役徒、贡赋，等等。

四是专门治安兵。如“司虣”“司稽”专门负责市场治安；“脩闾氏”负责国中治安；“野庐氏”负责野中治安和交通治安；“候人”负责边防治安等。

礼与刑　各种组织和各种官吏都有自己特殊的职责，但它们还有一项最基本的和共同的职责，这就是维护礼和实施刑。

从职掌分工上看，“大宗伯”是专门掌礼的。实际上，礼贯穿于全

书，各级组织和各种官吏都必须维护礼，按礼办事，所以全书无处不讲礼。

礼在政治中的作用，《太宰》中概括为："以和邦国，以统百官，以谐万民。""礼俗以驭其民。"《大司徒》云："以五礼防万民之伪而教之中。"可见礼是治国的基本原则。

《周礼》把礼分为五大类、数十小类。五大类为"吉礼""凶礼""宾礼""军礼""嘉礼"。吉礼包括祭祀天神、地祇和祖先；凶礼包括吊丧、救荒、抚恤；宾礼包括朝、令、觐、迎之礼，主要讲上下的礼宾接待；军礼主要包括检阅军队、征任徒役、田猎等；嘉礼包括婚冠、宾射、飨燕、饮食、庆贺等。

所有的礼都有等级规定，各种不同等级在都城、宫室、车旗、衣服、器用、坐位、用乐、揖让等方面都有具体的规定。礼不仅是习俗，而且是行政规定，两者合二为一。把礼俗行政化，表明专制制度深入到人们日常生活之中。

与礼相伴行的还有刑。刑在治国中与礼几乎具有同等重要的意义。《小司徒》说："不用法者，国有常刑。令群吏宪禁令，修法纠职，以待邦治。"《太宰》说："刑典以诘邦国，以刑百官，以纠万民。"《周礼》中的刑禁种类甚多。《大司寇》中把刑分为五种，即"野刑""军刑""乡刑""官刑""国刑"。野刑的对象是农民，目的是鼓励农功，惩罚不勤力者。军刑的对象是军士，目的是鼓励勇战和遵守命令，惩罚亏职和怯懦者。乡刑的对象是国都之人，目的是维持道德，惩治不孝。《大司徒》开列了乡刑的具体内容，文曰："以乡八刑纠万民：一曰不孝之刑，二曰不睦之刑，三曰不姻之刑，四曰不弟之刑，五曰不任之刑，六曰不恤之刑，七曰造言之刑，八曰乱民之刑。"可见乡刑以道德为主要

内容，违犯道德便是违法。官刑的对象是官吏，目的是“上能纠职”。国刑用于城郭廛里。《司寇·士师》中又有五禁，即“宫禁”“官禁”“国禁”“野禁”“军禁”。禁与刑相近。《周礼》中有关刑禁的规定十分繁杂。

《周礼》中的刑法是等级法，《大司寇》中提出，对卿大夫之争讼，用“邦法”断案，对庶民则用“邦成”断案。“邦法”“邦成”是不同的。用刑时也要因等级高下而有轻重不同。《司寇·小司寇》中提出“八议”，要依据“亲”、“故”、“贤”、“能”、“功”、“贵”、“勤”（勤劳官事者）、“宾”（宾客）不同情况适当减刑或免刑。文中还规定，“凡命夫命妇不躬坐狱讼”。

在判决上，《周礼》强调细致查问，重物证，另外还要广泛征询意见。《司寇·小司寇》中提出：“以五声听狱讼，求民情：一曰辞听，二曰色听，三曰气听，四曰耳听，五曰目听。”详细观察争讼者的神色，从中发现问题。《太宰·小宰》中论述了在听讼时，应特别注重物证。文中提出，以伍籍断役赋之争，以户籍地图断里闾之讼，以契约断债务之争，以礼籍策令断禄位之争，以券书断官民贷款之争，以券质断买卖之争，以会计簿断官府财物之争。把物证开列得如此具体细致，在先秦典籍中是仅有的。《小司寇》中还提出，在判死刑时，要广泛征求各方面的意见。文中提出要“讯群臣”“讯众吏”“讯万民”。这种主张应该说很有见地，不过当时并没有实现的条件。

在判刑时，《周礼》提出要区分过失罪和犯罪者的神志情况。《司寇·司刺》中提出，对认错了人而杀人，无意杀人而致死，不知有人而误致死等情况，应与故意杀人有所区分，量刑时要适当减免。另外，对七岁以下的儿童，七八十岁以上的老人，以及白痴等犯罪，一般要赦免。

《周礼》还提出，对一些构不成刑事案件的过失或纠纷，应加强教育和调解。《司徒》中的《司救》《调人》专门论述了这方面的问题，很有意思。

《周礼》中规定的刑罚是很苛刻的，《司寇·司刑》中谈到墨、劓、宫、刖、杀诸刑各有五百条之多。

礼与刑是国家政治职能的主要体现，两者互相配合、补充，才能确保统治者的安全。《周礼》特别注重礼与刑，贯穿于全书各个部分。

四、论国家对土地与人口的控制以及赋税和徭役

土地与人王有　《周礼》认为，全国土地的所有权与主权是统一的，全部归王所有。大司徒首先职责之一是掌握和了解全国土地与经济地理状况："以天下土地之图，周知九州之地域广轮（东西为广，南北为运，轮与运通）之数。辨其山、林、川、泽、丘、陵、坟（水崖曰坟）、衍（高平之地）、原、隰（下湿之地）之名物。"又说："又土会（会计）之法辨五地之物生。""以土宜之法辨十有二土之名物，以相民宅而知其利害，以阜人民，以蕃鸟兽，以毓草木，以任土事。"（《周礼·大司徒》）《司马》《职方氏》专门论述了关于掌握天下地形、都邑、民族分布、九州经济地理、服外封国经济状况等职责。"司会"的任务是"掌国之官府郊野县都之百物财用，凡在书契版图者"（《周礼·司会》）。《遂人》说："以土地之图经田野。"《土训》说："掌道地图。"《司险》说："掌九州之图。"掌握土地以及经济地理状况是为了使用、分配土地和征收税收。

《周礼》的作者认为天下人民也如同土地一样，最高的所有权与支配权都属于君主。在《周礼》中，户籍制度并不仅仅是一种行政管理，

户籍与分配土地、收取赋税、征发徭役兵役等紧密结合在一起。《周礼》中许多官吏的职掌都与管理户籍有关。《大司徒》中《小司徒》《乡师》《闾师》《乡大夫》《族师》《闾胥》《县师》《媒氏》《职方氏》以及《司寇》中的《司民》等篇，从不同角度谈到户籍的管理。综合起来户籍制度中包括如下诸项内容：

1．人口情况：性别、年龄、社会地位（贵贱）、智能情况（贤能）、健康状况（残病）、生死、族别等，都要一一掌握。

2．能服役的人数：国中“七尺以及六十”，野中“自六尺以及六十有五”皆征之（《周礼·乡大夫》）。

3．掌握和了解每家的财产，主要指牲畜、器物。《周礼》中没有把土地作为个人财产的记录。

4．婚姻管理：春天男女之会不限，其他时间要进行管理，严禁私通。作者提出男子在三十岁以前，女子在二十岁以前必须婚配，过时则加重征税。这种规定与商鞅之法是一致的。

对户口每年都要检查，三年进行一次普查，并汇集于王。

《周礼》的作者提出，要根据土地与户口情况进行土地分配。如何分配土地，《周礼》中有不同的方案。计有如下六种：

1．《大司徒》中以“家”为单位的分配法：“不易之地，家百亩；一易之地，家二百亩；再易之地，家三百亩。”不易之地为每年都可耕种的好地，一易之地为两年轮耕，再易之地为三年轮耕之地。

2．《小司徒》中以“夫”为单位的井地形式进行分配，一夫百亩，

九夫为一井，四井为一邑，四邑为一丘，四丘为一甸，四甸为一县，四县为一都。这里的“夫”即家长，与《大司徒》中的“家”为单位无异，但形式大不相同，这种井田法与行政组织合而为一。

3．《小司徒》中还有另一种分配法，即按劳动力状况分配：“上地家七人，可任也者家三人；中地家六人，可任也者二家五人；下地家五人，可任也者家二人。”七口之家有三个壮劳动者给上地，六口之家有两个半劳力的给中地，五口之家有两个劳力的给下地。每家中分“正卒”与“羡卒”，壮劳力为“正卒”，其他为“羡卒”。

4．《遂人》中的分配方案与上述又不同，把家庭与劳动力状况统一起来综合计算。上地：每“夫”廛一处、田百亩、菜五十亩，余夫如之。中地：每“夫”廛一处、田百亩、菜百亩，余夫如之。
每“夫”之“夫”为一家主，“余夫”则为一家之主外的劳力。

5．《大司马》中讲的是第三、四种混合物，“凡令赋，以地与民制之。上地，食者参之二，其民可用者家三人；中地，食者半，其民可用者二家五人；下地，食者参之一，其民可用者家二人。”文中讲的是如何出赋，但其所讲的分配土地的方法则别具一格。

6．《大司徒·载师》记载的掌土之法与上述诸种又不相同，主要讲分封与赏田。文中说：“以廛里任国中之地；以场圃任园地；以宅田、士田、贾田（给贾人之田）任近郊之地；以官田（官家出租）、牛田、赏田、牧田任远郊之地；以公邑之田任甸地；以家邑之田任稍地；以小都之田任县地；以大都之田任畺地。”这里是以“国”为中心，分远近不同，把土地分配、赏赐、分封给各色人物。

关于上述分配土地的方式，史家作了许多历史的考证。这里不去讨

论。我们关心的是，作者们认为土地属于王所有，应该由国家进行分配。在两千多年的封建社会里，特别是秦汉以后，土地的所有制极为复杂，但在观念上帝王具有最高的支配权，《周礼》正是宣传了这种观念。

征收税役问题　与上述观念相适应，向王纳税和服役是天经地义之事。从《周礼》的内容看，作者们也是把收税和征赋作为目的的。所以在叙述每一种土地分配法之后，接踵而来的便是如何收税与征役。《周礼》中关于收税与征役的办法也很不一致：

就土地税而言，凡属受田或受封者，必须交税和进贡。《载贡》规定，场圃交1/20，近郊交1/10；远郊交3/20；甸、稍、县、鄙之田不超过2/10；漆林为5/20。《司徒·均人》篇主张以年成好坏收税。《司徒》中《闾师》《委人》记载收征实物，经营什么则交纳什么。

关于力役之征，包括徭役、师役、田（猎）役三大项。《大司马》中记载：“凡令赋，以地与民制之。”即是说，按土地与劳力情况征发。《司徒·均人》中记载：“力政，以岁上下。丰年，则公旬用三日焉；中年，则公旬用二日焉；无年，则公旬用一日焉。凶札则无力政，无财赋。”《大司马》提出按地与民的具体情况征军赋。

另外，还有“口赋”。《太宰》中的“九赋”，《乡大夫》中关于对国中七尺以上、六十以下，野中六尺以上、六十五以下的人“皆征之”，指的都是口赋。

除上述赋税外，还有“廛布”，即房屋税。《载师》《廛人》《司关》讲到国中之廛布，《遂人》讲农民也有受廛收税之事。可见房屋税，国野均有。

为了保障赋税的收入，《周礼》的作者对生产也很注意。《大司徒》中指出要广开生财之道，具体讲了十二种职事，有“稼穑”、“树艺”、“作材”（虞衡）、“阜蕃”（畜牧）、“饬材”（百工）、“通材”（商业），等等。《大司徒》中的《司稼》《草人》《稻人》《土训》，《司寇上》中的《柞氏》《薙氏》《硩蔟氏》等，主要负责农、林、牧的技术指导与推广。如“司稼”的职责为巡视耕作，按时令推动耕稼，对农民进行技术指导等。“草人”的职责是掌握土质情况，审理宜种之作物，指导施肥，不同土质要施放不同肥料。“稻人”负责指导压绿肥、植稻等技术。

对于分配了土地而不认真从事生产者，《周礼》的作者提出要给以惩罚，罚其出“里布”“夫布”等（《司徒·闾师》）。

遇到荒年，则要实行荒政。《大司徒》论述“荒政”政策有十二条，主要有“散利”“薄征”“缓刑”“弛力”“舍禁”“去几”等，以保存民力，恢复生产。

关于工商管理与税收　《司徒》中的《司市》《质人》《廛人》《胥师》《贾师》《司虣》《司稽》《胥》《肆长》《泉府》《司门》《司关》《掌节》，就市场管理与征收商业税分别作了论述。关于市场行政管理，有以下诸项：1．划定市场。2．以时开闭市肆。3．发给并检查商人节符凭证。4．维持市场治安。5．处理市场争讼。6．统一规定成交的券书（凭证）。7．关、门检查。8．规定并检查度量衡标准。

关于物价管理，作者提出如下职责：1．平定物价，检查物品与价钱是否相符。2．禁止奢侈品上市。3．禁止投机活动。4．收购滞销物品。5．赊货国家收购的物品。6．用泉府货币调节市场。7．收购珍品以供王用。

关于税收，计有市肆税、货物税、印花税（即《司市》《质人》讲的“质剂”）、关税、门税、屠宰税（屠牛羊者以皮角筋骨为税）、仓库租金等。

《周礼》对商业控制很严，但不是抑商主义者。作者认为商是不可缺少的部门，太宰以九职任万民，其中第六职便是“商贾阜（盛也）；通货贿（布帛曰贿，金石曰货）”。“司市”等官吏之责，既要对商贾严格控制，同时又要保护正常的商业活动。从书中记载看，当时已出现合股经营的现象，这无疑是商业发达的标志之一。对此，作者亦主张保护，《朝士》中曰：“凡民同货财者，令以国法行之。”郑司农注：“同货财者谓合钱共贾者也。”“以国法行之”，谓“司市为节（符节）以遣之”，说明对工商业的保护。

《周礼》对财政特别注重，官吏的职责，除维护统治秩序外，最主要的任务就是征收赋税、徭役。

五、结语

在先秦典籍中，《周礼》是论述国家政治体制最完备、最系统的一部著作。书中虽然使用了许多古老的语言，但它的精神与战国时期君主专制制度的发展是完全吻合的。全书尽管不是出自一人之手，但书的主旨是一贯的，这就是全面突出超经济强制，宣扬王权高于一切。

《周礼》中的所有官吏都是王的办事人员和仆从，但是对各级官吏职责规定，又不是简单地要求对王一味阿谀奉承顺从，而是要求官吏把尊王命、恪守职责、体恤民众三者结合起来。这种要求对巩固王权和稳定统治秩序是十分必要的。

(1) 按，这种说法难以成立，因为都鄙又常常与“野”通，这里不去细考。

第六章　法家以法、势、术为中心的政治思想

第一节　法家概述

“法家”作为一个学派概念是司马谈在《论六家要旨》中提出来的。《孟子·告子下》中所说的“入则无法家拂士”之“法家”，指守法令的世臣，并不是法家学派。先秦的法家不大讲师承关系，因此，显得自我派别意识较淡薄。其实细加考察，他们在思想上还是引朋为党的。在其他流派眼里，他们是独立而明显的一派。儒家的党派观念最强，他们对异己也最为敏感。孟子指斥的“善战者”“辟草莱任土地者”（《孟子·离娄上》），便是指的法家。法家在反对儒家等派别时，也表现出了鲜明的党派性。先秦法家虽然没有一个明确的共同的派别概念，但表明党派的概念还是有的，他们常把自己的一派称为“法术之士”（《管子·明法解》）、“法士”（《韩非子·五蠹》）、“耕战之士”等。在各自的著作中也经常引用和称赞同派人物的观点和行为。因此，司马谈把法家作为一个派别是很有道理的。

关于法家的起源问题，学界有多种说法。《汉书·艺文志》最先提出法家出于理官，即司法官。刘劭在其《人物志·流业篇》说：“建法立制，强国富人（兵），是谓法家，管仲、商鞅是也。”刘劭这一说为很多人接受。还有一说，认为起于李悝，章太炎的《检论·原法》认为：“著书定律为法家。”李悝是著书定律的第一人。上述诸说都有一定道理。理官和法家既有联系，又有区分，不能说理官就是法家，但理官的确又是法家学说产生的前提之一。法家以讲刑法著称，刑法早在法家

出现之前就存在了。这些刑法有很大一部分被法家所继承。但是法家又不是理官的简单继续，法家同社会变革有密切的关系。春秋战国是中国历史上的一大变化时期。在这种变化中，有一批人主张通过变法或立法途径促进和顺应历史之变，用变法解决和处理社会矛盾。这样的人早在春秋时期就出现了，管仲、子产就是其中的著名人物。这些人的实践活动为法家学说的创立提供了前提和依据，后来的法家对这些人的尊重也说明了其间的关系。不过，从严格意义上说，管仲、子产等人还不能称为法家，因为他们还没有提出相应的理论。作为一种理论形态的法家应说是从李悝开始的。李悝不仅是一位政治实践家，进行了立法和变法活动，而且还提出了相应的理论。因此，作为特定学派的法家的开山祖应该是李悝。

法家思想的特点　法家之间虽很少讲师承关系，但他们在思想上有着共同的特点，归纳起来主要有如下几点：

第一，他们特别强调法的作用，认为法是治国的不二法门，概括言之，即以法治国，一切一断于法。他们主张把人们的一切行为规范都用立法的形式给以明确的规定，因此法要不厌详。为了使所有的人都能按法行事，法一定要公之于众，要使人人都知道。法不是一成不变的，而应随时而变，所以他们特别强调变法，以便使法与时代的需要相符合。法家对立法的原则作了详尽的探讨。立法权虽然操在君主之手，但君主在立法时要充分考虑立法的客观根据，这就是顺天道，随时变，因人情，循事理，量可能。

顺天道是讲立法要考虑到自然规律，要把自然规律以及遵循自然规律的人事行为用法律的形式肯定下来，这就是他们所说的“法天”“法地”“法四时”（《管子·版法解》）。

随时变是讲时代的变化与立法的关系。法家认为历史是不断变化的，法也应随时代变化而变化。与之相适应，他们提出“变法”“更法”等主张。

因人情是指要考虑人们的需求和愿望。慎到提出：“法非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已。”（《慎子·佚文》）韩非子讲：“凡治天下，必因人情。”（《韩非子·八经》）

循事理大抵指遵循事物的规律以及必要的惯例、传统、习俗，正如《管子·版法解》中所说：“审治刑赏，必明经纪；陈义设法，断事以理。”

量可能指的是把法建立在客观可能性基础之上。《管子·形势解》说：“明主度量人力之所能为，而后使焉。故令于人之所能为则令行，使于人之所能为则事成。”

在执法上，法家主张赏罚严明。有功者赏，有罪者罚，不得徇私。他们主张在功罪面前让人们重新排队，卑贱者立功可以步入高贵者行列，高贵者有罪要依情节轻重使之下降，直至为庶人或奴隶。在赏罚上不仅要严明，多数法家主张重罚、苛刑。

第二，倡导耕战。法家特别注重实力，认为实力是解决社会矛盾的基本手段。他们分析了历史的进程，认为当时是力的竞争时代，特别是在国与国之间的交往中，实力是决定性的因素。力多则人朝，力弱则朝于人，只有力量雄厚才能统一天下。在社会诸种因素中，他们认为农与战是力的源泉，与之相应，都有一套加强耕战的政策。

第三，强化君主专制和独裁。法家是君主专制的讴歌者，处处事事都为君主打算。在先秦诸子中，他们把君主专制主义思想推到了顶峰。

在哲学上法家接受了道家的基本思想，并把道和君主一体化。道是事物的本原、规律，万物由道主宰，君主就是人间的道，或道的体现者："道无双，故曰一"（《韩非子·扬权》），君主便是人间的"一"。君主要独操一切权势，《管子·法法》说："凡人君之所以为君者，势也。"如果君主失去权势就不成其为君主了。"人君失势则臣制之矣……故君臣之易位，势在下也。"权势必须落实在独断上。所谓独断就是要独自掌握最高和最后的决断权。法家认为要真正实现君主的绝对统治，不仅要在政治上支配一切，而且还要控制人们的生计，让一切人都感到，他们之所以能生活全赖君主的恩赐，正如《管子·形势解》所说："主者，人之所仰而生也。"君主要实现专制，还必须控制人们的思想。在法家看来，人民除了知道政令之外，其他任何知识都是多余的和有害的。他们一再提出要禁绝百家。为了达到一统思想的目的，韩非明确地提出"言轨于法"和"以吏为师"两大主张，从而为禁绝百家和实现文化专制提出了切实的行动方案。实现君主专制主义是法家思想的最高宗旨。

第四，法家关于社会的基本理论是历史进化说和人性好利说。法家中的多数人认为，社会历史是一个进化过程。最初的人类是不开化的，经济也极为原始和落后，没有政长，社会没有秩序，人们在混乱中生活。后来出现了圣人，引导人类走向文明，并逐步向高级发展。法家用分期的方法对历史的进程进行了描述，如把历史分为"上世""中世""下世""当今"等不同阶段，每世都有它的特点。他们由历史进化得出的最基本的结论是，一切都应向前看，应面对现实和未来。历史的传统虽然不可忽视，但绝对不应当作宝贝和圣物，一切传统都应在现实需要面前接受检验，以决定取舍。他们的口号是："不慕古，不留今，与时变，与俗化。"（《管子·正世》）这个口号在先秦诸子中可以说是最豪迈、最富有生气和革命精神的，是时代的最强音。

法家认为，人的本性是好利的。这种本性既改不了，也无需改。政治家的责任不是要改造人的本性，而是应该适应人的本性，并善于利用人的本性。高明君主的妙术之一是搞好利的排列组合，使人们追逐利益的活动汇成一股合力，以利于君主或为君主所用。法家用利的观点考察人们的一切活动，也正是这个利字推动了整个社会的运转。反之，如果有人不好利，或不以利为生活之目的，法家认为这些人就无法被利用，这种人是令人讨厌的，是不治之民，是多余的。对这种人与其让他们留在世间当蠹虫，不如让他们到另一个世界去为好。

第五，法家在政治上使用的最基本的概念和范畴，主要有法、势、术、刑、罚、赏、利、公、私、耕、战，等等。这些概念和范畴是法家思想的支柱，使法家独具特色。

法家与当时社会问题的关系　在战国社会变动中，法家对社会变动反映得最灵敏，观察得最细致，并为历史之变开了催产剂。战国时期最为突出的一个社会矛盾是诸侯国之间的争战与斗争。这种斗争关系到每一个国家的生死存亡。人们对争战、兼并的看法极不相同，在种种不同见解中，法家最为实际。他们认为战争是解决矛盾的唯一途径。战争不仅是军事的较量，同时又是经济力和智力的较量。在新的矛盾面前，许多传统的东西不仅不能适应需要，而且有许多东西越来越成为阻力和障碍。他们认为旧的贵族垄断政权的局面过时了；旧贵族不劳而获、无能而在位、无功而受禄的情况与战争的需要发生了尖锐的冲突；旧的经济体系，即贵族分割土地和劳动者的状况阻碍了国家经济实力的增长；分封制度妨碍了政治和军事力量的集中，等等。针对这些过了时的东西，法家提出要按功劳重新分配权力、地位和俸禄。无功者靠边站，有功者升上来；打破旧贵族对土地和人口的分割与占有，使土地掌握在国家之手，使劳动者变成国家直接控制的编户民，国家要把土地当作鼓励人们

去耕、去战的奖品。法家以战为杠杆推动了当时政治、经济的改革，适应了当时社会发展的需要。

战争时期的政治、经济、军事诸方面的斗争，促使君主更加集权和专制，法家敏锐地观察到这一事实，极力鼓吹君主专制，从而获得了君主们的欢心。他们的理论对促进君主专制制度的发展起了重大作用。在战国时期，法家代表了君主和新兴军功将士和官僚们的要求，是这个阶层的理论家。

法家中的不同流派　法家的基本政治倾向是一致的，但每个法家人物又各有自己的个性和特点。对这种情况，先秦法家自身也有觉察，例如韩非子在评论商鞅、申不害时曾谈到，商鞅知法而无术，而法又未尽；申不害知术而不通法，术又未尽。先秦法家都讲法、势、术。但这三者在各自思想中的地位又不尽相同。本章要介绍如下几家：

李悝：法家的创始人，主张变法和以法治国。可惜他的著述已亡佚。

慎到：以讲势为主。慎到吸收了道家的思想，把道的理论与势、法结合在一起，给势、法以理论的论证。

申不害：以言术为主，兼论法、势，受道家的影响，发展了人君南面之术。

《商君书》：这是一部论文集，提倡耕战和以法治国。作者强调重罚。

韩非子：先秦法家的集大成者，同时也吸收了其他诸派的一些思想，成为法家中最宏富的代表人物。

另外，在《管子》一书中，有二十余篇法家派作品。关于《管子》中法家思想，我们放在第十一章另行论述。

第二节　李悝的变法与法治思想

李悝，又名李克[(1)]，生卒年已不可考，与魏文侯（在位时间为公元前445年至前397年）同时。魏文侯是战国初年很有作为的一位君主，他起用了一批著名的政治家、军事家和思想家，李悝就是魏文侯班子中的一位著名人物。初为魏文侯的上地守，后升为魏相。由李悝倡议，魏文侯支持，魏国实行了一次大规模的变法运动，从而使李悝获得了战国时期法家始祖的地位。李悝不仅是一位杰出的政治实践家，同时又是一位出众的思想家，《汉书·艺文志》有《李子》三十二篇，列为法家之首，可惜书已亡佚。另外，《艺文志》儒家中又列有《李克》七篇，李克即李悝。乍然看去，同一人之作，一部分列入法，一部分列入儒，很难统一。其实，战国初年诸家尚在分化初期。李悝是位由儒而入于法的人物，在他的著述中有儒家的东西是可以理解的，可惜《李克》七篇也失传了。

李悝在法律的建设与改革上具有特殊重要的地位。他对春秋以来法治运动作了一次理论的总结，“撰次诸国法，著《法经》”。这部法经在魏国实施了。后来商鞅携带这部法经到秦国又发动了一次变法运动，秦律应该说是李悝《法经》的嫡传子。在湖北云梦睡虎地出土的秦律中，有全文抄袭魏律的记录。《晋书·刑法志》云：“秦汉旧律，其文起自魏文侯师李悝。”李悝的《法经》虽然也已失传，但它的精神包含在了秦汉以来的法律中。

从零星的材料看，李悝的政治思想大致有如下几点：

一、奖励耕战

李悝提出“尽地力之教”，发展农业生产。“尽地力之教”的主要内容包括实行授田制度，进行种植指导和实行平籴法。

授田法起于何时，学界迄无定论。李悝之时魏国确实实行了授田制。《汉书·食货志》在叙述李悝作“尽地力之教”时写道：“一夫挟五口，治田百亩。”治田百亩不只是表明当时的一个劳动力的效率和能力，它显然与授田制有内在的关联。关于魏国实行授田制情况，《吕氏春秋·乐成》篇有所记载。文中谈到“魏氏之行田也以百亩”。西门豹治邺，因邺的土地贫瘠，每户行田“二百亩”。所谓“行田”即分与土地。《汉书·高帝纪下》：“法以有功劳行田宅。”苏林注：“行，音行酒之行，犹付与也。”所以“行田”亦即“授田”。如果把李悝所说的“治田百亩”与“行田”统一起来考察，说李悝推行授田制是可信的。事实上，尽地力如果不同土地的分配与使用联系在一起，是很难落实的。

李悝在实行授田时，还对种植提出指导和规定。他提出：“必杂五种，以备灾害。”（《太平御览》卷821引《史记》《通典·食货二·水利田》）所谓“五种”即稷（谷子）、黍、麦、菽（大豆）、麻。杂种五谷既便于充分利用土利，又可以防止灾害。李悝还提出，要在住宅周围种桑，在园子里种菜，田埂道路上多种瓜果（见《通典·食货二·水利田》）。李悝还提出要精耕细作，勤于锄草，收获时要抓紧时间抢收等。

为了保证农业正常地进行，李悝还提出平籴法，稳定市场和粮价。他认为：“籴甚贵伤民，甚贱伤农；民伤则离散，农伤则国贫。”（《汉书·食货志》）这里所说的民指的是城市里的非农业人口。为了解决这一矛盾，他提出“平籴法”。李悝规定每亩平均标准产量，每年为一石五斗。超过此标准的为好年成，低于此数的为坏年成。好年成又分三等，叫“上熟”“中熟”“下熟”。坏年成也分三等，叫“小饥”“中饥”“大饥”。李

悝提出，丰年时，国家按一定的价钱征购余粮作为储备，保证粮价不致暴跌伤农；荒年时，国家按照一定的价格出售粮食，供应城市居民，保证粮价不致上涨，安定城市居民的生活。李悝的这种设想应该说相当周到，不过在当时条件下能否实行，颇可怀疑，即使部分实行，必定会有各式各样的敲诈相伴行。

李悝实行的尽地力之教有利于农业的发展，保证了国家有充足的税源，对当时的封建关系的发展也起了促进作用。李悝之所以特别注意经济的发展和调整，是因为他认为只有经济稳定，政治才能安稳。政治上的动乱最主要是由“饥寒而起”的，而饥寒又来自富贵者的淫佚。“富足者为淫佚，则驱民而为邪也。”（《说苑·反质》）这一见解相当深刻。

李悝鼓励农业生产的同时，也奖励勇战。这方面的材料留下来的极少，下边的一个故事说明他对勇战的重视。《韩非子·内储说上》记载，李悝为上地守时，曾下了这样一道命令：“人之有狐疑之讼者，令之射的，中之者胜，不中者负。”以射箭能否射中靶子来决定胜负，从决狱角度来看，是相当荒谬的，但鼓励善射则是事实。他靠这种办法使人们“日夜不休”地习射，后来与秦交战，因士卒善射而大胜。魏文侯时期曾进行过军制改革，奖励勇战，李悝在这中间肯定起过作用。

提倡耕战是战国法家思想的主旨之一，李悝是最早的倡导者。

二、使有能，禄有功

《说苑·政理》记载李悝这样一段论述：“为国之道，食有劳而禄有功，使有能而赏必行、罚必当。”“夺淫民之禄，以来四方之士。”在这里提出了用人的基本原则。他反对世卿世禄和无功受禄，主张起用和提拔有能力并且在实践中富有成效的人。“来四方之士”的主张打破了传统

的狭隘的用人圈子，也打破了当时国的界限，从更宽广的范围揽延人才，把更多的知识分子吸收到官僚队伍中来。这种主张在当时是有针对性的，对用人唯亲唯旧的传统是一个强有力的冲击。

三、《法经》

李悝研究和总结了当时各国的法律，并集大成地制定了一部新法典。这部法典被后世称为《法经》。《法经》共有六篇：盗法、贼法、囚法、捕法、杂法、具法。李悝认为：“王者之政，莫急于盗贼，故其律始于盗贼。”（《晋书·刑法志》）这里所谓盗，主要指对私有财产的侵犯；所谓贼，主要指犯上作乱和对人身的侵犯。可见这部法律主要在于保护私有权、政治统治权以及统治者的人身安全。囚法讲的是断狱。捕法讲的是捕亡。杂法包括惩治“轻狡、越城、博戏、借假、不廉、淫侈、逾制”（《晋书·刑法志》）等犯法行为。具法是以“《具律》具其加减”（《音书·刑法志》），即根据具体情况从重或从轻治罪的有关规定。

制定详细的法律并公之于众，就能使社会上每一个人都知道自己应该有怎样的行为准则。李悝所制定的法律代表了当时统治阶级的意志，对劳动人民的镇压是十分残酷的，但比之任意施法无疑是一大进步。强调社会生活一切遵法，这是先秦法家的基本特征。李悝在这方面具有开创之功。

李悝的基本思想为后来的法家所继承，受到后来法家的尊重。

第三节　慎到的势、法、术思想

一、慎到及其在法家学派中的地位

《史记·孟荀列传》载：慎到，赵人，曾游齐稷下学宫。慎到生卒年代已不可确考。《孟子·告子下》曾记载："鲁欲使慎子为将军。"赵注：慎子名滑釐。焦循《孟子正义》认为"釐"与"来"通训，"来"与"到"义同，据此判定慎子名滑釐，字到。《汉书·艺文志》慎子条下班固自注："名到，先申、韩，申、韩称之。"申不害相韩昭侯，卒于公元前337年。慎到如比申子早，也要长孟子若干岁。可是《盐铁论》又载，慎到在齐宣王和齐湣王时游稷下，比前一说晚了几十年。这里我们从《汉志》说。

慎到在先秦颇有影响。《荀子》《庄子》《韩非子》《吕氏春秋》都称引过他。关于他的思想倾向历来有不同看法。《庄子·天下》把慎到归入道家又兼及法。韩非相当尊重慎到，视为法家。荀子的评价不统一，在《非十二子》《解蔽》篇中主要批判了慎到的法，显然把慎到视为法家。但在《天论》篇又批判了慎到的道家思想。《吕氏春秋·慎势》把慎到列为法家。《史记·孟荀列传》说慎到"学黄老道德之术"。而班固的《汉志》又把慎到列入法家。这些分歧一直延续到现在。无论入法入道均有理由。从哲学上看，慎子属于道家，从政治思想上看，则为法家的重要代表人物。

慎到曾有系统的著作，《史记·孟荀列传》中云："慎到著十二论。"《汉志》云："慎子四十二篇。"原书已散失，传世的仅有七篇及诸书引用的佚文。这就是目前通行的《慎子》，另商务印书馆所出《四部丛刊》影印明万历年间吴人慎懋赏本，多数研究者认为是伪书。现在

研究慎到，主要依据残本《慎子》一书及诸书中保留的有关慎到的言论。

《慎子》一书不仅讲势，而且尚法，书中虽没有明确提出“术”的概念，但有一部分内容是论“术”的。这样在《慎子》一书中，势、法、术思想都具备了，这对考察后来法家思想渊源有重要的意义。如果把《慎子》与《申子》《商君书》《管子》书中法家学派的著作以及《韩非子》加以比较，《慎子》一书有明显的特点，这就是贵势而不尚独断，尚法而不崇苛严，任术而不贵阴谋。整个思想显得庄重、深沉。慎到又是法家中最先把道法结合起来的人物，所以在法家学派中占有特别重要的地位。

二、贵势与天子为天下说

在权、法、礼、政策等政治诸因素中，慎到把权力即势放在了首要地位。掌握权势是从事政治活动的前提条件。慎到从历史与现实的经验中论述了：在政治中谁服从谁，不是以才能、是非和道德为标准，而是要看权势的大小。“贤而屈于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣。”（《慎子·威德》）慎到的说法显然是在反驳儒、墨等派崇尚圣贤的说教。从理论上看，慎到把权力看成高于一切，把道德、才能、是非看成不过是权力的仆从，无疑是荒谬的。但在实际上，这种说法是符合当时历史实际的。臣民中，无论是在才能、道德、见识哪一方面都超过君主的，大有人在。然而他们仍然必须听命于君主。君主所依恃的就是权势；所以慎子说，这种权势是不可须臾离之的。正如腾蛇、飞龙不可离开云雾一样，一旦云消雾散，失去依靠，就会立刻掉下来，只能与蚯蚓同辈。君主也是一样，一旦失去权

势，只能与匹夫为伍。

为了确保权威的威力，最忌讳同一种权力有“两”，即二元化或多元化。“两则争，杂则相伤。”（《慎子·德立》）慎到认为权力的平等与事奉和役使关系不能并存：“两贵不相事，两贱不相使。”（《慎子·佚文》）如果有并行的权力，那么在其上则要有一个更高的权力加以制约。“臣有两位者国必乱。臣两位而国不乱者，君在也。恃君而不乱矣。”（《慎子·德立》）一国之内只能有一个君主：“多贤不可以多君，无贤不可以无君。”（《慎子·佚文》）在政治体制上，慎到主张君主一元化的独头政治。

君主要实现独头政治，最紧要的是权势一定要超过一切臣属。“君臣之间，犹权衡也。权左轻则右重，右重则左轻。轻重迭相檄，天地之理也。”（《慎子·佚文》）君主怎样才能使自己的权势大于臣子？慎到提出，要在“得助于众”（《慎子·威德》）。他从生活中的事例说明得助的重要：“爱赤子者，不慢于保。绝险历远者，不慢于御。”从历史上看，三王五伯之所以能成大功，都因为得到了天地之助、鬼神之助、万物之助。一句话，“得助则成，释助则废”（《慎子·威德》）。“得助于众”的关键在于“兼畜下者”。他说：“民杂处而各有所能。所能者不同，此民之情也。”“下之所能不同；而皆上之用也。是以大君因民之能为资，尽包而畜之，无能去取焉。是故不设一方以求于人，故所求者无不足也。大君不择其下故足。不择其下则易为下矣。易为下，则莫不容。莫不容，故多下。多下之谓太上。”（《慎子·民杂》）从这段论述可以看到，慎到在政治上颇通辩证法。这里他提出了两个关系及其处理办法：一是“民能”与“君用”的关系。民各有其长，各有其短，君主不要求备于民，要善用其长，兼畜而择能用之。二是“上”与“下”的关系。君主不要挑剔，不管什么样的“下”都要兼容，这样“下”就多。拥有的臣民越多，“上”的地位就越稳固，权势也就越大，故“多下之谓太上”。

慎到一方面特别强调权势的重要性，权势要集中于君主之手；另一方面，又指出权势的大小取决于能否得到“下”的支持。这样一来，慎到主张的“势”不是脱离“下”的权力至上论，权势应以“下”为基础。慎到这种思想的产生与当时的社会背景是相适应的。战国中期是君主集权的形成发展时期。然而由于当时国与国之间的斗争和各国内部争权的斗争，谁能争取群众支持自己，谁胜利的可能性就大得多。慎到的主张反映了这种历史潮流。

从政治体制与权力结构上看，慎到主张君主独操大权。但他又提出君主应该掌权为天下，而不应借权吞天下。他从君主的产生论述了这个问题：“古者立天子而贵之者，非以利一人也。曰：天下无一贵，则理无由通。通理以为天下也。”（《慎子·威德》）慎到这里提出了贵、利、理、天子、天下五者的关系。天子是基于社会的需要，为通天下之理而产生的。贵天子是为了通理平天下，不是为了利一人。因此，“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也”（《慎子·威德》）。慎到这种说法可说是开亘古之新论，启迪后人之烛光，给君主占有天下说以有力的一击。

在春秋以前宗法分封制下，国事与家事是一回事。国家机构与职能很大一部分寓于血缘宗族关系之中。到了战国，情况有了很大变化。国家机构与职能的大部分与君主的宗族关系相分离，国事与君主的私事明显地区分开来。从春秋中后期开始，一些思想家逐渐把君主个人与社稷、国家区分开来。慎到在这里把两者作了更明确的区分。这种区分在理论上有重要意义，是国家观念发展的重大突破。国家不仅与君主分析为二，而且指出国家的利益高于君主个人的私利。君主应该为国家和天下服务。

慎到在理论上还提出了一个非常有意义的问题：圣人与百姓谁养活

谁？许多思想家认为圣人、君主养育万民，由圣君明主“利民”“抚民”“养民”“安民”“惠民”“亲民”，向民施恩赠惠。慎到与上述看法相反，他认为“百姓之于圣人也，养之也；非使圣人养己也”（《慎子·威德》）。慎到的百姓养圣人之说，从经济关系上给“立天子以为天下”的主张，提供了有力的根据。

慎到还提出了如下一个论点：“圣人之有天下也，受之也，非取之也。”（《慎子·威德》）究竟谁把天下授给了圣人，慎子没有交代。不过其中的寓意是清楚的，圣人不应该把天下攫为己有。

慎到以上的说法，在理论上无疑是对君主的一种制约。它教导君主应该摆正个人与天下的关系，从道理上看，无疑是一首绝曲。然而如何实现这一理论，在那个时代，慎到是不可能找到一种切实可行的办法的。

慎到提倡君主权力一元化是现实的，而君主为天下则不过是一种空想。君主们对权力一元化理论无疑感兴趣，而为天下的旗帜则多半被踏在了脚底下。不过有时也会举起来招摇一番，以示自己无私，颇能欺骗一些老实人。

三、尚法贵公论

实行法治　反对人治　慎到主势，但也很注重法。法治与人治是儒、法在政治思想上的一个重要分野。儒家主张人治，慎到与之相对立，鲜明地提出实行法治，反对“身治”。身治即人治。慎到指出“身治”有两大弊端：第一，“身治”无一定标准，随心而定。“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺，从君心出矣。”君主以自己的主观好恶进行诛赏予夺，臣属也必将从自己的主观喜恶看待这种诛赏予夺。君心与臣心

相抵牾，结果“受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无已”。而且心机易变，只要一转念，对事情的处理便会差之千里。“君舍法而以心裁轻重，则同功殊赏，同罪殊罚矣。”赏罚不公，“怨之所由生也”（《慎子·君人》）。第二，人治使“国家之政要在一人之心矣”（《慎子·威德》）。事情千头万绪，一个人无论多么高明，他的认识能力也是有限的。“一人之识识天下，谁子之识能足焉？”（《慎子·佚文》）慎到从个人知识的有限性论证了把国家政要系于一人之心是危险的，实在是超群卓识。

人治不足以治国。治国之道在于实行法治（也称法制），“唯法所在”（《慎子·君臣》），“事断于法，是国之大道也”（《慎子·佚文》）。慎到对立法的原则、法的目的、法的职能、执法原则以及如何处理守法、变法等问题，都作了简要而明确的论述。

立法原则 慎到从两个方面论述了立法原则。从哲学上看，法是“道”的人事化、社会化的表现。慎到认为每一种具体事物都有局限性。在一般人看来，天地无所不包。慎到却高人一筹，认为天、地也有短处：“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之。”（《庄子·天下》）天、地尚且如此，万物更不待言了。所以“万物皆有所可，有所不可”。既然每个事物都有个性与局限性，因此只拘泥于个别的、具体的事物，必然要陷入片面性，故曰：“选则不遍，教则不至。”只要有选择，必定选不全而有遗漏；有所教，必定不能周全而有偏颇，顾此而失彼。“道”与天地不同，它包容万物，但并不消除事物的个性，“大道能包之而不能辩之”（《庄子·天子》）。“辩”依马叙伦《庄子义证》作“平”解。这句话的大意是：大道虽然包容万物，但不使万物等齐划一。那么《庄子·天下》说慎到主张“齐万物”又是什么意思呢？据侯外庐的解释，“齐万物”之“齐”，如同《荀子·荣辱》所说的“斩而齐”之“齐”。“斩”读如“儳”，“儳”，互不齐也。又如《正名》篇所说

的“差差而齐”之“齐”，即“非齐之齐”（见《中国思想通史》第1卷602页）。这样“齐万物”的“齐”并不是把万物整齐划一，而是说对不齐的万物保持同距离，一视同仁。据此可知，“道”与具体事物的关系具有两个特点，一是包容万物，二是对万物一视同仁。慎到认为法与“道”相对应，法也有两个特点，一方面是包容一切人事；另一方面对不齐的人事一视同仁。法犹如“权衡”“尺寸”一样，是衡量人事的标准。由于法无所不包，又一视同仁，所以法能起“一人心”（《慎子·威德》）的作用。因而法又称为“道术”“常道”“法度”。

法要因“道”，但同时又要面向现实。慎到指出：“法非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已。”（《慎子·佚文》）所谓“合乎人心”，就像《荀子·非十二子》中所说：“上则取听于上，下则取从于俗。”合人心、从俗，也就是因人情。人情的具体表现是“自为”，他说：“人莫不自为也。”（《慎子·因循》）关于“自为”，慎到没有作进一步解释。从《慎子》及其《佚文》看，“自为”就是为自己，为利。“家富则疏族聚，家贫则兄弟离，非不相爱，利不足相容也。”（《慎子·佚文》）兄弟之间尚且计利，亲族之外更不待言了。所以他又说：“匠人成棺，不憎人死；利之所在，忘其丑也。”（《慎子·佚文》）慎到所说的立法因人情、合人心的实际内容，便是从人情好利出发，把法的关系建立在利害关系上。

法要遵“道”与因人情的观点，奠定了法家立法理论的基础。先秦后起的法家关于立法原则的种种理论，都是以这两条为基础而展开的。

立法要因人情好利之性，但是法又不是简单直接地保障一切个人私利，而是要在相互利害关系中找出一个共同的准则，从而使人们本性的欲求获得普遍的保证。这个共同的准则叫“立公去私”。《威德》说“法

制礼籍，所以立公义也。凡立公所以弃私也”。什么是“公”和“私”呢？慎到没有明确的论述。大凡“公”指的是有关事物的一般规定。他说：“蓍龟所以立公识也，权衡所以立公正也，书契所以立公信也，度量所以立公审也。”法制如同权衡、度量一样，是从人事中概括出来的共同准则，这种准则便是“公”。慎到所说的“私”，不是指自私的私，而是指与法相违背的或破坏法制规定的行为。所以慎到的“公”“私”是政治法律概念，而不是指道德或财产占有关系的概念。关于这一点我们从慎到论君主与公、私的关系中可得到证明。慎到认为君主并不是“公”的化身，“公”在理论上比君主更高。法虽然是由君主制定出来的，法一旦制定出来，君主也必须遵从。因此君主也有奉公和行私的矛盾。君主无上的权势应通过推行法制来体现，而不能随个人的好恶和乱施淫威来表现。个人的“爱”“欲”都不能超出法的规定范围，“欲不得干时，爱不得犯法”，赏罚不能随心所欲，“定赏分财必由法”（《慎子·威德》）。“立法而行私，是私与法争，其乱甚于无法”（《慎子·佚文》）。这个道理讲得极为深刻。“私与法争”会造成政治分裂：一方面有法而行私，使法丧失了应有的权威；另一方面，既然有了法，法便不以制定法律者个人意志为转移而成为一种标准，起着衡量每个人的作用，包括君主在内。所以有法而不行法，必然造成法与统治者两败俱伤。

法与“分”和“公”　法的目的是要求奉公弃私，那么通过什么具体办法实现呢？这个办法就是“分”。所谓“分”，就是分清每个人的职守，分清每种行为的界限。慎到举了如下例子，说明“分”的重要作用。“一兔走街，百人追之，贪人具存，人莫之非者，以兔为未定分也。积兔满市，过而不顾，非不欲兔也，分定之后，虽鄙不争。”（《慎子·佚文》）《吕氏春秋·慎势》引述过这段话，字句略有不同。《慎势》中有一个重要的结论是《佚文》中所无的，即“故治天下及国，在乎定分而已矣”。具体而论，有君臣之分，天子、诸侯、大夫各有其位，不

得逾越；有职守之分，如“士不得兼官，工不得兼事”（《慎子·威德》）；有权限之分，如“职不得过官”（《慎子·知忠》）；有赏罚之分，赏罚要与功罪相当，“定赏分财必由法”（《慎子·威德》）；在家庭有父子、嫡庶、正妻嬖妾之分，等等。

慎到不愧为一个政治设计家。在他的设计图中，所有臣民都被法“分”为特定的个体，法作为纽带把每个个体连结起来，使之成为整个国家体系中的一个部件，君主把握着法，掌握着全体。

有了法就要依法办事，执法的关键人物是君主。“为人君者，不多听，据法倚数以观得失。无法之言，不听于耳；无法之劳，不图于功；无劳之亲，不任于官；官不私亲，法不遗爱。上下无事，唯法所在。”（《慎子·君臣》）把法作为察言、观行、考功、任事的准绳。《庄子·天下》篇曾概括为四条原则：“公而不当（借为‘党’），易（平易）而无私，决然无主，趣物而不两。”依慎到之见，如果真正依法办事，不需要超人的才智，有中人的水平便可治理国家，“厝钧石，使禹察锱铢之重则不识也。悬于权衡，则牦发之不可差，则不待禹之智，中人之知莫不足以识之矣”（《慎子·佚文》）。

慎到还提出了守法与变法的关系问题：“治国无其法则乱，守法而不变则衰。有法而行私谓之不法。以力役法者，百姓也；以死守法者，有司也；以道变法者，君长也。”（《慎子·佚文》）寥寥数语，提出了有法与无法、守法与变法的关系，以及君、吏、民在法中各占什么地位。就有无相比，有胜于无，“法虽不善犹愈于无法”（《慎子·威德》）；有法必须执法，有法不执法，如同无法；严于守法又要善于变法，守法而不知变亦不能治国。君主、臣民在法中的地位是迥然不同的，君主掌握制法与变法之权，官吏只能充当执法的工具，而百姓则只能充当法的奴仆。

如何保证使私不侵犯公呢？对臣下来说由君主加以制约。对于君主来说，就只能靠道理和君主的认识了。慎到晓以利害，劝君主克己奉公，除此之外，他没有提出任何制约君主必须奉公的办法。所以在实际上，君主的权可以高于法，君主的私可以破坏公，君主的行为可以使全部法陷于瘫痪。在君主专制制度下，这是不可避免的。

慎到的尚法贵公思想要求把国家职能规范化，通过规范的形式体现和保证统治阶级的普遍利益。在春秋以前的分封制中虽然也有中央大国，但更多的是小国寡民。小国寡民不会迫切提出政治规范化的问题。随着兼并的发展，一些国家的地域成倍地扩大，臣民成倍地增加，组成统治者的成分也复杂化了。于是要求政治向规范化发展。如果我们考察一下春秋以来的历史，可以看到一个明显的事实，变法与制定新法都是与几个大国的发展同步前进的。

尚法贵公思想还表明国家职能观念由自发向自觉化又迈进了一步。关于国家职能的观念早就产生了，不过在春秋以前多半以传统习俗为基础，体现在宗法关系之中。尚法贵公的提出，把国家职能的观念上升为理论，并极大地冲击了宗法关系对国家职能的影响。

尚法贵公在理论上还提出了君主与国家职能的关系问题。在春秋以前国家职能是从属于天子、君主的，而尚法贵公思想则认为天子、君主应该是国家职能的执行者。

尚法贵公思想在慎到那里是相当严肃的，后来的法家吸收了一部分，但有很大部分被庸俗化了。

四、“君无事臣有事”的驭臣之术

尚法不尚贤　儒家倡导君臣关系应建立在礼义忠信基础之上。慎到认为这是不可能的，君臣之间是权力与利害的较量。可是君又不能不用臣。为防止君轻臣重的现象发生，慎到讲的驭臣之术便是为君主开的一剂药方。

这剂药方的主药叫“尚法而不尚贤”。战国时期尚贤之风吹得很盛，尤其以儒、墨为最。慎到迎面泼了一瓢冷水。他告诫君主尚贤是最危险的：“立君而尊贤，是贤与君争，其乱甚于无君。”（《慎子·佚文》）慎到反对尚贤有两个理由，其一是尚贤影响了一元化政治。君主一元化政治需要的是“民一于君”（《慎子·佚文》），“臣下闭口，左右结舌”（《慎子·佚文》）。可是，尚贤、尊贤降低了君主的地位，或者是给君主树立了一个对手，使民慕贤而不尊君。所以尚贤是万万使不得的。其二，尚贤与尚法相矛盾。如果提倡尚贤势必降低法的地位，把政治命运系在贤者的身上。慎到反对尚贤的第一个理由显然是从君主着想，没有什么值得称道的价值。第二点则很有见地。法作为制度在政治中表现为一般的规定性，反映的是普遍的东西。而人，即使是圣贤，只是历史进程中的偶然因素。把政治命运寄托于偶然因素之上，无疑是危险的。

慎到反对“尚贤”，但在用人上他非但不反对使能任贤，而且极力倡导。他要求“臣尽智力以善其事”（《慎子·民杂》）。他还特别强调一国之治乱，不能全归功或归罪于君主一人。“亡国之君，非一人之罪也；治国之君，非一人之力也。将治乱，在乎贤使任职。”（《慎子·知忠》）可见慎到对臣的作用有足够的估计。慎到的这种说法与“尚贤”之论不同之处在于，慎到的使贤任能是以君主独操权势与行法为前提的。在这两个前提下，君主要善于用臣之智能和一技之长。慎到指出，每个人“各有所长，各有所短”，君主应“不设一方以求于人”（《慎子·民杂》）。君主把每人之所能、所长集合起来，君主就无所不能。“廊庙之材，盖非一木之

枝也；粹白之裘，盖非一狐之皮也。”（《慎子·知忠》）君主要想居廊庙，衣粹白之裘，就不能弃一枝之木，一狐之腋。

君无事臣有事 为了充分发挥臣子的智能与作用，慎到还提出了“臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳”的主张。慎到说的“君无事”并非君主袖手旁观，不做事，当摆设。而是指君主要善于发挥臣子的才智，让他们把事情干完、干好。最美妙的状况是臣子尽力，君收其利，即所谓“仰成而已”。做到这一步，不一定需要有超众的才能，妙道在于有得当的驭臣之术。这种术即前边讲到的贵势、尚法、兼畜、用长，等等。在慎到看来，君主事必躬亲，逞能恃才不表示君主聪明，倒是无本事和低能的表现。“人君自任，而务为善以先下，则是代下负任蒙劳也，臣反逸矣。”（《慎子·民杂》）君主什么事都包揽起来，看起来很有权，其实干的是臣子应该干的事，实际上把自己降低到臣子的地位。君主自以为自己最有本事、最聪明，那么臣子们谁敢“与君争为善以先君”呢？臣子们只好把智慧藏起来。然而臣子们是不会闭目养神的，他们睁大两眼注视着君主的行动，一有过失，“臣反责君”，使君主处于尴尬的地位。如果君主是一个平庸之辈，而又要摆出一副无所不能的架势，指挥一切，势必出乱子；即使“君主智最贤”，但一个人的智慧毕竟有限，“一以君而尽赡下则劳，劳则有倦，倦则衰，衰则复反于不赡之道也”。说得多么透彻。依慎到之见，君主的职责是用臣，而不是代臣行事。代臣办事“是君臣易位也，谓之倒逆，倒逆则乱矣”（《荀子·民杂》）。荀子批评慎到“蔽于法而不知贤”（《荀子·解蔽》）是不中肯的。

慎到把事情看得很透彻。君主不要指望臣子无条件地忠于自己，无条件地为自己献身。从人皆“自为”的本性看，这是不可能的，臣子有这种表白也是靠不住的。慎到指出要“用人之自为，不用人之为我”，因为“人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用矣”（《慎子·因循》）。在

这里慎到提出了“自为”与“为我”两个涉及到君臣基本关系的概念。“自为”即为自己，“为我”是什么呢？郭沫若的解释较为贴切：“为我”是君主站在自己的立场，要求天下人都为自己服务，“为我”之我是王者一人之我（见《十批判书·稷下黄老学派的批判》）。“为我”就是要臣子牺牲个人利益献身于君主。依慎到之见，因人之情就是因人“自为”之情，如果臣子抛弃“自为”，那么君主就没有可“因”的了。一个连自己都不为的人，对君主难道是可靠的吗？显然是靠不住的。君臣之间是权衡利害的关系，而一切为了君主的人失去了与君主交换的价值，君主既无可“因”，自然就失去了可用的基础。

与上述思想一脉相承，慎到也不赞成用忠臣。他说：“将治乱，在乎贤使任职，而不在于忠也。故智盈天下，泽及其君；忠盈天下，害及其国。”（《慎子·知忠》）在先秦诸子中这真是一曲绝唱。当时人们普遍地呼喊要忠臣，认为忠臣不见用是亡国的重要原因。慎到与这种论调恰恰相反，乍然看去，使人感到有些蹊跷。其实慎到还颇有些道理。首先，慎到认为忠与法是对立的，按照法的规定，臣只能在规定的职守范围内尽其智力，“忠不得过职，而职不得过官”。通常所说的忠臣总是超出法的范围，不在其位而谋其政。这样，忠臣的行为便破坏了法。在慎到看来这是断断不能容忍的。他提出“忠臣不生圣君之下”。其次，从历史上看，忠与治乱兴亡没有必然的因果关系。“乱世之中，亡国之臣，非独无忠臣也。治国之中，显君之臣，非独能尽忠也。”既然有忠臣也可以亡国，显君之臣又未必都是赤忠，那么有什么理由把忠臣作为治国的依托呢？再次，忠臣常有，而国未必常安。“世有忠道之人。臣之欲忠者不绝世。”君主并没有因此而常得安宁。最后，忠与智是两回事。有些忠臣成事不足，败事有余，因为并不是所有的忠臣都像比干、子胥那样有才能。有些忠臣忠则忠矣，主意并不高明，结果“毁瘁主君于暗墨之中，遂染溺灭名而死”。遇到这样的忠臣，非但不能救乱世，而“适足以

重非”。应该说，慎到的看法是有见地的。

慎到的上述理论是符合当时实际的，在历史上第一次较深刻地揭示了君臣关系的实质。君臣之间是互相利用关系。君主不必寄希望于臣子尽忠，需要的是有实效的智能。

五、结语

综上所述，慎到的势、法、术，是互相制约、互相补充的关系。势是法、术的前提，但又不能离开法、术独立行施。势要通过法来实现，通过术驾驭臣并处理与臣的关系。

在君主专制制度下，实际上很难区分国家与君主的权限。然而基于统治阶级整体利益的要求，又需要把两者加以区分。君主作为国家的主脑，在最基本的问题上不会背离本阶级的利益。但他的行为又不一定反映本阶级最普遍的利益和要求，甚至会损害这种利益和要求。特别随着统治地区的扩大，臣民的增多，政治情况必然复杂化。战国时期国家形式与职能与春秋以前大不相同。春秋以前国家形式主要通过氏族宗法制表现出来，国家的职能在很大程度上是在宗法制外壳下实现的。到了战国，这种情况有了基本的变化，郡县制和官僚制占了主要地位，统治集团内部结构相应也有很大变化。情况越复杂，越需要找出一个政治上的中轴线，找出内在的规定性。可是君主有权不受这种规定的约束，君主个人行为和决断背离本阶级一般要求的情况就不断发生。如何解决这个矛盾？这就是慎到所呼喊的：提倡国家观念，国家政治要规范化，建立法制，君主应该遵从法，国家利益高于君主个人私利等。

沿着慎到设计的道路走，会不会削弱君主专制制度呢？不会的，相反只会加强。不过加强的办法不是简单地突出君主个人无限的权力，而

是通过实现法制来进行。应该说，这种办法更富有理性，从而也更加牢固。

慎到的理论是相当严肃的，早期法家多半具有这个特点。相形之下，后期法家显得庸俗多了。

第四节　申不害的术治思想

申不害，生年不可确考，死于公元前337年。《史记·老子韩非列传》载：“申不害者，京人也，故郑之贱臣。学术以干韩昭侯，昭侯用为相。内修政教，外应诸侯，十五年。终申子之身，国治兵强，无侵韩者。”韩昭侯在位时间为公元前362年至前333年。《史记·韩世家》载，韩昭侯八年申不害为相，至二十二年而卒。申不害与商鞅是同时代的政治家。

申不害有专门论著，《史记·老子韩非列传》说：“著书二篇，号曰《申子》。”《汉书·艺文志》有《申子》六篇。《申子》已亡佚，《群书治要》保留了一篇，名曰《大体》。申不害的著作在先秦曾广泛流传，《韩非子》《吕氏春秋》等书称引过申不害的一些论说。《玉函山房辑佚书》有《申子》的辑本。

申不害在政治思想史上具有重要的地位。后世常以申、商齐称。势、法、术是法家政治思想的三足。慎到侧重于势，申不害侧重于术，商鞅侧重于法，形成战国中期法家三大巨擘。

申不害主术，但对势、法也很重视。行术首先必须握住势与法。申不害告诫君主：“君之所以尊者，令。令之不行是无君也，故明君慎之。”（《北堂书钞》卷45引）君臣之位切不可颠倒，君主要牢牢掌握住权柄：“明君如身，臣如手；君如号，臣若响；君设其本，臣操其末；君治其要，臣行其详；君操其柄，臣事其常。”又说：“明君使其臣，并进辐凑，莫得专君。”（《申子·大体》）群臣都要像车辐凑集于毂那样，围着君主转。申不害虽没有明确使用势这个概念，但他所讲的“号”“令”“本”“要”“柄”与慎到“势”的内容基本相同。君主除了把握权

势外，还必须奉法行治，“君必有明法正义，若悬权衡以称轻重，所以一群臣也”（《艺文类聚》卷54引）。申不害也有任法不任智的思想，他说：“尧之治也，盖明法察令而已。圣君任法而不任智。任数（法术）而不任说。黄帝之治天下，置法而不变，使民安乐其法也。”（《太平御览》卷638引）这种说法与慎到的主张也极为相近。申不害还主张赏罚不能随意，要依法而行。“法者见功而与赏，因能而授官。”（《韩非子·外储说左上》）

申不害重视势、法，但他更讲究术。什么是术呢？现存申不害的言论中未见论述。韩非子对术有过明确的说明：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”（《韩非子·定法》）术不同于法，法的对象是全体臣民，术的对象是官吏臣属；法要君臣共守，术由君主独操；法要公开，术则藏于胸中，法是一种明确的规定，术则存于心计之间，翻手为云，覆手为雨。

申不害特别注重术，同他如下的认识有重大关系。他认为威胁君主地位的主要危险来自左右大臣。常人总把民众视为最危险的敌人，筑高城大墙，严加防备。申不害一反常人之见，他认为对君主来说最可怕的，还是左右大臣，“今人君之所以高为城郭而谨门闾之闭者，为寇戎盗贼之至也。今夫弑君而取国者，非必逾城郭之险而犯门闾之闭也”。他提醒君主，盗贼固然不可不防，可是取而代之者并不是这些人，多是那些居住在萧墙之内用不着逾城犯闭的大臣。所以他又说：“妒妻不难破家也，乱臣不难破国也。”（《申子·大体》）申不害还告诫君主，对君臣关系要有个清醒的估计，那就是所有大臣都靠不住。君主如果寄希望于臣子对己忠贞，到头来必定为臣子捉弄。“失之数而求之信则疑矣。”（《韩非子·难三》）君主只靠势、法是远远不够的，没有术，势、法就会变得威严而不受用，刻板而不通达；如果注之以术，那么势、法也

就会虎虎有生气，无论是动是静，都会使臣子慑服。申不害所说的术可归纳为如下数种：

正名责实之术　君主对一切都要有明确的规定。事情千头万绪，难于一一应付，关键在于给事物以规定性。规定要明确具体，凡事有章可循。“昔者尧之治天下也以名，其名正则天下治；桀之治天下也亦以名，其名倚而天下乱。是以圣人贵名之正也。主处其大，臣处其细，以其名听之，以其名视之，以其名命之。”（《申子·大体》）君主要善于抓大事，抓住了大事，就能控制细小，控制住臣下。申不害认为，君主不应把精力放在论人忠奸上，重要的是应该抓住一般的规定，并按规定进行检查、考察和评论得失。“为人君者，操契以责其名。名者，天地之纲，圣人之符。张天地之纲，用圣人之符，则万物之情无所逃之矣。”（《申子·大体》）对官吏不要求他们如何表示忠诚，而要他们按规定办事，按规定办事即是好官，只有遵从规定才是真正遵从君主。君主不准臣下有超出规定的能动性，即使这种能动性符合君主的利益，也要禁绝。因为这种能动性破坏了君主的绝对权威，它与不执行君令在本质上并无差别。申不害主张严格实行“治不逾官，虽知不言”（《韩非子·难三》）。由于要求一切官吏都必须按君的规定办事，因此君主的规定便格外神圣，失之毫厘，谬之千里。在申不害看来，君主“一言正而天下定，一言倚而天下靡”（《太平御览》卷624引）。这句话旨在强调君主发号施令要慎之又慎，一句话会牵动全局，告诫君主只能“正”，不能“倚”。但这句话也透露了申子所主张的君主专制达到了何等程度。只有在绝对的君主专制的条件下，才可能出现一言治天下，一言乱天下的局面。因此他又说：“明君治国，三寸之机运而天下定，方寸之谋正而天下治。”（《太平御览》卷390引）申不害的主观意图或许并不坏，但到了这般田地，与其说是历史的幸运，不如说是历史的苦难，至少苦难会多于幸运！

静因无为之术　这是申不害术治的另一个基本点。这一点最明显地表现出受了老子的影响。申不害的静因之术基于对自然与人事规律的认识："因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉！"（《吕氏春秋·任数》）冬、夏交替是不依人的主观意志为转移的客观规律，在这种规律面前，只能因循，不可违抗。申不害认为天地自然规律的特点是静。"地道不作，是以常静。常静是以正方举事为之，乃有恒常之静者。"（《北堂书钞》卷157引）申不害并不否认动，但他认为动静之间以静为本，《大体》说："刚者折，危者覆，动者摇，静者安，名自正也，事自定也。"基于上述认识，对待一切事情要贵因，贵静。贵因则要"随事而定之"，善于顺水推舟。贵静就要"示天下无为"（《申子·大体》）。"无为"之术最关紧要的一点是把自己深藏起来，对任何事情都不要在事情未决断之前表示自己的好和恶、是和非、知和不知。因为只要有任何倾向性的表示，臣下都会钻空子或乘机捉弄，他说："上明见，人备之；其不明见，人惑之。其知见，人饰之；不知见，人匿之。其无欲见，人司（伺）之；其有欲见，人饵之。"如果不动声色，没有任何表示，臣下便无机可乘，君主也就不会受臣子的左右和捉弄，这样就可以知道一切，这叫做"唯无为可以规（窥）之"（《韩非子·外储说右上》）。无为之术还要求君主不可全依靠个人的知觉办事，因个人的知觉总带有极大的局限性和片面性。自以为听觉很灵敏，但"十里之间，而耳不能闻"；自以为眼睛明亮，但"帷墙之外，而目不能见"；自以为心能明察一切，但"三亩之宫，而心不能知"。更何况偌大的天下，辽阔的地域，怎么能靠个人的耳、目、心去认识，去掌握呢？如果凭借自己的耳、目、心去处理天下芸芸众事，那就不可避免地要出现漏洞，出现片面性。由此得出结论，治理国家不要依赖自己的知觉，而要设法把握事物的必然性和全局，而且只有抛弃个人感情上的好恶，才能明察事物，办事公道，才是真正的聪明。故曰："去听无以闻则聪，去视无以见则明，去智无以知则公。去三者不

任（用）则治，三者任则乱。以此言耳目心智之不足恃也。”又说：“至智弃智，至仁忘仁，至德不德。”（《吕氏春秋·任数》）如果对于矛盾的事物不得不有所选择的话，那么无为之术要求选择有发展或有活动余地的一方。《大体》说：“善为主者，倚于愚，立于不盈，设于不敢，藏于无事。”因为“示人有余者，人夺之；示人不足者，人与之”。无为只是君主工作的一种过程，并不是事情的终结。需要见分晓时，君主要独揽一切，决断一切。所以申不害又说：“独视者谓明，独听者谓聪。能独断者故可以为天下主。”（《韩非子·外储说右上》）由此可以看到，无为以君主的独断为前提，同时又是为独断服务的。如果没有君主独断权力这个前提，无为就一文不值。试想，一个普通人的无为究竟又有什么价值呢？所以无为之术只能是君主专制的一种特殊工作方式。离开君主专制制度，无为之术是不会有什么意义的。

掌握用人之道是申不害术治的另一项内容，《大体》说：“鼓不与于五音，而为五音主。有道者不为五官之事，而为治主。君知其道也，官人知其事也。十言十当，百为百当者，人臣之事，非君人之道也。”又说：“因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。”（《吕氏春秋·任数》）君主要巧于用人，而不要与臣争事，陷入事务主义的圈子；要使群臣围着君主转，君主稳居中心。

申不害的术还有很大一部分属于耍手腕、弄权术、搞诡计阴谋之类的东西。有关韩昭侯的一些行事记载，活龙活现地体现了这些术的具体运用。

例如《韩非子·内储说上》记载这样一个故事：“韩昭侯使骑于县，使者报，昭侯问曰：何见也？对曰：无所见也。昭侯曰：虽然何见？曰：南门之外，有黄犊食苗道左者。昭侯谓使者，毋敢泄吾所问于女。

乃下令曰：当苗时禁牛马入人田中，固有令，而吏不以为事，牛马甚多入人田中，亟举其数上之，不（之）得，将重其罪。于是三乡举而上之。昭侯曰：未尽也。复往审之，乃得南门之外黄犊。吏以昭侯为明察，皆悚惧其所而不敢为非。”韩非把这种术叫做“挟知而问”。韩昭侯的行事未必都是申不害教的，但与申不害有密切关系，当无疑问。

术这种东西是官场尔诈我虞、你争我斗的理论表现，随着战国官僚制的推广而得到迅速的发展。术这种东西在理论上与仁义道德是互相排斥的，它是以利害为中轴来考虑问题的。因此有君驾驭臣属之术，也有臣子欺君弄君之术。

申不害的术是为专制君主着想的。实行术这种东西必须以有权作为前提条件，对控制臣属有巨大作用。由于它不是一种政策，过分玩弄权术有时也会走到自己的反面，反而会助长勾心斗角的发展，使统治集团走向涣散。正如韩非所批评的：“申不害不擅其法，不一其宪令则奸多故。”（《韩非子·定法》）

第五节　《商君书》的耕战和法治思想

一、商鞅与《商君书》

商鞅与商鞅变法　商鞅，生年不可考，卒于公元前338年。卫国人，因是卫公的同族，故称之为公孙鞅或卫鞅。卫鞅初仕于魏，因不得志，挟李悝《法经》赴秦，受到秦孝公的重用。初被任命为左庶长，主持变法。变法取得了明显的成效，后来晋升为大良造。由于功绩卓著，被封于商，由此而号商君，又称商鞅。

变法一开始，就发生了激烈的斗争。以杜挚等为代表的守旧派极力反对变法。他们提出："利不百，不变法；功不十，不易器。""法古无过，循礼无邪。"商鞅批驳了他们复古守旧的谬论，依据进化的历史观，指出："前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？"治国必须从现实情况出发采取对策，不能让古老的传统拖住历史的车轮。商鞅明确指出："治世不一道，便国不必法古。"（《商君书·更法》）秦孝公支持了商鞅的主张，在秦国开展了一场变法运动。

商鞅在公元前359年和公元前350年，先后实行了两次变法，历时二十一年。商鞅变法的主要内容有如下几项：

1．开阡陌封疆，把土地授与农民，实行"授田制"，国家直接征收赋税。

2．废除"世卿世禄"，奖励军功。制定二十等军功爵，不论出身，依军功受爵赏。

3．建立君主集权的行政制度。全境设三十一县，县下设乡、邑，

居民实行什伍编户制。

4．推行重农抑商政策，奖励农业生产，抑制工商业。

5．废除大家族制。男子成年必须另立门户，以增加户赋。

6．彰明法令、禁绝游说。焚毁《诗》《书》，打击儒家。

7．统一秦国的度、量、衡。

这场变法不仅受到宗亲权贵的反对，“宗室贵戚多怨望者”，连一般的百姓也感到不习惯。实践证明，效果是好的，新法“行之十年，秦民大悦”，“乡邑大治”（《史记·商君列传》）。商鞅变法使秦国迅速走向了强盛，改变了过去与诸侯交往中的被动局面，成为“兵革大强，诸侯畏惧”（《战国策·秦策一》）的强国。由于商鞅变法取得了实际成效，秦惠公即位后，虽借故把商鞅车裂，商鞅个人落了个悲剧的结局，但变法成果依然保存了下来。正如韩非所说：“及孝公、商君死，惠王即位，秦法未败也。”（《韩非子·定法》）

商鞅是战国时期，也是中国历史上最著名的改革家之一。

《商君书》　《汉书·艺文志》著录：“《商君》二十九篇。”班固自注为商鞅撰。《商君书》现存只有二十四篇。商鞅是位著名的政治家，同时又是著名的思想家和著作家。《汉书·艺文志》兵权谋家中又载：“《公孙鞅》二十七篇。”《刑法志》也说：“吴有孙武，齐有孙膑，魏有吴起，秦有商鞅，皆禽敌立胜，垂著篇籍。”另，《汉书·艺文志》农家中有“《神农》二十篇”。师古注：“刘向《别录》云，疑李悝及商君所说。”商鞅是法家，在他的政治主张中，耕与战占有特别重要的地位。因此他很可能有兵、农方面的论述，可惜这两部书都亡佚了。

《商君书》在内容上大体首尾一贯，与前所列商鞅变法的内容也基本相符。但细加分析，大部分篇章非出自商鞅的手笔。从现有二十四篇看，大体可分为三类：

第一类，可能出自商鞅之手，如《垦令》《外内》《开塞》《耕战》等篇；第二类论述了商君的言论，如《更法》，从全文看并非商鞅之作；第三类是商鞅后学写作的。写作的时间不一，最晚要属《徕民》篇，文中记述了长平之战。长平之战发生于公元前260年，离商鞅死近80年。因此《商君书》应该说是商鞅及商鞅后学的论文总集。《商君书》在先秦已流传开来，《韩非子·五蠹》称："藏商、管之法者家有之。"又《内储说上》也引述过公孙鞅的话。

《商君书》是研究公元前360年至公元前250年之间秦国法家思想的重要资料。

二、政治思想的理论基础

耕战政策与以法治国，是《商君书》政治思想的两大支柱。政治上追求的目的是"治""富""强""王"。作者们提出的耕战与法治两大政策，不是凭空想出来的，而是通过历史、现状的总和分析，从中引出来的结论。这就涉及到政治思想理论的基础问题，通观《商君书》，有三个最基本的理论值得注意。

历史进化思想　人们探讨现实问题时，总爱回味一下历史，企图从古今关系或古今对比中，找到一把解剖现实的刀子。于是，古今问题便成了诸子讨论的一个热门题目。孔子认为历史的过程是个损益过程，但周代达到了高峰，于是发出"郁郁乎文哉，吾从周"的感叹。他对今投以卑视的目光，似乎只有损而无益，像从高峰掉进了深谷。老子承认在技

术知识上今比古有了无可比拟的进步，不过在他的曲光镜下，这些进步是人类的变态的堕落。墨子认为生产技术今胜于古，而道德今比三代要坏得多。孟子言必称三代，主张一切率由旧章。

我们不认为凡属称颂三代或上古者都是复古之辈，他们各有特定的理论内涵，对此请看有关章节。不过他们有一个共同点，在理论形式上，都认为今不如昔。撇开内容，这个理论形式无疑是落后的、陈旧的，是思维向前发展的一大桎梏。《商君书》的作者们最为重要的贡献之一，就是彻底抛弃了这种陈旧的理论形式，提出了历史进化理论；在中国思想史上第一次用分期的方法分析了历史的过程，并得出了今胜于昔的结论。

关于人类的起源问题，当时有各式各样的说法，《商君书》的作者们把问题看得比较简单。《开塞》说：“天地设而民生之。”人与天地同时来到世界。从科学上看，这个说法什么也没有说明。但有一点值得珍重，人不再是神的后裔或孳生物。自从生人之后，作者们认为人类的发展经历了三个阶段，如果把当时也算进去，便是四个阶段。

生民之始及其以后一个相当时期叫做“上世”。“上世”的特点是“民知其母，而不知其父”（《商君书·开塞》）。这种说法类似今天所说的母系社会。这个时期人们的互相关系是“亲亲而爱私”（《商君书·开塞》）。继“上世”而来的叫“中世”。“中世”是对“上世”的否定，“亲亲废，上贤立矣”。“中世”的特点是“上贤而说仁”。继“中世”的是“下世”。“下世”有了私有、君主、国家、刑法，用今天的说法，人类进入了阶级社会。“下世”的特点是“贵贵而尊官”（《商君书·开塞》）。

应该特别引起注意的是，作者认为历史演进的原因不在社会外部，而是由社会内部的矛盾引起的。“上世”的“亲亲爱私”，便包蕴着矛

盾。“亲亲”引出了“别”，造成了近疏之分；“爱私”引出了“险”（奸险），造成互相忌妒猜疑。再加上人口的增多，更加重了矛盾，“民众，而以别险为务，则民乱”。在一片混乱中，人们都设法战胜对方，拼命争夺私利。在这种情况下，人们正常的欲望要求都无法保证。这就是文中所说的“民务胜而力征。务胜则争，力争则讼。讼而无正，则莫得其性也”。这个时期矛盾的特点是亲族与社会的矛盾。然而人类是不会走进死胡同的，在矛盾斗争中，产生了解决的办法，出现了“贤者”。贤者树立了公正的准则，即“立中正”，并用“中正”抑裁人们的自私行为。贤者的改造取得了成效，人们抛弃了爱私而“说仁”，社会得到了安定。但是问题没有到此终结，“贤者”又出了毛病。那些“贤者”“仁者”之间互相争高，一个个骄能逞才，“爱利为务”，“相出为道”。结果，道高一尺，魔高一丈，无休无止，又出现混乱。人类有着自我拯救的搏斗本领，又从纷乱中理出了头绪。时代的要求造就了新“圣人”。“圣人”把定制作为己任。首先“作为（划定）土地、货财、男女之分”。为了保证“分”，于是“立禁”，设立制度。有制度必须有人负责执行，于是“立官”。有官而无一统，仍将陷于乱，于是又“立君”。由于君与官具有指挥权，所以社会风气为之一变，“贵贵而尊官”（以上引文均见《商君书·开塞》）。在作者看来，历史世相更替，是由个人与社会、财产的分配、权力斗争等矛盾引起的。《商君书》作者这种分析与科学的历史观还有遥远的距离。然而我们应该承认，在这种认识中包含着科学历史观的萌芽，是人类走向科学历史漫长道路的起点。这里应该着重说明一点，尽管作者认为贤者、圣人是一个时代的开创者，但贤者、圣人又是社会矛盾发展到一定阶段才出现的，是应运而生的。

《画策》篇对历史的进展还有另一种分析方法，以人物为代表把历史分为三世。最早时期称之为“昊英之世”。这个时代人类生活的特点是，“伐木杀兽，人民少而木兽多”。类似今天所说的渔猎时代，人类靠

索取自然物生存。继昊英之后，进入了“神农之世”。神农之世，类似今天所说的农耕时代，“男耕而食，妇织而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王”。这个时期人类已不单纯依赖自然，而是走向了生产创造之路。继神农之后的是“黄帝之世”。作者说，神农死后，人们开始互相争夺，“以强胜弱，以众胜寡”。黄帝适应时代的需要而起。为了治乱，制定了“君臣上下之义，父子兄弟之礼，夫妇妃匹之合；内行刀锯，外用甲兵”。历史进入了我们所说的阶级社会。《画策》作者最为可贵的一点认识，是用经济特点与国家权力的产生作为划分时代的标志。

《更法》篇还记述了商鞅对历史进展的看法：“伏羲、神农教而不诛。黄帝、尧、舜诛而不怒。及至文武，各当时而立法，因事而制礼。”

《商君书》的历史进化观像一把锐利的宝剑，斩断了一切迂腐守旧、死抱住历史僵尸不放的陈辞滥调，为政治上的变法改制提供了最有力的依据。由这种历史观直接引出了变法的结论，《六法》说：“先王当时而立法，度务而制事。法宜其时则治，事适其务故有功。”《更法》说：“三代不同礼而王，五霸不同法而霸。”当今面临的任务就是“更法”“更礼”。“反古者未必可非，循礼者未足多（肯定）也。”如果说，这句话多少嫌委婉些，那么《开塞》则喊出了时代的最强音：“不法古，不循今。”改革必须向现实开刀！

人性好利说　慎到持人性好利说。《商君书》的作者继承了这一思想。但有一点稍稍不同。《商君书》把人性看成是一个历史的发展过程。“上世”人们“爱私”，“中世”之人则“说仁”。经过一个马鞍形，从“下世”开始，一直到作者生活的时代，人的本性变为好利。《算地》说：“民之性，饥而求食，劳而求佚，苦则索乐，辱则求荣，此民之情也。”作者企图从人的生理和生存需求探求人的本性。这种认识应该说

包含了唯物主义认识的因素。但仅依据这一点来说明人性的全部内容，显然是不够的。《商君书》作者的失误正是把这一点当作了揭示人性的主要依据。文中又说："民之生（性），度而取长，称而取重，权而索利。""民生则计利，死则虑名。"人们的一切社会活动都是为了追逐名利。"名利之所凑，则民道之。"哪里有名利，人们就往哪里奔跑。《赏刑》篇说得更干脆、简明："民之欲富贵也，共阖（借为盖）棺而后止。"只有进到棺材之时，才会停止对名利的追求。

《商君书》的作者们还具体分析了人们追求名利的具体内容。泛而言之是爵禄，具体而论便是土地与住宅。《徕民》说："意民之情，其所欲者田宅也。"这种说法是十分中肯的，切中了时代的脉搏，战国时代正是原来的土地"公"有向土地私有迈进的时代。当时的土地最高所有权仍掌握在君主手里。《商君书》的作者们劝君主以田宅作为争取民众和利用民众的资本。尽管事情是矛盾的，但依照这条道路走，双方都得到了一定程度的满足：民获得了一定数量的田宅，君从民那里获取了赋税、徭役与兵源。相反而相成，形成一股合力。这股合力极大地推动了当时社会经济、政治的发展。

《商君书》的作者们教导君主们要懂得政治诀窍，这个诀窍就是利导。

力的原则　社会政治关系在很大程度上是力量的对比决定的。孔老夫子罕言"力"，说明"力"已经向他袭来，只不过他采取了鸵鸟政策。墨子明确地提出了"力"这个概念，并论述了它在政治中的作用。《商君书》是"力"的讴歌者。作者们指出，当今这个时代是争"力"与"力"的较量为其特征的时代。《慎法》篇说，一个国家有成千上万辆的兵车，这样的国家即使像夏桀那样的君主，也不会向敌人屈服，不会说半句软话。反之，一个国家进不能攻，退不能守，即使有尧舜那样的贤圣君

主，也不能不屈服于强国。“自此观之，国之所以重，主之所以尊者，力也。”作者进而指出，力量是提高国家和君主地位的最根本的凭借。力量不是从天上掉下来的，《商君书》作者明确认识到，力量藏于民。《靳令》说：“圣君之治人也，必得其心，故能用力。”《错法》也讲到，君主用赏罚的目的就在于换取民力。

《靳令》篇还提出了这样一个问题：力量和仁义是一种什么关系？按照儒家的说法，力量来源于道德仁义，特别是孟子讲得最多。《靳令》篇作了相反的回答：“力生强，强生威，威生德，德生于力。”一反孟子之论，强、威、德都是力量的产物。圣君只有明白了这一点，才“能述仁义于天下”。力量是打先锋的，力量到了才能谈施仁义。

进化、利益、力量三者构成《商君书》的政治理论基础。由进化观得出的基本结论是改革，不改革就没有出路。改革必须切中时代的脉搏，抓住人民的意愿，这就是利益。作者并不是为人民谋利益，而是以利益为诱饵，从人民中钓出巨大的力量。君主掌握这种力量，一方面用来攻打敌人、争王、图霸，另一方面又要施于人民，使人民慑服，接受统治。进化、利益、力量三者是有机连在一起的，历史进化到当今，而当今是争力与争利的时代。政策要与时代的特点相适应。

三、耕战思想

《商君书》的作者们认为，力量决定着政治关系，力量来自于耕战。《农战》说：“国待农战而安，主待农战而尊。”他们批评当时的一些君主，整日冥冥幻想壮大自己的力量，却找不到力量在哪里，太糊涂了。作者提醒君主：力量就在农战！他们劝告君主，要采取一切办法，把民引到农战轨道上来。办法的中枢是一个“利”字。正如《慎法》所说：“民之欲利者，非耕不得；避害者，非战不免。”

使民务农之道　《商君书》的作者们提倡农，并不把农吹得多么美好，相反，明确地指出农耕是一项苦事。《慎法》说："民之所苦者无（作'唯'讲）耕"，《外内》说："民之内事，莫苦于农。"苦与人的好利本性显然是矛盾的。作者认为要正视这种矛盾，而且要从"苦"着眼想办法，使民不得不耕，或变被动为主动。

一种办法叫"劫以刑"（《商君书·慎法》）。农不是很苦吗？如果因不务农受到的刑罚比务农还要苦，相形之下，务农反倒是件乐事了。《商君书》作者们是一批正题反做的高手，下面我们还会看到这种绝招在其他方面的运用。

另一种办法叫"驱以赏"（《商君书·慎法》）。把"赏"作为驱使民务农的一条鞭子，这又是一种特殊的思维方式。《农战》中提出，对于力耕者要赏以"官爵"。《去强》中提出"粟爵粟任"，即用粮食换官爵。《靳令》也提出："民有余粮，使民以粟出（作'进'讲）官爵。官爵必以其力，则农不怠。"作者认为用粟买官爵可以收一箭双雕之利，国家既可以获得大量粮食，又可以防止民因富而佚。卖官爵的生意，对国家来说是一种无本万利的买卖，同时又加强和扩大了统治阶层。不过对底层的劳动者来说，则是增添了恶狼。《管子》以及韩非子对卖官鬻爵颇有异议，认为这是亡国之道。

第三种办法是利用价格和税收鼓励农耕。作者们认为粮价便宜，货币就贵，这对商人与手工业者有利。《外内》说："食贱则农贫，钱重则商富。"究其实，这种说法并不科学，粮食便宜并不是因为货币贵造成的。货币本身不决定商品之间的价值比例关系。作者只看到市场上的表面现象，便把罪恶推到货币身上，实在是错怪了货币。抛开其他因素，相比之下，如果粮食比手工业产品便宜，那完全是由于手工业生产不发达造成的。作者不了解这个道理，反而提出向工商开刀，主张采取

抑末政策：一方面限制人们从事工商业活动；另一方面向工商业多征税："不农之征必多，市利之租必重。"（《商君书·外内》）作者们认为采取这种办法，粮价就可以提高，农民就会安心农耕。其实，这种办法对打击工商业起作用，对提高粮价无济于事。相反，手工业产品的价格反而会上涨。所以抑末无补于农。至于作者提出减轻农业税收，无疑是一项鼓励农耕的有效办法。

第四种办法是加强行政管理。《垦令》中提出了二十条重农措施，其中有些条可归入上边三项内容之中。另外还有一些特殊的行政手段。例如，实行愚民政策，民愚则安农；取消技艺人员，也不准农民观看技艺；取消旅店，既限制了社会交往和人员流动，又迫使开旅店的人去从事生产；不准自由迁徙，不务农则无生路。凡此等等，不一一列举。

以上四个方面是互相关联的，构成了重农抑末政策的整体。《商君书》所以特别重农，还有一个重要的理论根据，作者们把粮食看成财富的主要标志。《去强》说："国好生粟于境内，则金粟两生，仓府两实，国强。"从当时的情况看，农业是经济的主体，有了粮食就能生存，因此把粮食视为主要财富有其合理性。但这种看法是片面的，完全抹杀了手工业产品的价值。作者们重农还有政治上的考虑，认为农民好统治，工商业者难统治，为此也需抑末。

使民勇战之道　农耕是苦事，比农耕更苦的是战争。作者们非常清楚地认识到，人民更厌恶打仗。《慎法》说：民之所"危者无（作'唯'讲）战"。《外内》说："民之外事，莫难于战。"然而政治的妙用便在于使民不得不勇战。其办法如同使民务农一样，一方面鼓励人们去打仗，使人们从打仗中获取利益。《境内》篇详细记述了二十等军爵，每升一级都能获得相应的权益；另一方面，你不是怕流血、怕死吗？那么就要造成一种环境，让你感到比流血、比死更为难受，相比之

下，还不如去流血打仗。这种办法便是重罚和株连。《外内》说：“欲战其民者，必以重法。赏则必多，威则必严。”赏之重、严之酷要达到这种境地：“民见战赏之多则忘死，见不战之辱则苦生。赏使之忘死，而威使之苦生。”重赏之下，必有勇夫；严刑之下，变怯为勇，殊途而同归。

为了加强军备，作者提出要通过赏罚与宣传，造成全国皆兵和闻战则喜的局面。《兵守》篇提出了全民皆兵的主张。分别把壮男、壮女、老弱编成三个军，使之各有职守，严守岗位。《画策》提出全国所有的人都要服兵役，“能壹民于战者，民勇；不能壹民于战者，民不勇。圣王之见王之致于兵也，故举国而责之于兵。”平时的宣传都要以战争为主题，“起居、饮食所歌谣者，战也”（《商君书·赏刑》）。《画策》提出，要制造这样一种气氛：“民之见战也，如饿狼之见肉也。”出征时，父送子、兄送弟、妻送夫，都应说这样的话：“不得，无返！”捕不到敌人，你不要回来！有了这样的战士，如“百石之弩射飘叶”，无往而不胜。

《商君书》还提出了以战养战的主张，《赏刑》说：“善因天下之货，以赏天下之人。故曰：明赏不费。”

战国时代是一个争战的时代，胜败高下只能由战争决断。作者们深切地认识到了这一点。读他们的言论不免使人生畏，然而在当时却是最现实的！

《商君书》耕战并提，从表面看，农民与战士并没有什么联系。可是《商君书》的作者们却发现了两者内在联系的奥秘：农民是战士最好的预备兵，农业是培养战士的学校。《商君书》指出农民有三个特点：“朴”“穷”“怯”。这三个特点正是培养战士的起点。

当时的农业是一种自然经济，一家一户为一个生产单位。农民使用的是手工工具，力源一部分来自畜力，更主要的来自人本身。在这种生产条件下，不需要什么知识文化，有耳濡目染的经验便可以维持。这种环境养成了农民“朴”的性格和气质。朴不仅指纯朴，更主要指愚昧无知。分散的、愚昧无知的人最容易役使和受人指挥。《农战》对此说得很清楚：“归心于农，则民朴而可正也，纷纷（当为‘纯纯’之误）则易使，信可以守战也。”《算地》中说：“属于民则朴，朴则畏令。”

农民的气质特点是“朴”，物质生活是“穷”。穷则易利诱。《算地》说：“夫民之情，朴则生劳而易力；穷则生知而权利。易力则视死而乐用，权利则畏罚而易苦；易苦则地利尽，乐用则兵力尽。”

农民既“朴”又“穷”，所以相应也就怯懦，胆小怕事。“怯”则害怕刑罚，刑治很易奏效。

照说“朴”“穷”“怯”，与战士应具有的品质并不相符。《商君书》看到了事物相反而相成，利用这些弱点，反而可以造就不怕死的战士。工商业者就做不到这一点，这些人追逐利益而避农，“避农则民轻其居。轻其居则必不为上守战也”（《商君书·农战》）。

《商君书》还提出农与战要交替使用。用作者的话，就是要使“生力”与“杀力”互相转化。农叫“生力”，战争叫“杀力”。作者认为生产多则富，富则淫，淫则生非。《说民》讲：“力多而不用则志穷，志穷则有私，有私则有弱。故能生力不能杀力，曰自攻之国，必削。”《壹言》说：“力多而不攻则有奸虱。”奸虱指安逸、礼乐等，这些又称为“毒”。《靳令》说：“国富而不战，偷生于内，有六虱，必弱。”为避免自我遗患，生力之后一定要向外扩张，这叫“输毒”。《去强》说：“毒输于敌，国无礼乐虱官，必强。”

《商君书》的作者主张农战互相转化，农为战作准备，战又促农，使农与战成为国家这辆马车的两轮。

战国时代是一个争高下的时代，为了争王争霸打红了眼。如何看待战争，是诸子争论的一个中心议题。有的主张寝兵，如宋钘、尹文；有的主张义兵，即把战争作为一定政策的继续（关于义兵的内容，各家又不一致，这里不一一列举）；有的主张以德服人，如孟子；有的诅咒一切战争，如庄子。《商君书》的作者们直截了当地宣布：战争是解决问题的唯一办法，王冠只有用战争取得，要战又必须以农作为经济和人力的保证。尽管在具体的论述中，有些地方使人有血淋淋之感，手段也极为残忍。但从那个时代看，应该说，抓住农、战，确实握住了链条的中心环节。《商君书》与其他诸子相比，远不如他们娓娓动听，但是从历史进程看，大而无当的娓娓动听之论，远不如著明切实的政策有利于事。

四、法治、利出一孔和弱民论

韩非子批评商鞅言法而不知术，从《商君书》看，情况是这样的。书中没有使用过“术”这个概念，但这并不是说毫无“术”这种思想，个别篇所讲的“数”与“术”相接近。《禁使》篇讲到君主驾驭群臣必须有“数”，要使各种官职互相制约、钳制，使臣不敢为私，应该说属于“术”的内容。《商君书》论“势”的地方也很少。不过论及的地方，把问题点得很透彻。《修权》说：“权者，君之所独制也。”“权制断于君则威。”《禁使》说：“凡知道者，势、数也。故先王不恃其强而恃其势；不恃其信而恃其数。今夫飞蓬遇飘风而行千里，乘风之势也。探渊者知千仞之深，悬绳之数也。”不过从全书看，的确略势、术而详于论法。因此可以说《商君书》一方面继承了慎到与《管子》的有关理论，

同时又有自己的特点。《商君书》法治理论的主要点是定分尚公，保证利出一孔，胜民弱民和轻罪重罚四项内容。

明分尚公　定分尚公是《商君书》法治理论的主旨，这一点与慎到、《管子》中的法家派基本相同。《定分》篇引用了慎到百人追野兔的例子来论述“明分”的重要。文中说：“名分未定，尧、舜、禹、汤且皆如鹜（乱跑）焉而逐之；名分已定，贫盗不取。”又说：“名分定，则大诈贞信，民皆愿悫（诚实）。”作者把明分视为治国的不二法门：“名分定，势（必然）治之道也；名分不定，势乱之道也。”

定分而后有标准。有标准，公私分明。《修权》说：“故立法明分，而不以私害法，则治。”《商君书》中的“公”“私”有不同的含义。最普遍的一个含义是法律观念。凡法规定的都属于“公”的范畴。与法相背的行为则属于“私”。私应该服从公。从法的观点看，对君主也有公私之分。《修权》说，历史上的圣君，公私“分明”，公高于私。“尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也。”这一说法显然因袭了慎到“立天子以为天下，非立天下以为天子”的思想。作者接着指出，当今的君主与圣君恰恰相反，多是图私背公之辈。“今乱世之君臣，区区然皆擅一国之利，而管（掌握）一官之重，以便其私，此国之所以危也。故公私之交，存亡之本也。”由于公私关系事涉存亡，作者们提出，君主应该把法和公置于首位，《去强》说：“以治法者强，以治政者削。”陶鸿庆认为“治法”“治政”，应作“法治”“政治”。“政治”即当时儒家所说的“人治”和慎到所反对的“身治”。“法治”与“政治”是两种不同的治国之道。实行法治，君主也应依法行事。“政治”则不然，“政治”所强调的是个人的品质与修养。由于人品有极大的随意性，无一定之规，所以属于“私”。以私治国则“国削”。在当时，法治未必都合理，人治也未必尽非，不过相形之下，人治造成的恶果更多些。所以《慎法》提

出“有明主忠臣产于今世，而能领其国者，不可以须臾忘于法”。又说：“爱人者不阿，憎人者不害，爱恶各以其正，治之至也。臣故曰：法任而国治矣。”

公私问题又是国家与个人的关系问题。《商君书》强调国家至上。对于君主则是“为天下”还是“私天下”的问题。君主应该为天下，不能私天下。然而在当时，正像作者所指出的，君臣掌权都是为了私。为了改变这种状况，他们大声疾呼“尚公”，“尚公”！“尚公”提出的根本问题是要求把统治阶级的整体利益放在首位。应该说，这是巩固统治阶级地位的最有效的办法。不过在实际上是难以实现的，因为君主专制的政治制度本身决定了权高于法。

依据尚公精神，作者提出，法不同于势，势由君主独据，而法由君臣“共操”（《商君书·修权》）。为此，法要“明”，要公之于众，使“天下之吏民无不知法者”（《商君书·定分》）。由于人人知法，“吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也”。不管是谁，虽有聪明口辩，“不能开一言以枉法；虽有千金，不能以用一铢”（《商君书·定分》），行贿败法。官吏的首要条件是熟悉法律。如果不通法令或忘掉了，便被视为渎职。《定分》提出，官吏忘了哪一条，就用哪一条治罪。百姓问法，官吏必须如实相告，如果官吏不告诉或说错了，百姓因此而犯法，那么官吏也必须同罪。

由于人人都知道法，遇事应该做到“里断”“日断”“家断”和“心断”。所谓“里断”，即是说案子不出乡里即可断明。所谓“日断”，指的是断案不过日。“家断”，指不必告官，在家里就可以把问题弄清。“心断”，指每个人都知道何谓犯法，自觉约束自己。《去强》说：“十里断者国弱，五里断者国强。”《说民》说：“日治者王。”又说：“治则家断，乱

则君断，治国者贵下断。”《画策》说，每个人“不能独为非，而莫与人为非”。总之，有法之普及而后有法治。

“刑无等级”是“尚公”在执法上的应用。《赏刑》说：“壹刑者，刑无等级。自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。”“壹刑”还表现在不以功折罪。“有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。忠臣孝子有过，必以其数断。”这种说法是很有道理的。功与罪是两种不同性质的东西，难于对折。以功抵罪，法将不成其为法。

《赏刑》特别指出，执法犯法，应加重惩办，“守法守职之吏有不行王法者，罪死不赦，刑及三族”。

作者们认为，君主的“德行”“知”“勇力”不一定比一般人强，照样可以治国；臣民之中，有些人虽有“圣知”“勇力”，却不敢与君争强，其原因就在于有法。法是治国之本，君主的凭借。

《商君书》中“公”“私”还有另一种含义。“公”指国家和君主，“私”指贵族大家。在这种关系中，作者主张“开公利”“塞私门”（《商君书·壹言》）。所谓“开公利”，就是私家必须服从国家利益，只有为国效力才可有个人的富贵。“富贵之门必出于兵”（《商君书·赏刑》），“官爵必以其力”（《商君书·靳令》）。所谓“塞私门”主要指禁绝贵族大家的法外权，无功不得受禄。这就是《赏刑》所说的“所谓壹赏者，利禄官爵抟（专）出于兵，无有异施也”。《壹言》也说：“私劳不显于国，私门不请于君。”这与商鞅变法规定的“宗室非有军功论，不得为属籍”，“为私斗者各以轻重被刑大小”，是一致的。

《商君书》尚公抑私的主张，一方面旨在把所有的人都变成法中

人，裁抑贵族大家的法外特权；另一方面又是为了解决“政出多门”，打击和削弱贵族大家的势力。这在当时历史变革中都是很有意义的。从理论上看，尚公抑私强调国家至上，但在实际上由于君主居于国家之巅，所以最后的结果是加强了君主专制。

利出一孔　法与耕战政策是一种相辅相成关系，《商君书》强调法应是保证耕战政策实现的手段。为了保证耕战，作者提出了“利出一孔”的主张。所谓利出一孔，就是用立法的办法，只留出一条利途，把其他的利途统统堵死。这条利途就是耕战。利出一孔还是利出多孔，关系国家兴亡盛衰。《靳令》说：“利出一空（孔）者，其国无敌。利出二空者，〔其〕国半利。利出十空者，其国不守。”《弱民》说：“利出一孔，则国多物。利出十孔，则国少物。守一者治，守十者乱。”

为了确保耕战，必须打击一切不利于耕战的人、事与思想。作者把“豪杰”“商贾”“游士”“食客”“余子”“技艺者”等列入非农战之人，主张采取政治与经济手段加以限制或制裁。在作者看来，问题不仅在于有那么一些人不事农战，而在于他们对农战之民起着瓦解作用。《农战》说：“农战之民千人，而有诗、书、辩慧者一人焉，千人者皆怠于农战矣。农战之民百人，而有技艺者一人焉，百人者皆怠于农战矣。”如果情况真的如此，说明社会多么需要知识分子与手工业者！可是作者却把他们列入另册，视为打击对象。除打击非耕战之人外，还要取缔一切不利于农战的思想，其中儒家被视为主要攻击目标。作者们提出要禁绝有关礼、乐、诗、书、修、善、孝、悌、诚、信、贞、廉、仁、义、非兵、羞战、辩慧等主张与宣传。由于各篇的作者不同，把上述这些思想与行为分别概括为“六虱”“八害”“十害”“十二害”等。作者指出这些思想不禁，农战思想就不能在人们思想中扎根，农战政策就难以推行。

提倡耕战符合时代的需要，利出一孔却使事情走向了极端。适应需

要而又把事情推向极端是《商君书》特点之一。

弱民说与轻罪重罚　《商君书》的作者认识到民厌恶耕战，而法又要驱使人民耕战。因此，法与民是一种对立关系。如何解决这种矛盾呢？只有一条路，就是人民必须服从法，法一经颁布，都必须遵从，不得违反，这叫做“法胜民”。“法胜民”是《商君书》法治理论的又一个重要内容和原则。《说民》说：“民胜法，国乱。法胜民，兵强。”民在法的面前应如老鼠见猫一样，战栗不已。《去强》篇与《弱民》篇集中论述了去民之强，使民变弱的重要性，认为是治国之本。《弱民》说：“民弱国强；国强民弱（此句当作‘民强国弱’）。故有道之国，务在弱民。”如何使民变弱，《商君书》的作者提出了种种办法。

其一，“政作民之所恶，民弱。”（《商君书·弱民》）政令实行人民所厌恶的东西，人民就弱。人民不是怕苦、怕死吗，政令就要用苦与死时时威胁他们，使他们处处如临深渊，人民自然就怯弱而服法了。

其二，奖励告奸，使人们互相监视，造成人人自危的局面。作者断然反对倡导行善。行善，近则亲其亲，与人便会包庇人。作者提出了“合”与“别”两个概念。“合”为兼顾他人，“别”为只顾自己。“合”也就是“善”，“别”则为“奸”。所谓“奸”，“别而规者”之谓也。陶鸿庆云，“规”读为“闚”。“闚”与“窥”同，即监视之意。所以只顾自己而监视他人叫做“奸”。作者说：“用善则民亲其亲，任奸则民亲其制。”“任奸则罪诛。”（《商君书·说民》）挑动人们互相斗，统治者坐收其利。

其三，根据民的不同情况，有针对性地实行赏刑。《说民》说：“民勇，则赏之以其所欲。民怯，则杀之以其所恶。故怯民使之以刑则勇，勇民使之以赏则死。怯民勇，勇民死，国无敌者必王。”你勇敢吗，就要用赏的办法使你更勇敢，直至勇而死；你不是怯懦害怕吗，

你害怕什么就用什么治你，迫使你变得勇敢起来。

其四，设法使民在贫富之间不停地转化。《说民》说：“治国之举，贵令贫者富，富者贫。贫者富，富者贫，国强。”民疾恶贫苦，政府要通过耕战之路，使之变富。可是人富了又易生淫乱，那就要设法使他们再变穷，如用粟捐官爵、用刑治罪等。法的妙用之一就是要使民在贫富之间循环转化，君主坐收转换之利。民在贫富转换之中变得更弱，而君主则变得更加强大。

其五，使人民变得愚昧无知。《弱民》篇认为民愚朴，是民弱君强的基本因素。《算地》篇提出：“圣人之治也，多禁以止能，任力以穷诈。”

《管子》也提出过胜民主张，但没有充分展开。《商君书》从政令、经济、文化、人们的相互关系诸方面提出了弱民的具体措施。弱民之道最清楚不过地表明，法治不是用法保障人民的权利，而是要人们都变成法的奴仆。法又牢牢地把握在君主手中。

法家诸派对刑罚原则看法颇不一致。慎到主张罚当其罪。《管子》言法诸篇，有的主张严刑，有的主张用刑要和平，有的主张轻刑。《商君书》是主张轻罪重罚最力的一派。从全文看，作者既讲赏，又讲罚，不过重点在罚。从理论上考察，以罚为主基于人性好利说。人性好利决定了人们不可能孜孜求善，而是沿着另一种哲学行事——“今之民巧以伪”（《商君书·开塞》）。如果对巧诈虚伪实行德义，只能是为虎添翼。治巧诈虚伪最有效的方式是刑罚。所以法的重点只能是“求过不求善”（《商君书·靳令》，又见《开塞》）。赏也不是绝对不要，但只能作为罚的补充。《算地》说：“夫刑者所以禁邪也，而赏者所以助禁也。”赏固然要施于立功，更要用来鼓励告奸。这就是《开塞》所说：“赏施于告奸。”

由于赏是罚的补充，所以在数量上，罚要多于赏，比数为“赏一而罚九”。《去强》说：“王者刑九赏一；强国刑七赏三；削国刑五赏五。”《开塞》说：“治国刑多而赏少，故王者刑九而赏一，削国赏九而刑一。”

与刑九赏一相伴行的是轻罪重罚理论。作者的逻辑是，轻罪重罚使人不敢犯轻罪，自然更不敢犯重罪。《说民》说：“故行刑重其轻者，轻者不生，则重者无从至矣，此谓治之于其治也。”《画策》篇认为国家有了法之后所以还有犯法者，是由于“轻刑”造成的。“轻刑”等于无法。

轻罪重刑，还不足以止禁，作者又提出要刑于将过。只要有犯罪的征兆就要刑罚。《开塞》说：“刑加于罪所终，则奸不去。施赏于民所义，则过不止。刑不能去奸，而赏不能止过者，必乱。故王者刑用于将过，则大邪不生；赏施于告奸，则细过不失。”没有构成犯罪，只要有犯罪的苗头，便要用刑，实在是太苛刻了。到了这一步，法已变成了滥刑。什么叫“将过”是不可能有规定性的，完全由掌权者随心而定了。

轻罪重罚的种种主张明明是向人民横施淫威，作者却振振有词地说，这是“爱民”。所谓“爱民”，也有它的逻辑。轻罪重罚，人民都不敢犯罪；都不敢犯罪，自然也无需再用刑，这叫做“以刑去刑，刑去事成”（《商君书·靳令》）。《画策》也说：“以战去战，虽战可也；以杀去杀，虽杀可也；以刑去刑，虽重刑可也。”又说：“不刑而民善，刑重也。刑重者，民不敢犯，故无刑也，而民莫敢为非，是一国皆善也。”有人说《商君书》的作者颇通政治辩证法，“以刑去刑”，相反而相成。这种评价只可叫做糟蹋辩证法，为屠杀主义作辩护。在当时，人民触犯刑律的原因是多种多样的。战国时期的新法律固然有历史进步的因素，甚至可以说在某些方面也有利于人民，但是从基本关系上看，人

民同法是对立关系。如果真能做到以刑去刑，那只有如下两种情况：一是人民被杀光了，自然无人再犯法；二是人民都慑服了，然而这是不可能的。以刑去刑式的爱民，是要人民变成任人宰割的绵羊而后爱之。绵羊式的人民的确是够“可爱”的，既可以剪毛，又可以挤奶，还可食肉。多么残忍的“爱”啊！我们的结论是，以刑去刑论是野蛮的屠杀主义。

五、结语

从秦国的历史看，《商君书》的政治思想，大体上付诸实践。在先秦诸子中，几乎是仅有的幸运儿。其实它的幸运，正在它的应运。作者们沿着现实主义的思维方法认识世界，并针对现实中的问题，相应地提出改造世界的方案。

从变中求得生路，是《商君书》最为珍贵的思想。作者不迷恋过去，也不满意现实，正如《开塞》中所说：“法古则后于时，修今则塞于势。”只有对现状进行改革才有未来。

把主客观有机地统一起来，是《商君书》思想的又一珍品。作者们强调，对客观形势和发展趋势要有深切的了解，这就是《画策》中说的：“圣人知必然之理、必为之时势，故为必治之政，战必勇之民，行必听之令。是以兵出而无敌，令行而天下服从。”作者提出要把客观之“必”与主观之“必”紧密结合起来，从客观之“必”中引出主观之“必”；主观之“必”又要以客观之“必”为基础，客观之“必”与主观之“必”契合才能有效。

作者们考察事物的基本方法是矛盾观。他们虽然缺乏明确的哲学概括，但在具体分析中处处以揭露事物的矛盾作为立论的出发点。《商君书》的历史观，就是从社会内在的矛盾运动中揭示了历史的进化，又从

利害的冲突中揭示了人们的互相关系。他们在一切方面都要找到对立关系。比如民的本性与耕是对立的，与战是对立的，与法也是对立的。农与工商对立，粮食与货币也是对立的。如此等等，比比皆是。

只要他们看到了事物的对立，总要指出双方的对抗性。不是“东风压倒西风，就是西风压倒东风”，这是他们对矛盾的基本态度。比如在民与法、民与政的矛盾中，只有两种可能，或者“民胜其政”，或者“政胜其民”；或者“民胜法”，或者“法胜民”（《商君书·说民》）。又如在讲到工商与农的矛盾时，他们认为“有技艺者一人，百人者皆怠于农战矣”。关于矛盾双方一方压倒另一方的观念，无疑是一种极为深刻的见解。但只强调这一点，无疑又是一种片面性。因为矛盾双方还有平衡和互相补充而相成的情况。他们为了强调一方压倒另一方，还常常用人为的方式扩大这种对立，如把工商与农看得火水不相容，就是最明显的一例。

作者们对于矛盾的双方绝不持中庸的态度，只要论及事物的对立，便毫不犹豫地站在矛盾的一边，能吃掉一方的就坚决吃掉，使双方归之于一。比如主张取消工商，使民一于农，这叫“民壹务”（《商君书·壹言》）。如果吃不掉另一方，就要彻底压倒它，使之成为附庸。如在法、政与民的矛盾中，主张法胜民，政胜民，使民成为法与政的依属物。

作者们还极力主张人为地制造矛盾。例如，抛开具体内容，纯从法律角度看，告奸未必可非。可是作者们却认为贯彻法的重要因素是利用人们的“奸”心。赏也主要用于告奸，要挑动人们互相监视，时时窥测对方，造成人人自危的局面。

作者们观察到，不论客观的矛盾，还是人为的矛盾，都会相激而产生一种力量。统治者的妙术则在于把这些相激而产生的力量统统收集起

来，为己所用。前边讲到的人造的生力与杀力、贫与富不停地转化，把转化中生出的力量收集起来便是最典型的一例。

作者们在论述矛盾斗争时，特别看重“利”的意义与作用。他们认为矛盾的实际内容是围绕“利”字转化，解决矛盾的基本方式是利导，有时还要挑起利欲。赏与刑是因于利才有作用。对这两手的运用，《商君书》与其他的法家不尽相同。他们把赏视为一种特殊的驱使人们走上统治者指示轨道的鞭子；而刑则是要制造一种比你所不满意的现实更加残酷的环境，从而使你感到能有原来的水平就是幸福和幸运。

《商君书》的政治思想在历史上起过进步的作用，在当时最富有革命性质。作者的设计及实践使人们的财产、权力、地位在耕战中发生了迅速的变化，这种变化正是对旧的政治、经济关系的破坏和瓦解。而新的关系便在这种运动中产生了。关于这种变化的具体的历史内容，历史家们已作了论述。一般地说，新关系是在痛苦中产生的，有些方式还相当残酷，但痛苦的新生比陈旧总是一种进步。

《商君书》的内容表明，在当时的历史条件下，进步、改变、狡诈、阴谋、残忍等是融为一体的，人们可以从理论上对它们进行分析，但在实际的历史运动中，它们却是一个有机体，根本无法分开。

第六节　韩非君主绝对专制主义的政治思想

一、韩非与《韩非子》

韩非，韩国人。祖上为韩国贵族，他本人已下降为士。约生于公元前280年，死于公元前233年。

韩非与李斯同为荀卿的学生。从思想体系看，韩非与荀卿是相悖的。荀卿的思想虽有兼蓄的特点，但经过陶冶，已融入儒体。韩非从他老师那里只是获得了某些知识，在思想上走的却是另一条路。当他的老师还在世的时候，他便高举法家的旗帜与老师分道扬镳了。韩非猛烈地抨击了儒家，却无一处提到他的老师，这大约就是对老师的尊敬了。荀卿以儒家为旗帜，集先秦诸子思想之大成；韩非以法家为旗帜，集先秦诸子思想之大成。荀卿培养出了一个自己的反对派，从学术思想史上看应该说是一个极值得称赞的佳话。

韩国在战国七雄中是最弱的一个。韩非不忍心看着故国走向灭亡，急切地探索救弱致强之道。韩非虽着眼于救韩，但他不是一个狭隘的目光短浅的孤立主义者。他从历史的纵横关系中思索盛强衰亡之道，从战国的全局出发为韩国寻求出路。司马迁说韩非的著作是“观往者得失之变”（《史记·韩非列传》）而写成的。这个评价很中肯。韩非希望故国变弱为强，在他看来，求强之术不是星星点点的行政措施所能奏效的。根本的办法在于改变韩国的政治路线。《韩非子·外储说左上》有一句话把问题点得十分清楚：“夫慕仁义而弱乱者，三晋也；不慕而治强者，秦也。”韩为三晋之一。他在《定法》篇中进一步批评了韩国无一定之

法，从而造成政治不统一，无所适从，“晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下”。偌大的国家无一定之法，无疑是衰败的重要原因。韩非认为国之强弱关键在于是否奉法。《有度》说：“奉法者强则国强，奉法者弱则国弱。”又说：“当今之时，能去私曲而就公法者，民安而国治。能去私行行公法者，则兵强而敌弱。”

韩非的目的在于拯救祖国，可是他讲的道理具有普遍性，所以当秦王政看到他的著作之后，禁不住拍案叫绝，以至发出了：“嗟乎，寡人得见此人与之游，死不恨矣！”（《史记·韩非列传》）秦王政用武力把韩非抢到秦国。韩非书生气太浓，念念不忘故国。在李斯、姚贾的挑唆下，冤死于狱中。韩非死在了秦国，他的思想也留在了秦国，在很大程度上被付诸实践。

韩非口吃，不善于说，但很善于写，《汉书·艺文志》云：“《韩子》五十五篇。”现有的《韩非子》也是五十五篇。从内容上看，除个别篇互相有抵牾的地方外，全书的思想是一贯的。有人认为有些篇，如《解老》《喻老》《忠孝》等是他人之作，但证据不足。

韩非政治思想最主要的特征是鼓吹君主专制。

二、韩非政治思想的理论基础

韩非与其他法家一样，他的政治思想是以对现实和历史冷静的分析为依据的，同时又把具体的政治主张系在了宏观的总体认识之下；既承继了他的先辈，又有新的发展或新的说明。下面分别加以介绍和论述。

历史进化说　韩非的历史进化说大体是从《商君书》中承继而来的。韩非也用分期的观点分析了历史的进程。他把人类的历史从远古到

当今分作四个时期，即“上古”“中古”“近古”和“当今”四世。“上古”的特点是人类刚从自然中分化出来，是初创衣、食、住生活方式的时代。人类最初混迹于野兽之中，茹毛饮血，有巢氏教人“构木为巢”，燧人氏教人“钻燧取火，以化腥臊”，从而使人类与动物分离开来，开创了人类的生活方式。“中古”以鲧、禹治水为代表，表明人类进入了改造自然的时代。“近古”指殷周之世。“近古”的特点是一治一乱。“当今”是争统一的时代。

韩非对历史进化的原因作了新的探讨。他认为人口增长的速度超过生产增长的速度，人们为了争夺生活空间引起了社会矛盾与斗争。《五蠹》说，最初人口少，自然财富有余，人们和平相处。由于人口增长的速度太快，打破了事态的平衡。他说：“今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙。”于是造成“人民众而货财寡”，人们之间的矛盾斗争便是为争财与争夺生存空间而引起的。从今天的认识看，韩非的看法无疑离真理还远，如果回到那个时代，应该说是当时有关历史进化原因最深刻的认识之一。这种说法完全排除了超社会的力量，力图从人自身寻求事变的原因，至少有两点值得珍重：其一，他指出了人口增长速度超出了自然财富和生产的增长速度，这一点在当时的历史条件下，是符合实际情况的。在自然经济和人力劳动为主要力源的情况下，人口的增长率一般地说是高于生产增长速度的；其二，人们争取生存空间的矛盾会转化为社会矛盾。在人口增长率高于劳动生产率增长的情况下，人们不可避免地要把扩大生活空间作为维持生存的条件。这在原始社会是明显的事实；在阶级社会，只不过在这个矛盾之上又复加上了阶级的关系。一些学人不承认韩非人口论中的合理因素，不只是苛求古人，还失之于未加冷静的分析。

在韩非的历史观中，还有一点应特别值得珍重。他认为随着生产的

发展，人口的增加，不仅人类与自然的关系在变化，人与人之间的关系和人们的观念也在变化。他说："上古兢于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。"（《韩非子·五蠹》）韩非断然反对人伦道德退化的理论，而是一个时代有一个时代的道德标准。上古兢于"道德"，并不是人人都好，而是因为当时物多人少；今天人们互相争夺，不是人的退化，而是财少人多造成的。韩非这种理论本身虽然远没有触及问题的本质，但他的思路令人赞叹，他是沿着物质生活条件决定着人们道德精神面貌这一条路来观察问题的。儒、墨两家总是歌颂古代人品高尚，"辞让"而不为己；当今之人处处为己而不"辞让"。在韩非看来，这都是时代的产物。古人辞让出于必然，今之争夺同样出于必然。古代物质文明落后，天子必须得带头干，没有油水可捞，所以有"辞让"之举；今天做个县官，子孙受福无穷。所以"轻辞古之天子，难去今之县令"（《韩非子·五蠹》）。辞让与争夺原因是一个，何必厚彼薄此！

时代在变，政治应随时代而变。历史上的伟大创举只是在它那个时代才具有意义。把它原封不动地拿到后世，绝不是对历史的尊重，只能说是一种愚蠢。如果历史进入"中古"，还有人提倡"构木为巢"，必然为鲧、禹所笑；同样，现在赞扬尧、舜、汤、武，守成不变，必定为新圣所笑。韩非的结论是："是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。""事因于世，而备适于事。"（《韩非子·五蠹》）这些思想在韩非之前的法家论著中虽然已有论述。但韩非也绝不是多余的，仍然起着发聋振聩的作用。

韩非认为，一切祖述尧舜，倡导文武之说的，都不过是"守株待兔"式的愚蠢的经验主义者。历史上有作为、有创造的人物，固然应受到一定的尊重。但他断然反对把任何历史人物当作现实的旗帜举起来招摇于世。当今的旗帜只能掌握在当今的"新圣"手中。

韩非的历史进化思想为改革、创造、破除传统的束缚提供了强有力的思想支柱。

人性好利论　韩非没有明确地使用过人性这个概念，但他的文中到处充塞了有关人的本性的论述，并构成了他的政治理论的基础。许多研究家认为韩非继承了荀卿的性恶说。细加考察，这种说法是不确切的。荀卿的性恶论承认人性好利，但同时他又宣布这是属于“恶”，应加以改造。韩非认为人性也是好利的，但这种本性无需改造，也改造不了，倒是应该尊重人的好利本性。慎到、《商君书》都认为人性好利，韩非继承了这一看法，只是更加彻底。他认为，人性好利首先基于人的本能需要，《解老》说：“以肠胃为根本，不食则不能活，是以不免于欲利之心。”人们都说父母与子女之间最亲近，恩恩爱爱，血肉之情，不可言以利。然而在韩非看来，父子之间也是计利而行的。你看，“父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之”。同出父母之怀，为什么一贺一杀呢？原因就在于“虑其后便，计之长利也”（《韩非子·六反》）。“人为婴儿也，父母养之简，子长而怨。子盛壮成人，其供养薄，父母怒而诮之。子、父，至亲也，而或诮、或怨者，皆挟相为而不周于为己也。”（《韩非子·外储说左上》）儿子长大成人，计较利害之心愈盛，“千金之家，其子不仁，人之急利甚也”（《韩非子·难四》）。父母子女之间“皆挟自为之心”（《韩非子·外储说左上》），“犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎”（《韩非子·六反》）！韩非的这种说法，一方面太刻薄，刺伤了人们的情感；另一方面也存在片面性，于是常被斥之为伤害了人的伦理尊严的谬论。其实，从那个时代看，韩非的论述是相当客观的，被温情包裹的父子之间的利害关系，由韩非彻底揭示出来了。没有极大的勇气是做不到这一点的。

既然在最亲密的关系中都是以利为纽结的，其他的关系无待言而自

明。儒家说，君臣之间以礼义忠信相待，韩非告诫人们，切莫相信！他在中国史上第一次提出君臣之间是买卖关系。像《难一》所说："臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市。君臣之际，非父子之亲也，计数之所出也。"有时说得更深切，那就是虎狼关系。

利可以使人变成懦夫，更能驱使人变成猛士。"鳣似蛇，蚕似蠋，人见蛇则惊骇，见蠋则毛起。然而妇人拾蚕，渔者握鳣，利之所在，则忘其所恶，皆为孟贲。"（《韩非子·内储说上》）

韩非还认为，不要用某种道德观念衡量人，应该用利去解释人们的行为。"医善吮人之伤，含人之血"，绝不是医生心地善良，那是为了求利。制造车的希望人富贵，制造棺材的希望有人死，绝不是前者心善，后者心恶，而是由利益决定的。人不富无人买车，人不死棺则不售（《韩非子·备内》）。同样，也不要相信有什么超脱利益的君子。"夫陈轻货于幽隐，虽曾、史可疑也；悬百金于市，虽大盗不取也。"（《韩非子·六反》）总之，不要用道德论人，而应以利害察人。

人的本性是"自为""好利"，政治就应从这个实际出发，把全部政策自觉地建立在"利"的基础上。人们的利互相排斥，但又可以结合在一起。为了"利"，人们可以相互为用，也可以相互争斗。政治的妙诀就在于搞好利的排列组合，并为君主所用。

"君""道"同体说　司马迁说韩非"喜刑名法术之学，而其归本于黄老"（《史记·韩非列传》）。韩非把法术与老子思想结合起来的最显著的特点之一是鼓吹"道""君"同体。韩非所说的"道"，主要包括如下四种含义：其一，"道"是万物的本源。"道者，万物之始。"（《韩非子·主道》）"道者，万物之所以然也。"（《韩非子·解老》）其二，"道"是自然界万物的本性与特点。"天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日

月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气。”（《韩非子·解老》）其三，道是万物的根本规律。“道者，……是非之纪也。”（《韩非子·主道》）“道者，……万理之所稽也。”（《韩非子·解老》）“万物各异理，而道尽稽万物之理。”（《韩非子·解老》）“理”是万物的具体规律，“道”是统领具体规律的总规律。其四，“道”有时又指具体的规律或规定性，如所谓的“君臣不同道”之“道”。道起着左右和支配一切的作用，是独一无二的。所以《扬权》说：“道不同于万物，……道无双，故曰一。”君主与道的关系，从理论上看，君主也必须服从“道”。“有术之君，不随适然之善，而行必然之道。”（《韩非子·显学》）但是，在人世间，君主的地位与“道”相对应，臣民与万物相对应。根据“道不同于万物”的原理，“君不同于群臣”，“明君贵独道之容”。这样一来，君主与道变成相应和同体的关系。君主固然受道的制约，在人世间君主又是道的体现者。君主独掌规律，群臣受君的制约。这里我们可以看到一个极为值得注意的现象，自然唯物主义思想同样可以变成圣化君主、强化君主专制的辩护词。

强调矛盾一方吃掉另一方的思想　韩非接受了老子对立统一的理论，又比老子更深刻地揭示了事物的对立统一，同时还具体论述了对立面转化的条件。《老子》提出了“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”的光辉思想，但没有具体论述祸福怎样转化。韩非在《解老》篇详细论述了祸福互相转化的条件与过程。他说：“人有祸则心畏恐。心畏恐则行端直，行端直则思虑熟。思虑熟则得事理，行端直则无祸害。无祸害则尽天年，得事理则必成功。尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。而福本于有祸，故曰祸兮福之所倚。”韩非强调的矛盾转化条件无疑是对老子辩证法思想的发展。可是这并不是韩非矛盾观的特点。韩非矛盾观的特点是强调矛盾双方的对立与排斥。《显学》有一段话颇具典型性：“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而

治。”在韩非看来，矛盾的双方都是“势不两立”的（《韩非子·人主》）。“害者，利之反也。”“乱者，治之反也。”（《韩非子·六反》）“背私谓之公，公私之相背也。”（《韩非子·五蠹》）基于这种认识，对待矛盾双方，要强调两者之“异”，不可着眼其“同”。君臣之间充满了对立，君臣上下之间是“一日百战”的关系（《韩非子·扬权》）。所有的臣都如同阳虎一样，时时刻刻觊觎着君主的权位（参见《韩非子·难四》）。他在《备内》篇说：“夫以妻之近与子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣。”《八经》说：“知臣主之异利者王，以为同者劫，与共事者杀。”既然矛盾双方“势不两立”，那么要在“势不两立”中求得和谐，必须一方打倒或压住另一方，把矛盾的双方分个上下，下服从上，才能“上下调和”（《韩非子·扬权》）。矛盾双方不分上下是引起祸乱之源，“万物皆盛，而不与其宁”（《韩非子·扬权》）。“一栖两雄”，“一家两贵”，“夫妻持政”，永不得安宁（《韩非子·扬权》）。韩非主张要迎着矛盾上，要毫不犹豫地站在一方，能吃掉对方的，要不惜一切代价吃掉；不能吃掉的，就要绝对压倒对方，断断不可采取折中或平衡的立场。韩非在估量了法术之学与儒、墨学说之间的矛盾之后，便主张彻底把儒、墨之学“吃掉”，用行政的办法加以取缔，烧毁有关的书籍，直到消灭肉体。关于君臣之间的矛盾，不可能采取“吃掉”的办法，但必须设法绝对压倒一切臣属。《外储说右上》有一段文字，形象、生动、淋漓尽致地把这种思想亮了出来。文中说：“明主之牧臣也，说在畜乌。”“驯乌者断其下翎焉，断其下翎则必恃人而食，焉得不驯乎？夫明主畜臣亦然。令臣不得不利君之禄，不得无服上之名，夫利君之禄，服上之名，焉得不服？”吃掉对方，或者绝对压倒对方，是韩非对待矛盾的基本思想。这一思想贯穿于他的全部政治理论之中，使他的政治思想独具特色。

实力原则　在社会矛盾关系中，要想吃掉一方或绝对压倒一方，最

有效、最可靠的手段就是“力”。“力”是定乾坤的不二法宝。《外储说左上》说：“先王所期者利也，所用者力也。”《显学》说：“力多则人朝，力寡则朝于人，故明君务力。”当今时代的特点是角力，正如《八说》中所说：“古人亟于德，中世逐于智，当今争于力。”“力”究竟在哪里呢？韩非的头脑十分清醒。他不认为君主有拔山盖世之力，真正的力量在臣民之中。《制分》讲道：“死力者，民之所有者也。”韩非所说的“力”，既包括劳力，又包括智力，还包括经济、军事等方面的力量以及主观能动性等。政治艺术在于把臣民之力统统调动出来，集中起来，并为君主所用。

以上诸点不是孤立的，也不是对立的，在韩非那里是一个有机的整体，凝成浑然一体的理论体系。

三、君利中心论

怎样处理社会各阶级、阶层、集团之间的利益，是诸子百家讨论的一个中心问题，也是政治思想中一个带有根本性的问题。韩非把人与人之间的全部关系归纳为一个“利”字。既然人人都为了自己，从逻辑上推理，“我”应是社会的核心。然而韩非并不这样简单，他既认为人人为己，同时又主张君主之利高于一切；制定政策要密切注视臣民的私利，但又要设法使臣民逐利产生的力量转化为利君。

先秦诸子讨论君主之利时，普遍提出了君主与国家、社稷的关系问题。许多思想家从不同角度论述了国家之利应高于君主之利。慎到、商鞅等法家也强调了这一点。韩非与诸子不同，他直截了当地提出君主之利高于国家之利。韩非在许多地方因袭了《商君书》的思想，对商鞅虽多有褒辞，但又严厉地批评了商鞅。他认为商鞅之法能富国强兵，但忽视了君主之利。《定法》说，商鞅治秦，“国富而兵强。然而无术以知

奸，则以其富强也资人臣而已矣”。韩非用最明快的语言表述了君主利益高于国家。《外储说右下》说：“国者君之车也。”国家是君主运行的工具。这与慎到君主为天下而不能私天下的思想显然有原则的区别。韩非把天下完全视为君主的私囊之物。

把国家说成是君主的私物，在理论上与实践上都没有太多的困难。可是要把臣民“自为”之心与相应的行为转化为为君主服务，无论在理论上与实践上都要别费一番心思。韩非没有简单地要求臣民取消或克制私利以服从君主之利，这是不可能的。他认为不必改变臣民的“自为”之心，也不要否定追求私利之行，而应该用利导的办法，使臣民的“自为”行为产生的效果最后为君主服务，有利于君。在这个问题上，韩非不只是个现实主义者，而且相当谙熟政治辩证法。他说：“凡治天下，必因人情。”“因”也就是“顺”，所以又说：“善用人者，必循天顺人而明赏罚。”（《韩非子·用人》）政治之妙术就在于善于因顺。《安危》说：“先王寄理于竹帛，其道顺，故后世服。今使人去饥寒，虽贲、育不能行；废自然，虽顺道而不立。”《大体》说：“古之全大体者……不逆天理，不伤情性。”《外储说左上》说：“以利之为心”则人和，“以害之为心”则父子离。据此，政治的枢要在于“议多少，论薄厚”（《韩非子·五蠹》）。无论对臣，还是对民，都要用利去调动。

韩非很清醒，没有臣僚的辅佐，只有光杆君主，必将一事无成。《观行》说：“虽有尧之智，而无众人之助，大功不立。”《难二》说：“凡五霸所以能成功名于天下者，必君臣俱有力焉。”君与臣的关系是一种交换买卖关系。关键在于君主要善于做买卖。君卖给臣的爵禄是实惠的，臣卖给君的智力必须是有用的，这就是“法术”“智术”。韩非认为“法术之士”是霸王之具，那些既无法术又无智术而身居重位的“贵重之臣”，以及那些善说会道而不切实用的“文学之士”，是一帮无用于

君，多余而有害的人。君主应该用铁手腕将他们罢免或削除。

光有臣不行，还必须把民也动员起来，动员的办法也是一个“利”字。《外储说左上》讲：“利之所在民归之，名之所彰士死之。”《显学》说：“夫上所以陈良田大宅、设爵禄，所以易民死命也。”韩非认为民之所以有存在的价值就在于对君主有用。《六反》说：“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力。”以下六种民是有用之民，即：“赴险殉诚，死节之民”；“寡闻从令，全法之民”；“力作而食，生利之民”；“嘉厚纯粹，整縠之民”；“重命畏事，尊上之民”；“挫贼遏奸，明上之民”。这六种民概括起来有两个特点：一、唯命是听；二、卖力效死。除了这六种民之外，统统要给以惩罚。对那些视君命如草芥，不愿为君主贡职者，要格杀勿论（参见《韩非子》中的《说疑》《经说》《难一》）。总之，臣民只有对君主有用有利，才有存在价值，否则，统统应加以扫除。在韩非的全部言论中，偶而也有几句利民的话，如立法要“利民萌便众庶”（《韩非子·问田》）。韩非的利民不是目的，只不过是利君的一种手段。所以利民既不是怜悯，也不是欺骗，而是用利民的办法要人付出生命。

从当时的实际情况看，韩非为了把人们都引到利君的道路上，有些措施，如谋求实效，提倡耕战，是有一定的意义的。但他走得实在太远了，比之“民为贵”“天下者非一人之天下”等思想，无疑是一种反动。这种以君利高于一切的主张，是封建专制主义的核心。政治上关于法、势、术等各种极端专制的主张都是为了保证君利不受侵犯。

四、势、法、术与君主绝对专制主义

先秦法家都讲法、势、术，但有讲多讲少之分。慎到主要论势与

法，虽有论及术的内容，尚未提出“术”的概念。申不害重在讲术，但也兼及法、势。《商君书》及《管子》中法家派著作重在论法。韩非批评商鞅知法而“无术”，批评申不害知术而“不擅其法”，如果从有无方面看，他的批评是不正确的；如果从言多言少看，还是有一定道理的。韩非批评商鞅变法而法未尽也；批评申不害言术而术未尽也；把韩非的势与慎到的势加以比较，慎到言势同样亦未尽也。

在势、法、术上，韩非无疑是集大成者，他明确地宣布，势、法、术三者都是帝王手中的工具。“人主之大物，非法则术也。”（《韩非子·难三》）“势者，胜众之资也。”（《韩非子·八经》）“势重者，人主之爪牙也。”（《韩非子·人主》）三者缺一不可。韩非除把三者集为一体外，在内容上也多有发挥，与法家先辈相比，势、法、术均有新的特点。下面分别加以叙述。

势治以及自然之势与人为之势　在势、法、术三者当中，韩非更注重势。帝王之所以为帝王首先在于有势。“凡明主之治国也，任其势。”（《韩非子·难三》）“民者固服于势。”（《韩非子·五蠹》）“有材而无势，虽贤不能治不肖。”（《韩非子·功名》）势又是实行法、术的前提条件。君主失去权势就不成其为君主，“主失势而臣得国”（《韩非子·孤愤》）。失势，法、术亦无由说起。韩非论势不同于过去的地方在于，他把势分为“自然之势”与“所得而设之势”（即人为之势）。自然之势指客观既成条件下掌权和对权力的运用；人为之势是指可能条件下能动地运用权力。对于君主而言，自然之势不是主要的，因它是既成的事实。真正的势应是人为之势。《难势》说：“势必于自然，则无为言于势矣。……今日尧、舜得势而治，桀、纣得势而乱，吾非以尧、桀为不然也。虽然，非一人之所得设也。夫尧、舜生而上位，虽有十桀、纣不能乱者，则势治也；桀、纣亦生而在上位，虽有十尧、舜而亦不能治者，则势乱

也。故曰：‘势治者则不可乱，而势乱者则不可治也。’此自然之势也，非人之所得设也。若吾所言，谓人之所得势（陶鸿庆云，‘势’当为‘设’。）也而已矣。”韩非之所以特别注重人为之势，其用意在于强调君主的能动作用。因为在他看来，像尧、舜那样好的时代和超人的才智，桀、纣那样坏的时代和残暴，都是千世难遇的。在大多数情况下，事情总有两种可能性，既可能向好处转，也可能变坏；多数的君主也不过是中人之材。这种情况下，需要充分发挥人的主观能动性，充分运用人为之势。韩非所说的人为之势又包括两方面的含义：

其一为“聪明之势”。《奸劫弑臣》说：“明主者，使天下不得不为己视，使天下不得不为己听。故身在深宫之中而明照四海之内。”君主不必有超人的智慧，只要善于化天下之聪明为己之聪明，使天下人之耳目成为己之耳目，做到这一点，不出宫阙，尽知天下事。

其二为“威严之势”。《显学》说：“严家无悍虏，而慈母有败子，吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。”《人主》说：“威势者，人主之筋力也。”《诡使》说：“威者，所以行令也。”

依韩非之见，只要掌握了“聪明之势”与“威严之势”，君主不必是圣贤，只要有中人之材便可治天下。

“势”这种东西要牢牢把握在君主手中，须臾不可离之，《备内》说：“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。”君主一定明白，臣子们时时都在觊觎着君主的权力，特别要注意阿谀奉承者。人之所以阿谀奉承，目的就是想攫取权势，正如《奸劫弑臣》所说：“凡奸臣皆欲顺人主之心以取亲幸之势者也。”拍马是为了骑马，这一点早被韩非揭破了。然而只要是君主专制，亲幸之势几乎又都被阿谀之臣窃去。在君主专制下，这是不可避免的。

韩非特别强调人为之势，意在鼓动君主把全部权力都握在自己手中，成为真正最高的绝对权威。

法治与以法治奸　韩非以主张“法治”著称。什么是法呢？“法者，事最适者也。”（《韩非子·问辩》）所谓“事最适者”，就是适合时代，符合事理，利于君主之用。韩非继承了法家以法治国的思想，但与前期法家相比，又有两个明显不同的地方。

第一，前期法家强调“变法”，韩非虽然也讲变法，但更侧重“定法”，即用法律把现有的封建秩序固定下来。他一方面讲：“不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”（《韩非子·五蠹》）另一方面又说：“有道之君贵静，不重变法。”（《韩非子·解老》）与前期法家相比，韩非的确没有就社会变革问题提出过什么新的建议或主张。

第二，前期法家变法重在富国强兵，韩非的法治重在加强君权，以法防“奸”。韩非认为任何人都靠不住，臣下都属虎狼之辈，时时刻刻想篡权夺位。大家都说尧、舜、汤、武是圣人，而韩非却说他们是一帮杀君的逆臣。因此君主千万不要任贤。“任贤，则臣将乘于贤以劫其君。”（《韩非子·二柄》）君主唯一可信的是法。

法是为了“治事”（《韩非子·八说》）。“治事”的中心是尊公废私。《诡使》说：“夫立法令者以废私也，法令行而私道废矣。私者所以乱法也。”“道私者乱，道法者治。”《五蠹》篇从字形上对公私作过一个有趣的解释：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也。”韩非所说的“公”是指人主，与人主相对的是私。《八说》云：“匹夫有私便，人主有公利。不作而养足，不仕而名显，此私便也；息文学而明法度，塞私便而一功劳，此公利也。”韩非认为立法的最终目的是杜私门之便，张公门（人主）之利。

为使所有人都能遵法、守法、以法为路，法要详细具体。《八说》曰："书约而弟子辩，法省而民讼简。是以圣人之书必著论，明主之法必详事。"法还要明，要公之于众。《难三》说："法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。"这样，举国上下，事无巨细，一切决断于法。法令是国君制定的，国君也应该依法令行事，《问辩》说："明主之国，令者，言最贵者也；法者，事最适者也。言无二贵，法不两适，故言行而不轨于法令者必禁。"韩非还一再批评君主不按法令行事的弊政，指出这是亡国之政。有人根据这点认为韩非思想中包含了在法律面前人人平等的观念。乍然一看，似乎有这种味道。其实，在"人人"中是不包括"君主"的。《扬权》说得很清楚："道不同于万物，……君不同于群臣。""道无双，故曰一。是故明君贵独道之容。君臣不同道，下以名祷，君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调也。"事情很清楚，在韩非那里不存在法律面前人人平等，而是在君主面前，人人要绝对服从君主。韩非把法绝对化，也就是把君主绝对化，树立君主的绝对权威。

君主颁布了法令，人人要遵从。那么臣属的作用是什么呢？臣的职责是贯彻法令。韩非借孔子之口说道："吏者，平法者也。"（《韩非子·外储说左下》）《说疑》又说："法也者，官之所以师也。"官吏的任务是固守法，不得越雷池一步。违法固然要重罚，法之外立功也要罚。所罚的不是好事或立功本身，而是因为与人主争名。《八经》说："明主之道，臣不得以行义成荣，不得以家利为功。功名所生，必出于官法，法之所外，虽有难行，不以显焉；故民无以私名。"一句话，一切功德、美名、桂冠，都只能戴到君主的头上。

韩非主张以法治国，反对贤人政治，他提出："上法而不上贤。"（《韩非子·忠孝》）对君主而言，无须待贤君而后法，《守道》

说："立法非所以备曾、史也，所以使庸主能止盗跖也。"他认为历史上的贤君和暴君都是千世不一出，绝大多数的君主是"中人"。中人只要"抱法处势"也可以治天下。甚至桀纣只要"抱法处势"亦可治天下，这无疑是绝顶的荒谬了。韩非的不尚贤，主要出于戒备心理，尚贤将被贤者所篡，"信人则制于人"（《韩非子·备内》）。假若一个亲信也没有，事情也难办，不过越少越保险，《五蠹》说："贞信之士不盈于十。"韩非反对尚礼、恃信，但他又提出使能，《孤愤》说："主利在有能而任官。"从表面上，尚贤与任能没什么明显的差别，不过在韩非那里，两者泾渭分明。尚贤是人治主义的体现，任能仅限于法的范围之内任人。

韩非强调法有一定的积极因素，因为其中包含了抑制贵族法外特权的作用。但以法治否定人治，事情也就走到另一端。单纯强调人治而反对法治，如像孟子那样，固然是错误的；同样，只要法治而不要人治的韩非也是错误的。法是固定化、制度化了的东西，而人则是活的能动的因素，制度要通过人才能起作用，"明君"是治国不可缺少的条件之一。韩非尚法不尚贤，甚至认为庸人、暴君也可以依法治理国家的观念是荒谬的。

术治与阴谋诡计　"术"是专门研究君臣关系的理论。战国时期讲术的空气很盛，道家固不待言，是发明术的宗主。儒家号称恪守忠信，可是荀子却在许多地方大谈术数。纵横家可说是一批术家。法家对术的实践方式研究得最为透彻。术的理论提出和发展，与官僚制度的推行有着密切的关系。术有君驭臣之术，也有臣弄君之术。韩非是君主的讴歌者，他所讲的术都是维护君主专制的驭臣之术。由于韩非把君臣关系视为虎狼与买卖关系，所以除了讲考课监察方法之外，更多的是讲阴谋诡计。《难三》说："术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。"术与法不同，法是臣之所师，术为主之所执，法要公开，术要暗藏，所以

又说："法莫如显，而术不欲见。""用术，则亲爱近习莫之得闻也。"韩非在论术时着重指出近亲与近臣是最危险的人物，是防范的重点。《八经》把主母、后姬、子姑、弟兄、大臣、显贵六种人视为最有威胁性的人物，要格外提防。他还写了一篇《备内》，专门论述如何防备这些人干政和篡权。《说疑》指出："难之从内起，与从外作者相半也。"

韩非之所以强调驾驭臣属，是因为他看到臣属在政权中具有特殊重要的作用。君主最终的统治对象是民，然而君主却不能直接面对民，必须通过官吏这一中间环节实现统治。《外储说右下》讲："闻有吏虽乱而有独善之民，不闻有乱民而有独治之吏。"文中接着讲到"明主治吏不治民"。在整个统治结构中，官吏为"本"，民为"末"，官吏如网之纲，民如网之目。君主治吏比治民更重要，术的作用则在于治吏。

韩非的术中，有些属于积极的考课监察办法，主要有如下四点：

第一，任能而授官。

第二，赏罚分明。

第三，形名参验。韩非所说的形名参验主要指：官任其职，以其职课其功；臣不兼官，事不越位，言行一致，"听其言必责其用，观其行必求其功"（《韩非子·六反》）。

第四，众端参观，听无门户。《内储说上》："观听不参则诚不闻，听有门户则臣壅塞。"听谏不以私故，而看是否有利于事。《外储说左上》云："忠言拂于耳，而明主听之，知其可以致功也。"听无门户，十分重要，但还要善于抉择。《八经》讲："下君尽己之能，中君尽人之力，上君尽人之智。是以事至而结智，一听而公会。听不一则后悖于前，后悖于前则愚智不分；不公会则犹豫而不断，不断则事

留。”《喻老》中也提出，要把各种意见摆出来，“说于大庭”。

但是，韩非的术更多的是阴谋诡计。撮其主要有下述十项：

第一，深藏不露。君主在决断之前，要保持绝对的“无为”状态，去好去恶，绝不让臣摸到自己的意向。为了防止走漏机密，他特别提出要备内，以防备夫人、后妃、太子、左右之人，等等。他还生怕说梦话泄露机密，劝君主要“独寝”。真是地道的孤家寡人！

第二，国之利器不可以示人。

第三，“其用人也鬼”（《韩非子·八经》）。

第四，深一以警众心。什么是深一以警众心呢？不妨举一例说明：“周主下令索曲杖，吏求之数日不能得。周主私使人求之，不移日而得之，乃谓吏曰：‘吾知吏不事事也。曲杖甚易也，而吏不能得，我令人求之，不移日而得之，岂可谓忠哉？’吏乃皆悚惧其所，以君为神明。”（《韩非子·内储说上》）这纯粹是一种小权术，小诡计。

第五，装聋作哑，以暗见疵。《主道》讲：“道在不可见，用在不可知。虚静无事，以暗见疵。见而不见，闻而不闻，知而不知。”《扬权》说：“听言之道，溶（容）若甚醉。唇乎齿乎，吾不为始乎；齿乎唇乎，愈惛惛乎。彼自离之，吾因以知之。”故意装聋作哑，实在有些下流。

第六，倒言反事，即故意说错话，做错事，以错检验臣下是否忠诚。“子之相燕，坐而佯言曰：‘走出门者何白马？’左右皆言不见。有一人走追之，报曰：‘有。’子之以此知左右之诚信不。”再举一例：“卫嗣公使人为客过关市，关市苛难之，因事关市以金，关吏乃舍之。嗣公为

关吏曰：‘某时有客过而所，与汝金，而汝因遣之。’关市乃大恐，而以嗣公为明察。”（《韩非子·内储说上》）这种方法未尝不是对付那些贪官污吏的一种办法，但毕竟是一种阴谋。

第七，事后抓辫子。凡遇事，君必须设法让臣发表意见。《南面》说：“主道者，使人臣必有言之责，又有不言之责。”“人臣言者必知其端以责其实，不言者必问其取舍以为之责。”这一招实在太厉害了，而更厉害的是言必有记录。《八经》说：“言陈之日，必有筴籍。”仅作记录还无关紧要，问题在于，韩非要求事情的结果必须与陈言相合，符合者受赏，不合者则受罚。人非神人，哪能言必有中！韩非的主观设想是为了防止臣下危言巧语，但实际上却使人根本不敢讲话，然而韩非又设法使人非讲话不成，讲了又抓辫子。令人毛骨悚然！

第八，防臣如防虎。时时有戒心，如“不食非常之食”（《韩非子·备内》）。

第九，设置暗探。《八经》说：“设谏（同‘间’，间谍）以纲（纠正）独为”，“阴使时循以省衰（当为衷）”。

第十，暗杀。对于可疑者或任重势大之人，要设法加以控制，不易控制便应借故处死。如果明罚不便，“生害事，死伤名，则行饮食”（《韩非子·八经》）。一句话，设法暗杀。

靠术驾驭群臣可以奏一时之效，但难于治理国家。然而在君主专制情况下，玩弄阴谋权术又是不可避免的。

韩非的势、法、术都是为君主实现绝对的个人专制服务的。势、法、术又相互补充，成为君主手中的三节鞭。由于以实现君主个人独裁

为目的，因此改革的气息明显地被冲淡了，某些具有改革性质或有积极意义的内容也是为实现君主专制服务的。势、法、术已走进了死胡同。

五、抑制重臣

君与民、君与臣的关系问题，是政治思想中的重要命题。在韩非之前，诸思想家把讨论重点放在了君民关系上。他们从不同角度出发，强调了民为君之本。君主的政策应以争取民的支持为重点。韩非与诸子不同，他把讨论的重点移在了君臣关系上。从春秋后期到战国中期，政治生活的中心问题是夺取政权和进行改革，在这种情况下，讨论的中心势必是君民关系。到了战国中期以后，各国君主的地位已经稳定下来，改革高潮已经过去。统治阶级上层权力斗争突出出来。《和氏》说："当今之世，大臣贪重。"由于臣的权力对君主地位的影响更为直接，主张君主专制的韩非便把君臣关系问题放在了首要地位。从《韩非子》全书看，多数篇目是讨论这个问题的。这是《韩非子》一书的一个突出点。

韩非认为，君主要集权于一人，首要的任务是抑制左右大臣。君臣之间绝不是忠义关系，而是虎狼关系、利害关系。君主对于一切臣属，甚至自己的妻子儿女都必须时刻警惕戒备，切不可以"亲""爱""信"相待。因为篡位窃权者首先是这些人。《爱臣》说："爱臣太亲，必危其身；人臣太重，必易主位。"《孤愤》说："万乘之患，大臣太重；千乘之患，左右太信。此人主之所公患也。"《备内》说："人主之患在于信人，信人则制于人。"亲属也不例外，"后妃、夫人、適子为太子者，或有欲其君之蚤死者"。从人情上说，这些人未必憎君，但利害之争会超过情感，当"君不死则势不重"，影响到自己权益时，利欲就会压倒人情，不仅欲君早死，甚至还会下毒手。为了防止大臣左右势侵君主，韩非提出了如下一些措施：

第一，严格控制分封。战国时期封君仍普遍存在，不少封君坐地割据，形同独立王国，凭借封地与君抗衡。《亡征》说：“凡人主之国小而家大，权轻而臣重者，可亡也。”当时的情况是“国地削而私家富”（《韩非子·孤愤》）。对这种情况，韩非虽没有明确提出取缔封君制，但他提出了要限制封君的势力，或尽可能不分封。《爱臣》说：“大臣之禄虽大，不得藉威城市。”《扬权》说：“有国之君，不大其都。”不得已而分封或赏赐土地，须加以节制，“欲为其地，必适其赐”。“适”为节制之意。

第二，臣不得擅专兵权。《爱臣》说，臣子“党与虽众，不得臣士卒”。对边疆大臣和领兵之将，更要特别警惕。《亡征》说：“出军命将太重，边地任守太尊，专制擅命，径为而无所请者，可亡也。”战国时期大臣封君养士之风甚盛，其中带剑之客、必死之士，实际上都是私人的武装力量，是违抗君命的凭借。《八奸》篇把这种情况列为臣下八奸之一，建议君主加以取缔。

第三，臣不得专财权。《主道》说：“臣制财利则主失德。”还要严禁大臣私施救济，收买人心，这就是《爱臣》中所说的，其“府库不得私贷于家”。对像齐田氏用大斗出、小斗入来笼络人心，与君争民的现象，要严加禁绝。《八说》云：“行惠取众谓之得民”，“得民者君上之孤也”。

第四，臣不得专人权。《主道》提出，任免臣吏之权，只能由君主独擅，臣下不得“树人”，“臣得树人则主失党”。

第五，臣不得有刑赏之权。《二柄》说：“明主之所导制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。”刑、德二柄落入臣下之手，“则一国之人皆畏其臣而易其君，归其臣而去其君矣，此人主失刑德之患也”。

韩非用了一个非常生动形象的比喻说明这个问题："夫虎之所以能服狗者，爪牙也。使虎释其爪牙而使狗用之，则虎反服于狗矣。"刑德就是制服他人的爪牙。

第六，禁止臣下结交私党。《扬权》说："大臣之门，唯恐多人"，"欲为其国，必伐其聚"。君主要时时提防出现"腓大于股"的现象。一旦发现臣下结党，就要下决心，"散其党，收其余，闭其门，夺其辅"（《韩非子·主道》）。

第七，取缔私朝。春秋时期，大夫之家势力膨胀。大夫效法国君设立家朝，家朝又称为私朝。在家朝内，大夫形同国君，家臣以君相奉。家朝制一直延续到战国还存在。这种小朝廷无疑是君主大朝廷的对立物。韩非在《爱臣》中指出私朝是一种奸邪，应加以取缔，提出"人臣处国无私朝"。

以上种种措施都是为了强本弱枝。《扬权》形象地说明了这个道理："为人君者，数披其木，毋使木枝扶疏，木枝扶疏，将塞公闾，私门将实，公庭将虚，主将壅围。数披其木，无使木枝外拒，木枝外拒，将逼主处。数披其木，毋使枝大本小，枝大本小，将不胜春风，不胜春风，枝将害心。"文中以本喻君，以枝喻臣。君主要经常剪理枝权，切不可让枝叶长得太茂盛。韩非把大臣视为君主集权的主要障碍，是符合当时实际情况的。事实上，只有削弱臣的权势，君主才能实现专权。

韩非追求的是如下一种格局："事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效。"（《韩非子·扬权》）君主"独制四海之内，聪智不得其诈。""远在千里外，不敢易其辞。""臣毋或作威，毋或作利，从王之指；无或作恶，从王之路。"（《韩非子·有度》）

韩非把君臣之间的较量视为能否实现君主集权的关键，应该说，十分准确地抓住了要害。从中国历史实际过程看，君主的高度专权是在君臣之间的较量中形成的。在没有民主制度的情况下，君臣之间的每一次较量，不管是哪方胜利，所产生的合力必然是推动君主集权的发展。因此，我们可以说，统治阶级内部争权夺利的斗争，是推动君主专权的主要动力。

六、重本抑末思想

韩非重在论述政治，言及经济的地方少，有关经济与政治关系的论述更少。不过在论及的地方，颇有特色。

对农业与工商业的关系问题，法家有两种不同的主张。有的主张保护工商，《管子》中的法家派中有持此看法者，《商君书》则主张抑制工商。韩非继承了《商君书》的思想，把农称为本，把工商称为末。《诡使》说："仓廪之所以实者，耕农之本务也，而綦组绵绣刻画为末作者富。"本、末既明，韩非主张重本抑末。在《奸劫弑臣》篇表示赞成商鞅的"因末作而利本事"的政策。《五蠹》篇也说："夫明王治国之政，使其商工游食之民少而名卑，以寡趣本务而趋末作。""寡趣"，依陈奇猷校注，趣，当作"舍"。寡，少也。使工商游食之民少而卑。

韩非重农基于这样一种认识：农业是生财之源，粮食是财富的主要标志。《五蠹》说："富国以农。"《显学》说："盘石千里，不可谓富。……而不可谓富强者，盘石不生粟。"《六反》说："力作而食，生利之民也。"《外储说左上》讲到："农夫惰于田者则国贫也。"为了促进农业生产的发展，《难二》篇从"天功""人事"及其相互关系中论述了提高生产效率的途径。

第一，从事农业生产必须把遵从自然规律作为首要条件：“举事慎阴阳之和，种树节四时之适，无早晚之失，寒温之灾，则入多。”

第二，徭役土功不要违背农时：“不以小功妨大务，不以私欲害人事，丈夫尽于耕农，妇人力于织纴，则入多。”

第三，因地制宜，懂得耕稼知识。“务于蓄养之理，察于土地之宜，六畜遂，五谷殖，则入多。”

第四，根据地利条件，改进生产工具。“明于权计，审于地形、舟车机械之利，用力少，致功大，则入多。”

第五，通商贾，促进商品交流；节用，减少浪费。“利商市关梁之行，能以所有致所无，客商归之，外货留之。俭于财用，节于衣食，宫室器械，周于资用，不事玩好，则入多。”

韩非在较多的地方主张抑商，《五蠹》甚至把工商之民列于五蠹之一，视如害虫，主张加以扫除。但这里又相当重视工商的作用，是发展生产所不可缺少的条件之一。可见，韩非对工商的看法不尽一致，或前后有变化。

在“天功”与“人事”两者之中，韩非更注重“人事”。因此他说：“入多，皆人为也。”“人事”之中，韩非更多地强调了政策的作用。在自然经济条件下，政府的政策确实对农业生产起着决定性的作用。

韩非重视农业生产，也提出颇有见地的发展生产的政策与主张。但是韩非发展生产的目的不是为了富民，而是为了增加国家的财政收入。就《韩非子》一书看，虽不能说绝对没有富民的言论，比如在《八说》中就曾曲折地谈到过富民的问题。他在批评学者虚言之论时说道：“不

能具美食而劝饿人饭，不为能活饿者也；不能辟草生粟而劝贷施赏赐，不能为富民者也。”

如果通观全书就会发现，这里“富民”两个字是从韩非的牙缝中溢出来的。韩非对民的态度，就其主旨来看，他既反对爱民，又反对富民。《五蠹》说：“今先王之爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉！”父子之爱尚且避免不了父子之争，政治又怎么能以爱为出发点呢？《六反》指出：爱民主张“是求人主之过父母之亲也”。这是根本不可能做到的。同样，“富民”主张，既不实际，而且有害。从人的本性看，人皆自为好利，欲望无穷。除了像老子这样的极少数的特殊人物能自觉地“知足”之外，绝大多数人的欲壑是永远也填不满的。面对这种情况，怎么能够实行富民政策呢？因此他批评“足民”“富民”之类的主张，是“不察当时之实事”（《韩非子·六反》）的大而无用的空论。另一方面，民不宜富，因为富则淫，富则懒。《六反》说：“财货足用则轻用，轻用则侈泰。”又说：“凡人之生也，财用足则隳于用力。”

韩非反对把“爱民”“富民”作为政策的出发点，实际上，他并不主张要人民都处于生死线上挣扎。他曾提出：“徭役多则民苦。”民无生计则逃亡，结果投于权势之家，国家反受其害。因此他提出了“徭役少则民安”的主张（《韩非子·备内》）。

韩非对贫富的看法颇为矛盾。他一方面为富者辩护，另一方面又提出均贫富的主张。韩非认为贫富的差别是由于侈惰与力俭造成的。《显学》说：“侈而惰者贫，而力而俭者富。”基于这种认识，他反对“与贫穷地，以实无资”的主张。当时可能有向富人征税以赈济贫民的事实，对此，韩非极力反对，他认为今上“敛于富人，以布施于贫家，是夺力俭而与侈惰也”。很明显，这是为富人辩护。但他在《六反》中又提出“论其税赋以均贫富”的主张。这与上边的论点形成了明显的对立。两

者怎样统一起来，不得而知，暂付阙如。

七、言轨于法，以吏为师，禁绝百家

从表面看，战国时期的思想领域是诸子并存，百家争鸣。但是，如果仔细考察一下每种学说的政治思想脉络，就会发现，争鸣的每一家都不把对方的存在当作自己存在的条件，给予应有的尊重，每一家几乎都要求独尊己见，禁绝他说。由于争鸣与争霸是一个过程的两方面，因此争鸣形成的合力是朝着文化专制主义方向迈进，法家是这方面跑得最快的一家。《商君书》把诸子思想，特别是儒家，视为虱子臭虫之类的秽物，要求严加禁绝。韩非继承并发展了这种主张，第一次提出了言轨于法、以吏为师的口号。这样就在理论与实践的结合上把文化专制主义落实了。

韩非提出，必须把全国人的思想统一到法令上来，他认为不仅要颁布法令，还要宣传法令，使妇孺皆知。《难三》说："明主言法，则境内卑贱莫不闻知也。"所有人的思想方式和全部生活的出发点，都必须"以法为本"（《韩非子·饰邪》）。法要成为人们思考问题的规范和遵循的原则，《有度》说："一民之轨，莫如法。"《五蠹》说："境内之民，其言谈者必轨于法。"

韩非所说的法令，无疑体现了当时统治者的意志，特别是君主的意志。人人服从法，自然是维护当时统治秩序最有效的办法。把法作为人们的行动规范，从法律的观点看，无疑是合乎逻辑的，是先秦法家的共同主张。但是把法作为人们的思想规范，则是韩非提出的新主张。这个主张的意义不在于要求人们都必须遵法，而在于取消人们进行思考的权利，明确规定了思想罪。《问辩》中提出："言行而不轨于法令者必禁。"人们不只在行动上要遵守法，在思想上也必须是法的婢女。《说

疑》提出："禁奸之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。"用法禁心禁言，从根本上扼杀了人们的精神生产活动。人类不同于动物的重要标志之一，是人们有能动的意识活动，有丰富的精神生产。把人们的精神生活限制在法令之内，不准有与法令相违背的精神生活和超出法令规定的新思想的生产，是对人的本性的剥夺。这种专制主义无疑是非常严酷的专制主义。

法是君主制定的，官吏是君主的爪牙和法令的执行者。为了把人们遵法守令与学习结合为一体，韩非提出了"以吏为师"（《韩非子·五蠹》）。儒、墨等流派从不同角度出发，基本上都是倡导以圣为师，以贤为师。暂且不论以圣为师的内容与实质，在形式上圣贤与当权者不完全一致，教育与政治也不完全是一回事，教育有它的相对独立性。以吏为师的提出，一笔勾销了教育的相对独立的性质，使教育完全变为政治的从属品，同时也取消了教育的认识价值。教育的职能只有一个，就是政治驯化作用。从先秦的教育发展史看，以吏为师的提出扼杀了教育的发展，窒息了人们对知识的追求和探讨。

韩非在一切重大问题上都坚持不破不立的原则。在政治指导思想上贯彻得尤为突出。他把法术之学与诸子之学，特别是儒、墨之学，视为不可两立、不可并存的两种思想体系，对儒、墨进行了猛烈的抨击。他把一些国家衰败的原因归之于儒学的影响。《五蠹》指责儒学为"邦之蠹"，只要有儒学存在，那么"海内虽有破亡之国，削灭之朝，亦勿怪矣"。他把山东六国的衰败与秦强盛的原因归结为一点：山东诸国家受儒家影响太重，秦则一直奉行法术。《外储说左上》说："夫慕仁义而弱乱者，三晋也；不慕而治强者，秦也。"《说疑》说："卑主危国者之必以仁义智能也。"他在论述每个国家盛衰变化时都用是否奉法加以说明。韩非的公式是：奉法者强，弃法者败。韩非这种看法不免失之于简

单化，但就其大体而论，他的分析还是切合实际的。变法与不变法，奉法与不奉法是盛衰的一个极为重要的原因。

韩非抨击儒、墨与诸子，并不全是简单地委罪，他也还讲了一些道理。最根本的一点，他认为仁爱之道与人的好利本性相悖。《六反》说：“今学者之说人主也，皆去求利之心，出相爱之道，是求人主之过父母之亲也。”这种要求是根本不可能的，也做不到的。又说：“今上下之接，无子父之泽，而欲以行义禁下，则交必有郄矣。”（《韩非子·六反》）

其次，仁爱慈惠与法相对立。法术要求按规范化的规定处理问题。仁爱慈惠则以同情心为基础，表现为人治和心治。以同情心亦即个人的情感为基础处理事物，必然是随心而定，而没有客观标准。《八说》云：“仁者，慈惠而轻财者也。……慈惠则不忍，轻财则好与。……不忍则罚多宥赦，好与则赏多无功。”《奸劫弑臣》说：“世主美仁义之名而不察其实，是以大者国亡身死，小者地削主卑。何以明之？夫施与贫困者，此世之所谓仁义；哀怜百姓不忍诛罚者，此世之所谓惠爱也。夫有施与贫困，则无功者得赏；不忍诛罚，则暴乱者不止。……吾以是明仁义爱惠之不足用。”《难三》也说：“惠之为政，无功者受赏，而有罪者免，此法之所以败也。”人们都喜欢高谈仁爱而厌恶残暴，其实在韩非看来，仁爱与残暴都是亡国之道，仁与暴是心治的两个极端，仁者与暴者并无本质的差别，“仁暴者，皆亡国者也”（《韩非子·八说》）。就实而论，韩非这种见解是相当有道理的。因为舍法而从心，失去了政治标准，在无标准的情况下，与其把仁义与残暴视为对立，不如视为一个问题的两方面。

韩非抨击儒、墨与诸子的另一个理由，儒墨等言辩而无验，迂腐而不实。儒、墨言必称尧舜，《显学》篇批评这是诬妄之论：“孔子、墨

子俱道尧、舜，……尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？殷、周七百余岁，虞、夏二千余岁，而不能定儒、墨之真。今乃欲审尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！无参验而必之者，愚也；弗能而据之者，诬也。故明据先王，必定尧、舜者，非愚则诬也。愚诬之学，杂反之行，明主弗受也。”把孔、墨之学都说成愚诬，无疑出自成见，但指出儒、墨之学“无参验”“弗能”，还是击中了要害的。

除了儒、墨之外，韩非对其他学派也多有批评。批评的主要之点也是不近实际。如公孙龙的白马非马说，辩则辩矣，然而白马过关并不能以此为据而免税。他还用画马与画鬼为喻，斥责诸子的宏阔辩说如同画鬼一样，不过是一派不近实际的鬼论。

韩非为了打击诸子百家，还使用了陷害手法。他认为凡属称颂古圣者，都是借古讽今，借先贤而刺今主。《忠孝》说：“为人臣常誉先王之德厚而愿之，是诽谤其君者也。”为了加害于人，甚至认为诸子百家称颂尧舜是鼓动人臣造反篡主。因为在韩非看来，尧、舜、汤、武都是人臣篡主之辈，“尧为人君而君其臣，舜为人臣而臣其君，汤、武为人臣而弑其主、刑其尸”。这些人哪里是什么圣人，而是奸劫弑君。儒、墨等倍加称颂，这分明是鼓动人臣篡主，“此天下所以至今不治者也”。如果说前边那些批评还有一定道理，这种说法显然是诬陷了。

“以法教心”（《韩非子·用人》）、“以吏为师”和禁绝百家是韩非文化专制的主要内容，这与政治上的极端君主专制是一致的。

八、结语

韩非的全部政治思想，是以加强君主独裁和维护君主利益而开展的，这是韩非观察问题和处理问题的出发点和归结点。

加强君主集权和维护君主利益会涉及社会生活的各方面。按照利导、利诱、利用、利禁的方式去调动臣民为君主服务时，不可避免地要引起社会经济、政治关系的变动。在这种变动中，有一部分内容表现了对旧秩序的破坏，如取消无功受禄者的特权等，这些变动有益于社会的进步。但是在韩非看来，严刑高压又是利导、利用、利禁的一种特殊方式，而且这种方式更简便、更有效，所以利导、利用一反手又引向了高压政策。

韩非的主张无疑符合君主的口味，但是他把君主公开置于与一切人对立之中，从而又使君主陷于孤立。韩非最真实地揭开了君臣、君民之间关系的帷幕。不揭开这个帷幕，双方都缺乏自觉性，遭了殃都不知原因在哪里；可是一旦揭开这个帷幕，又使双方处在了恐怖之中。这对维护君主的统治又带来了副作用。

韩非的著作不能说不明、不智、不圣，但他却没有捞到圣人的牌位，主要的原因恐怕是他太忠于事实了，在封建时代，虚伪比诚实更有用，更讨帝王的喜欢。

---

(1) 李悝、李克是一人还是二人，有不同的看法。崔适《史记探源》认为李克是李悝异名。章太炎《检论·原法》亦持此论。杨宽《战国史》认为《史记》中《货殖列传》《平准书》所载李克当为李悝之误，其他古籍所载李克当为另一人。

第七章　道家以法自然为中心的政治思想

第一节　道家概述

道家流派　先秦没有“道家”之称。“道家”之称是从司马谈《论六家要旨》开始的，称之为“道德家”和“道家”。司马迁在记述他父亲师承时，说他父亲“习道论于黄子”（《史记·自序》）。所以道家又称“道论”。此后，“道家”遂成为传统的称呼。

先秦虽然没有“道家”之称，但作为一个派别是个明显的事实，他们有自我意识。在与道家不同流派者眼中，道家有着特殊的颜色。

道家的自我意识与儒家、墨家有着明显的不同。儒家、墨家有宗师，有旗帜，有师承，甚至还有一定的组织，如墨家。道家在这方面是欠缺的。道家的自我意识主要表现在如下三方面：

第一，他们有树立旗帜和宗师的倾向。他们的旗帜和宗师就是黄帝和老子。黄帝在先秦流传很广，正如司马迁所说：“百家言黄帝。”（《史记·五帝本纪》）不过言黄帝的情况极不相同：有的当作历史看待；有的视为神；有的则赋予一定的思想和精神，成为思想的化身，这样黄帝就具有思想祖师的性质，在这方面道家走得较快。《老子》书中没有言及黄帝。从现有材料看，《庄子》一书的作者广泛地讨论了黄帝的地位，并赋予一定的精神风貌。由于《庄子》一书出自众手，因此对黄帝的看法差距很大。综观《庄子》，大体可分为两派：一派把黄帝作为贬斥的对象。在黄帝之前，人类生活在自然之中，悠然自得，天放自如。这种自

然生活被黄帝扰乱了。他发明了仁义，搅得人心不安，从此每况愈下，离道越来越远。《至乐》《缮性》《天运》《秋水》《在宥》《天地》《盗跖》等篇基本上持这种看法。另一派与上述看法相反，如《大宗师》《齐物论》《天道》《知北游》《山木》《徐无鬼》等篇，从不同角度和程度肯定了黄帝。或认为黄帝是虚心学道者，虽未入室，至少可视为登堂弟子；或认为黄帝是道的体现，例如《知北游》中的黄帝便深得道术："黄帝曰：无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。"黄帝是位大悟大彻的大师。有的还把黄帝尊为"圣人"。《山木》篇假借庄子之口，称自己的言行和思维方式都是遵"神农黄帝之法则也"。除庄子某些篇外，齐稷下学宫中的道家派，如田骈、接子等人也尊崇黄帝。《吕氏春秋·执一》记述田骈的言论中有"三代以昌，五帝以昭"之语。高诱注：五帝，黄帝轩辕等。可惜，他们的著述都亡佚了，详细情况已不可知。马王堆出土的《老子》乙本卷前古佚书为道家派的著作，其中《十六经》完全是以黄帝之口叙述道理，黄帝成了真正的祖师爷。除了尊崇黄帝外，道家中一些人还以老子为本宗，其中旗帜最为鲜明的是庄子与《庄子》一书的作者们。他们把老子视为自己的宗师和圣人，正如司马迁所说：庄周"其要本归于老子之言"（《史记·老子韩非列传》）。先秦道家之于黄帝和老子虽然远没有像儒家之于孔子、墨家之于墨子那样一致尊崇，但这种趋势是明显的。所以司马迁在论述道家派人物时，常归本于黄老，如说慎到、田骈、接子、环渊等"皆学黄老道德之术，因发明序其指意"（《史记·孟子荀卿列传》）。由于尊崇黄老，所以到西汉初，道家又称为黄老之言。

第二，思维方式和使用的范畴、概念基本一致。关于这一点，下边再谈。

第三，有一定的师承关系。关于道家的师承问题至今是个不甚清楚

的问题。不过从一些记载看，许多人都有弟子门徒。老子的弟子，据《庄子》记载，有柏矩、庚桑楚、阳子居（杨朱）（见《庄子》中的《则阳》《庚桑楚》《寓言》等）。杨朱、庄子，以及齐稷下学宫中的道家，如田骈等都有弟子。田骈的弟子多达百人。司马迁对黄老之学的传授有如下一段记载："乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。"（《史记·乐毅列传》）这只是道家学派中的一支传授关系，远非全部。学界对道家师承关系的认识分歧很大，这里不细讨论。我们只想说明一点。在当时，有师承，就会强化学派的自我意识。

除道家的自我意识外，外界是否把他们视为一党呢？从目前材料看，确实有这种认识。道家之中有些人不与当政者合作，拒绝入仕，他们隐居山林，于是被人们称为"隐者"。在思想和理论上，道家中的一些人主张贵己重生，因此他们的学说被称之为"全生之说"（《管子·立政》），这些人被称之为"轻物重生之士"（《韩非子·显学》）、"贵生之士"（《韩非子·六反》）。在一些评论中，这些人大抵都被视为一个集团。荀子《非十二子》把它嚣、魏牟并列，把陈仲、史鳍并举。这四个人都属道家，前者因贵生而走向纵欲主义，后者因贵己而走向禁欲主义。《庄子·天下》把彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周视为一个集团，大同而小异。《吕氏春秋·不二》篇对各家学说的要旨进行了概括，其中关于老聃、关尹、列子、田（陈）骈、阳生的概括显然是相近的，毫无疑问是个近亲集团。《重言》篇说："圣人听于无声，视于无形，詹何、田子方、老聃是也。"这几位都属于道家，作者把他们视为一党是符合实际的。

综上所述，道家在先秦尽管无派别的名称，而且相互之间还有激烈的争吵，但这并不妨碍他们仍然是一个独具特色的派别。

道家的理论特点　道家理论上的特点是什么，这是个尚待深入研讨的问题，依据我的粗浅考察，道家在理论上的特点主要有如下两点：一是讲道，二是讲因道或法自然。

道家之所以被称为道家，最主要的根据就是他们都讲“道”。“道”是他们整个理论中的核心范畴，也是整个理论体系赖以存在的基础。抽去了“道”，道家就失去了脊梁。“道”可以从两方面来分析，一方面是它的内容问题，另一方面则是它所具有的方法论的意义。

关于“道”的内容问题，哲学史家们已作了详细的分析与讨论。由于“道”的内容极为博大和庞杂，在分析过程中歧义甚多，莫衷一是。从道家的著作看，应该说“道”是一个具有多层次的概念，在不同的地方，具有不同的含义。这须联系上下文具体分析来确定，要之，可以分为如下几个层次：第一，代表宇宙和事物的本原。芸芸众物的本源究竟是什么呢？道家认为一切原于“道”，正如《老子》所言：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子·二十五章》）《管子·内业》说：“凡道无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。”《庄子·大宗师》说：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”第二，道有时指事物（包括天、地、人）的总规律，这个总规律在《老子》中有过描述，如“周行而不殆”，“反者，道之动”，“弱者，道之用”等。第三，指具体规律，既可以表自然，也可以指人事，《老子》分别称之为“天之道”和“人之道”（《老子·七十七章》）。第四，指事物的道理，亦即客观事物在主观上的反映和说明，如以“有余以奉天下”。

道家的"道"除了表达一定的内容外，它在方法论上的意义似乎更为重要。"道"教导人们去分析和研究事物的本质及其相互关系和规律，以及人们怎样对待这些关系和规律。依照道的观点，任何具体的事物都不是一成不变的，而是一切在变；任何一个事物都不是孤立的存在，而是处于复杂的关系网中。这种方法论给人们的启迪显然比具体论述更有意义。

法自然（或因道）是道家思想的另一个特点，司马谈在《论六家要旨》中对这一点分析得十分中肯，他说："道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。"（《史记·太史公自序》）司马谈的评论不能包容道家的全部，比如与庄学就多有抵牾之处，难于契合。但是其中谈到"使人精神专一"，"因阴阳之大顺"，"与时迁移，应物变化"等，的确是道家的共同特点。道家研究事物的规律与运动，意在引导人们的行动要符合道，符合自然。《老子》提出"法自然"。《庄子》提出"与天合一"，"与天地为一"。《管子》中道家提出"随天"。马王堆《老子》乙本卷前古佚书中提出"顺天""顺理""用当"。这些都强调了人的行为要符合自然。道家以为，人是整个自然界的组成部分，受大自然的制约，人在其中就应顺从自然的规律和制约。在因自然这一点上，道家有共同点，但对自然过程和规律的具体内容的认识以及用什么方式法自然，又有不同的认识和主张，所以在法自然的大同下，又有许多差异。

以上所讲的两点，不可能概括道家的整个面貌，但这两点是骨架，没有这两点就不成其为道家了。

道家中不同的政治派别　道家政治思想的共同点是"无为而治"。至于如何"无为而治"，又有不同的理解或侧重点，于是在政治上表现为不

同的流派，这叫派中之派。

《老子》作为道家最早的经典著作，它包含了后来各派的因素，具有本原性。《老子》最早提出了“无为政治”的模式和框架。尤可注意的是，《老子》一书对阴、柔、弱在政治中的作用进行了全面的论述。政治这种东西从它诞生起就以强制为其特点，在政治生活中人们比较注意阳、刚、强等的作用。而《老子》一书深入系统地阐述了为人们所忽视的阴、柔、弱的意义。作者认为这些并不是消极的和被动的，善用柔弱会得到常人意想不到的效果。《老子》的弱用之术既讲求居弱而用弱，又十分注重居强而用弱，因此而成为人君南面之术。

杨朱在道家中独具一格。他把个人作为自然的主体，认为每个人（或自己）都应以自己作为目的。但个人的目的不是通过损人利己的方式来达到，而应建立在互不损害的基础上。凡属不平等的“取”和“与”都应该屏弃。由于杨朱强调个人的独立和自主，由此而认为政治干预越少越好。牧童放羊式的政治是他的理想。统治者应该像牧童那样，任羊自由选择水草。

以《庄子》一书为代表的庄子及其后学把自然主义的政治主张发展到了极端。他们不仅认为人是大自然的一部分，而且人不应有任何高于其他自然物的念头和想法。人应该把自己视为自然界的牛马，把自己融化在自然之中。他们认为只有这样才是人性的恢复。庄子及其后学认为，人的本性就是纯自然性，这种自然性与人们的社会性是根本对立的。在他们看来，一切社会性，特别是当时人们津津乐道的仁、义、法、治等，都是对人的自然性的破坏。常人所说的圣贤，如尧舜之辈，恰恰是破坏人性的罪魁祸首。他们认为整个社会就是一个大牢笼、大粪坑，因此不是改造它，只有抛弃它才能解脱枷锁。回到大自然中去，是他们的基本主张和思想。

《管子》中的道家派（以《内业》《白心》《心术》为代表）认为，天和人都是一个自然的过程，因此既要顺天，又要从人。作者也主张“无为”政治。不过他们所说的无为与《老子》《庄子》又有所不同。他们所说的“无为”主要指统治者的主观行为应与天人的自然过程相符合，这就是文中谈到的“静因”之术。作者认为社会上通行的义、礼、法这些东西，不像《老子》《庄子》所说的那样，与“道”是对立的。在作者看来，这些东西与道是统一的，义、礼、法就是人世间的道。在这里我们看到了道、儒、法三家合流的倾向。这是道家积极主张的一派。

马王堆《老子》乙本卷前古佚书是道家中最热心于政治的一个流派。古佚书归本于道，但在政治上却积极主治。作者广泛吸收了法、儒、阴阳、名、墨诸派的思想。司马谈说道家“采儒墨之善，撮名法之要”，其实，在道家中只有古佚书和《管子》中的道家派著作才是这样。古佚书的作者把道与法、礼看成是一个系列，礼、法是道的体现和具体化。古佚书是道家中最积极的主治派。

道家的政治倾向　道家代表谁？迄今为止很少有人从总体上讨论这个问题。就实而论，且不说道家，就是其中的一个人物、一部书，比如《老子》《庄子》，人们就有各式各样的看法，有的人认为代表了当时最反动的奴隶主，有的则认为代表着劳动人民，大相径庭，莫衷一是。道家是一个大的派别，情况极为复杂。这里我们只能从倾向上作点分析。从倾向上看，又可把道家分成两种不同情况。

《老子》《管子》中的道家，马王堆《老子》乙本卷前古佚书可视为一类。作者们积极地参与政治，为统治者出谋划策。不过他们又不同于儒、法、墨诸家。如果我们把政治思想分为政治哲学、政治战略学、政策原理、具体政策等不同层次或不同组成部分，那么我们就不难发现，《老子》《管子》中道家以及古佚书比较多地论述了政治哲学问

题。政治哲学具有高度的抽象性，因而也就具有广泛的适应性。不管当时统治者具有怎样的性格，他们都可以从这种政治哲学中得到或多或少的启迪。人们把《老子》一书称为人君南面之术，其原因就在于此。道家中的这一派对统治者虽然有过激烈的批评，但归根结底是倾心而尽意的，如果没有这种内在的统一性，我们就无法理解汉初统治者为什么会把黄老思想奉为统治思想，为什么会把《老子》当作皇廷的教科书。

杨朱和《庄子》与上述情况有所不同，特别是《庄子》，既反对一切政治，又宣传不合作主义，还对当时所有的统治者进行了猛烈的抨击，指斥君主侯王皆虎狼之辈。作者在贬斥统治者的同时，对劳动人民投以同情，在不少地方反映了劳动者的呼声。但是从总体上看，它不是教人去抗争，去争取生存的权利，而是引导人追求精神的满足和超脱。《庄子》书中有愤懑，更有消沉。统治者不仅需要积极的帮手和鹰犬，同时也需要群众的消沉作为维持自己统治的一种特别补充。消极出世与不合作对统治者固然不利，但构不成对自己的威胁。统治者害怕的是强梁之辈，而《庄子》正是要把强梁转化为消沉的精神武器。从这个意义上来说，《庄子》一书对统治者利多于害。

基于上述认识，我们可以这样说：道家一方面为统治者提供了丰富的政治哲学思想，同时又为统治者提供了精神麻醉剂。道家丰富的政治哲学是统治者必需的，但是对统治者尖锐的批评又是统治者不喜欢的。这种状况决定了多数统治者对它不即不离的态度：既需要它，但又不能把它置于尊位。

第二节　《老子》的无为政治思想

一、老子与《老子》

老子与《老子》一书，是学术界争讼不决的疑难问题，早在战国就已不清楚。司马迁的《史记》给老子立传，从内容上看也是含混不清的。

近代以来，有人认为历史上根本没有老子这个人；更多的人认为历史上有其人，具体看法则大相径庭。有的认为老子即东周后期的老聃，又名李耳，为东周的守藏史，孔子曾向他学过礼。有人认为是战国时期东周的太史儋。还有的认为是楚国的李耳。另外又有人认为上述三人本为一人，流传中分为三。

关于《老子》一书的分歧比老子本人的分歧还要多。有的说是上述人的作品；有的说书中的思想是春秋末老聃的，但成书于后；有的说书与人无关。就成书的时间，有春秋末期说，战国初期说，战国中期说，战国末期说等。

我同意如下看法：书中的思想大约是老聃提出来的，成书于战国前期，《老子》一书应是老子一派的共同创作。

孔子的《论语》以论人事著称，《老子》以论哲理称雄。许多人都认为《老子》是一部哲理诗，言简意深。《老子》一书长于哲理是事实，但同样长于政治。它把哲学与政治融为一体，成为人君南面之术的经典。

关于《老子》一书的政治倾向，有的说代表劳动人民或公社成员，

有的说代表奴隶主或小奴隶主，有的说代表由贵族下降的士。由于对政治倾向看法极不相同，对同一句话常常出现不同的解释。

我们暂且抛开人们对《老子》的不同政治评价，先看看先秦诸子对《老子》中心思想的概括与评述。

《荀子·天论》说《老子》：“有见于诎，无见于信（伸）……有诎而无信，则贵贱不分。”

《庄子·天下》说：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。”

《吕氏春秋·不二》说：“老聃贵柔。”

这些概括大致是不错的。从《老子》书中得到的感受，大抵是这样。但仅到此为止，似乎只能说及表而未及里。《老子》不是有见于诎，无见于伸，而是以诎求伸；不是贵贱不分，而是以诎藏贵贱；不只是以有积为不足，而是还讲以知足保有积，以俭广积。《老子》一书到处讲柔，但不是为柔而柔，而是以柔为用。正如书中所云：“弱者道之用。”《老子》把柔、弱、虚及其相类的东西在事物变化中的作用，作了淋漓尽致的阐发。《老子》的贡献，在我看来，主要不在于他阐述了事物的矛盾与对立面的转化，因为在他之前已有人作了阐述。《老子》一书的主要贡献在于全面揭示了柔弱在矛盾中的地位与作用。这样才可以把握“为无为”“知无知”“事无事”“无为无不为”以及“柔弱胜刚强”的真谛。《老子》的作者是正题反做的专家。由于人们习惯正题正做，所以常被《老子》的正题反做所蔽。作者们极为聪明狡猾，他们为统治者出谋划策，却不正面陈言，更不阿谀。常常在嬉笑怒骂中奉上权谋治术。

二、道与政治

《老子》的道　《老子》的思想博大深远，它不仅在哲学上起了发聋振聩的作用，而且也为统治者提供了一套相当丰富的南面之术。《老子》把这些具有丰富哲学内容和政治内容的思想都归之于一个最高范畴之下，这个最高范畴就是“道”。在这里，“道”不仅反映了老子本人的宇宙自然观，也反映了他的社会人生观。当“道”作为一种宇宙自然观出现时，它表达了老子对宇宙本体的认识；当“道”作为一种社会人生观出现时，它又向我们展现了老子对于社会规律的总看法。因此，我们只有弄清了作为宇宙自然观的“道”的思想内容，才能认识其作为社会人生观的“道”的基本精神，并由此了解“道”与政治的内在关系。

老子的宇宙自然之“道”是一个十分模糊的概念：“道之为物，惟恍惟惚。”（《老子·二十一章》）因此作者给道以混沌难识的定义，即所谓：“道可道，非常道；名可名，非常名。”（《老子·一章》）只能“强为之名”，“字之曰道”（《老子·二十五章》）。“道”展示在我们面前的是一个由混沌的自在之物和迷离恍惚的词句所构成的宇宙本体论，正如书中所云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮。独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。”（《老子·二十五章》）于此可见，“道”是一个自然的、独立的、不可名状的存在，是“天下之母”，万物之根。从它的宏观状态来说，是一个鸿蒙未辟，混沌未分，无象无物，弥漫于浩浩宇宙之间，以无生有为特征的宇宙本质；就其微观状态来说，又包含着物质因子，“其中有物”，“其中有精”，“其中有信”（《老子·二十一章》），“朴散则为器”（《老子·二十八章》）。但是，老子并不注重“道”的原则及其运动形式，以及如何运用之。老子认为，“道”的法则及运动形式是宇宙间最理想、最完善的存在模式，这个法则就是“自然”。这个运动形式则是一种封闭式的往复循环，“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静。静曰复命。复命曰常”（《老子·十六章》）。又说，道“周行而不殆”。又说：“强为之名

曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”（《老子·二十五章》）

然而道的循环不仅有它的本态，还有变态，一次又一次走向歧路，在老子看来，这就叫做“不道”或“违道”。“物壮则老，谓之不道，不道早已。”（《老子·五十五章》）“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”（《老子·七十六章》）因而老子认为一切所谓“有生”之物，都违背了自然之道，即由生的“柔弱”走向了死的“坚强”。于是，他主张复归于“静”，复归于“无”。其实我们不难反诘老子，既然承认自然之道有无相生，生死自然，强弱转替，那么，为什么要人们屈从于一方而远离另一方呢？可见，违背自然之道的并不是有生有死的宇宙万物，而恰恰是老子这一套以求长生永命、背离自然界生灭规律的形而上学的理论。老子虽主张无为、无私、无欲，内中却满怀着私和欲，这就是他的以求长生永命、主宰万物的所谓“无为”之为。这种以“无为”为守道之术，并企图求得从肉体到精神满足的功利思想，恰恰是他所倡导的“道”的对立物。这也就是老子宇宙自然观自相矛盾的弊端所在。老子企图在“有”“无”“生”“死”这些对立的矛盾中，分离出一种便于自我控制的力量，因而，他对矛盾的另一方面施以人为的压制，不承认矛盾双方都有存在和发展的合理性。而是企求操握一方，抑制另一方。越过真理一步，往往就会成为谬误，老子的宇宙自然观，正是把自生自灭的宇宙之“道”扭曲为长生永命，并以“无”和“静”为极致世界，这显然是谬误的。

我们再看看老子的社会人生观。《七十七章》说：“天之道损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。”又说：“大道甚夷而民好径。”（《老子·五十三章》）还说：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。非道也哉。”（《老子·五十三章》）总之，人类的许多作为和自然的“大

道”相背离。大道是以暧昧不明、清静无为为宗旨，即所谓“明道若昧，进道若退，夷道若类”（《老子·四十一章》）。而人总是有所欲求，以进取为满足，以“有为”为能事，他们“不知足”“可欲”“欲得”，好声色犬马之乐，结果，破坏了大道，导致了祸咎及身、“多藏”而“厚亡”的悲剧。

老子显然是用被自己歪曲了的宇宙自然观来衡量一切社会现象，把人们对物质生活和精神生活的追求都看作是反“常”和反“道”的行为。其实不是别人，正是老子违反了“人之道”。

老子还认为社会历史的每一个进步都是“道”的式微，“德”的颓废。《三十八章》说：“故失道而后德。失德而后仁。失仁而后义。失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”全盘否定历史，显然是悖谬的。不过，老子在这里也揭示了一个事实，在当时的历史条件下，人类社会的进步，使人同外在自然以及自身的自然本性在某种程度上形成一种对立，当时的社会生活把人的自然本性异化为一种畸形，有的被弄得无衣无食，有的却花天酒地。在老子看来，这种异化过程又是在不断破坏人的那些淳朴本性中进行的。人背离了无知无欲的天性原则，结果，愈是“有为”，愈是“争夺”，愈是贪欲，也就离“道”愈远。所以，老子对“有为”政治提出了挑战，他把“道”的原则扩大到社会政治生活中来，企求按照“道”的原则对政治进行改造。老子对于宇宙自然之“道”以及有违宇宙自然之“道”的社会人生的描述，大都是为自己的“以道莅天下”（《老子·六十章》）这一最终目的服务的。

“道”的政治特点　老子的宇宙自然观既是其政治思想的基础和出发点，又是其政治理想的最后归宿。因而，“道”也是一个融哲学、伦理、政治为一体的概念，这是道的第一个政治特点。我们看到，《老子》的作者们并不是出世的思想家，相反，他们从不同角度对国家政治进行了积极的干预，通过对宇宙自然与社会现实的大范围的类比观察，

用正题反做的方式，嬉笑怒骂地奉上权谋和治术，而不像一般人那样正面陈言规劝。这种貌似消极，而实际是积极进行干预的迂回之术，不仅从理论上丰富了道家一派的哲学思想，而且也丰富了统治思想。

道的第二个政治特点就是混沌。这种混沌和“忠”“孝”“仁”“义”“法令”以及各种规范形成鲜明的对立。《老子》的作者在讽刺儒家时说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”（《老子·十八章》）《老子》认为儒家倡导的思想已属近世末流，并不能起到塞其源、杜其微的作用。用这种方法治世，只能越治越乱。“天下多忌讳而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋章，盗贼多有。”（《老子·五十七章》）这确实是一幅当时社会纷纭变幻图。然而从历史的发展看，“变”总是好的，应该肯定的，因为这是人类进步的必然，即使这种变化在一定范围内表现得极为残酷无情，我们也应从中看到与它相伴随的历史进步。然而老子却力求消除一切变的因素，提倡一种没有历史内容的静态社会。这个理想是要人们复归于宇宙初始的那个虚无世界中去，取消人类智慧对社会的干预，使其永远保持混沌状态，这样就可以“为之于未有，治之于未乱”（《老子·六十四章》）了。做到这一步必须以社会的凝固不变，永无进步为代价。这种“其人昏昏”“其政闷闷”的以愚治愚状况是以落后的蒙昧镣铐来保障的。

第三个特点就是政治与自然的一体化，这是《老子》政治思想的中心议题。《老子》认为，治国的圣人应该是“道”的化身，这些圣人的突出特点是因自然、因道。原因是：“天之道不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绰然而善谋。”（《老子·七十三章》）“天道无亲，常与善人。”（《老子·七十九章》）“生而不有，为而不恃，长而不宰。”（《老子·五十一章》）“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”（《老子·七章》）

等等。根据这些原则，圣人也应是“为而不争”“为而不恃”，“以辅万物之自然而不敢为”（《老子·六十四章》），“执左契而不责于人”（《老子·七十九章》）。

由此我们看到，老子坚持了“王法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五章》）这一原则。我们不妨将这个递进关系的公式予以减化，这便是“王法自然”。当人最终以自然模式为依据来造就自己时，一切自应遵循一部默默的自然法典了，而这部法典的主体精神就是——无为政治。

三、无为政治：少扰民与愚民

《老子》的政治思想的主旨，可称之为“无为政治”。书中讲得很多，如：“爱民治国，能无为乎！”（《老子·十章》）“圣人处无为之事，行不言之教。”（《老子·二章》）又一再说“无为无不为”（《老子》：《三十七章》《三十八章》《四十八章》）。

无为政治的内容和实现无为的手段　《老子》的无为绝不是纯因自然或消极的观望，无为是一种政策，用于实际叫做“为无为”。

在《老子》看来，当时人们都是沿着“有为”的道路行事，这就是“有争”、“有欲”、“有知”、有“身”、“熙熙”、“昭昭”、“察察”等。这些正是产生祸乱之源。“为无为”首先把这一切祸源铲除。为了把人们从有为的道路拉到无为的道路上来，《老子》想了许多主意，要之有二：一是劝统治者减少活动，二是使民失去有为的条件。

对统治者，《老子》要求他们减少政事活动，总的原则是“三去”，即“去甚，去奢，去泰”（《老子·二十九章》）。具体而言，主要指薄税敛，

轻刑罚，慎用兵，尚节俭。

《老子》没有从正面提出过薄税敛的主张，但对厚敛进行了猛烈的抨击，斥责当政者如同大盗。“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”（《老子·七十五章》）“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。”（《老子·五十三章》）从这种入骨三分的批判中，我们有理由认为《老子》是主张薄税敛的。

《老子》没有从正面提出轻刑的主张，但对统治者的刑杀进行过尖锐的控诉。“法令滋章，盗贼多有”，在因果关系上是不正确的，但这里包含着对统治者严令苛刑的批评：“民不畏死，奈何以死惧之。”（《老子·七十四章》）因此我们有理由认为《老子》是主张轻刑的。

《老子》不是寝兵主义者。但对战争带来的灾难是痛惜的，指出：“大军之后，必有凶年。”（《老子·三十章》）因此最理想的是不动干戈。“以道佐人主者，不以兵强天下。”（《老子·三十章》）反之，“天下无道，戎马生于郊”（《老子·四十六章》）。

《老子》对统治者的“求生之厚”（《老子·七十五章》）进行过猛烈的鞭挞，殷切地希望他们从俭。

《老子》讲“治大国若烹小鲜”（《老子·六十章》）。这句话，应该说是无为政治最形象的说明和概括。这句话，包含两层意思，一是要吃鱼，而不是不吃，在政治上就是要治，而不是不治；二是要谨慎小心，莫乱挑乱动，否则鱼就会烂。

过去一些文章在评价《老子》无为政治时，较多地强调了要统治者清静无为这一方面。其实，还有更重要的一面，即使民陷入无为之地，

使民不能为，或想有为而不敢。这就是要把引起有为的社会条件，用行政、政治等办法加以消除。在《老子》看来，“有欲”“有智”是产生有为的最根本的原因。因此，要实现无为，关键是消除智和欲，即消除对物质生活和精神生活的追求。

经济上人们好争财夺利，为使人们不再争夺财货，要把一切巧利之器都毁掉，不贵难得之货，把黄金视为粪土。

政治上人们都想捞取官爵，特别是统治者的“尚贤”，更引起了人们争风斗智。《老子》劝统治者“不尚贤”，这样便可以“使民不争”（《老子·三章》）。

在精神上要去掉一切知识，“绝圣弃智，民利百倍”（《老子·十九章》）。

为了彻底消除欲、智，当政者要制造一个禁区，使人不敢为欲求利。《老子》宣布：“罪莫大于可（当为‘多’之误）欲。”（《老子·四十六章》）谁有欲望和智慧，就给谁以惩罚，“为奇者吾得执而杀之”（《老子·七十四章》）。“为奇”就是犯罪，就要被杀，这哪里是“无为”，简直是残忍！

下边几段话最能说明《老子》无为政治的内容与要求：

“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲，使夫智者不敢为也，为无为，则无不治。”（《老子·三章》）

“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”（《老子·十九章》）“百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”（《老子·四十九章》）

“塞其兑，闭其门。”（《老子·五十二章》）

于上可见，《老子》的无为政治是要把人的社会性减少到最低限度，以突出人的生物性。人，有些比牛马还要称主人之心，但是要使所有的人甘为牛马是办不到的；在《老子》看来，不是培养少数比牛马还听使唤的奴才，而是要使人类都接近牛马。如果真到了这一步，自然是无为无不为了。

辩证法的思想，一般来说，总是同人类的认识发展相伴行，常常作为人们才智发展的标志。然而在《老子》那里，辩证思维在很大程度上不是引导人们走向聪明，而是利用辩证思维设法把人们引向愚昧。“智慧出，有大伪”，《老子》在很大程度上属于“大伪”之列。统治者用聪明才智使被统治者愚蠢，这是极为值得注意的一种历史现象。

无为与圣人　有的学者认为《老子》中的“圣人”与君主是相对立的，“圣人”的基本特征是为人民服务。的确，《老子》中的圣人不完全等于君主，但是圣人与君主也并非完全对立的。《老子》所说的圣人有三个基本特征：即“道”的化身，人之楷模，统治者的样板。圣人融哲学、伦理、政治为一体。

圣人最突出的特点是因自然，因道。不过圣人并非消极的“因”，而是因而用之。用在政治上便可为“官长”：“朴散则为器。圣人用之则为官长。”（《老子·二十八章》）又说：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。”（《老子·十六章》）

《老子》讲“无为”，同时又讲“为无为”（《老子》：《三章》《六十三章》）。如果只强调“无为”，那么“无为而无不为”就难于解释了。把“为无为”与“无为”连在一起考察，那么，“无为”绝不是无所作为或消极被

动，它的本意是指遵循道和自然；“为无为”则是指主动地、积极地遵循道和自然办事。如果这样理解，同《老子》讲的“治”就吻合了。通观《老子》全书，作者十分强调“治”。《老子》的治，不只是限于言教和引导，而且还有刑杀。《老子》所说的圣人“不伤人”（《老子·六十章》）并不是无条件的，其前提是遵从道，对于不遵道的，必须施以刑杀。所以无为只能说是圣人手中的一种政策形式。

《老子》讲的“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，确乎不大像阶级社会中的统治者。然而这并不是问题的归结点，归结点是“夫唯弗居，是以不去”（《老子·二章》）。“不去”什么呢？从上下文看指的是功业。表面上有“不有”“不恃”“弗居”，结果却走到了它的反面——有、恃、居。这一点还可以从下一段话得到证明：“圣人后其身而身先，外其身而身存，以其无私故能成其私。”（《老子·七章》）多么奥妙，“后其身”“外其身”“无私”只不过是手段，目的却是“身先”“身存”“成其私”。

《老子》说过圣人“无常心，以百姓心为心”（《老子·四十九章》）。还有比这更加高尚的吗？且慢，接下去又说：“圣人在天下，歙歙为天下浑其心。”从《老子》全部内容看，与百姓同心较为空泛，浑天下人之心，可说是有纲领、有要求、有手段。天下人之心都被搞浑沌了，实际上也就无心可言了。

《老子》中的圣人不等于王，但王应该是圣人。王如果能依照道行事，就能长治久安。“侯王得一以为天下贞。”（《老子·三十九章》）“侯王若能守之，万物将自宾。”（《老子·三十二章》）“侯王若能守之，万物将自化。”（《老子·三十七章》）

总之，《老子》中的圣人不是对王的否定，而是从另一角度对王的肯定。王的职责不是消极的“无为”，而是“为无为”。

无为与兵　从“无为”的观点出发，兵无疑是它的对立面，但是《老子》并不是一个非兵主义者。《老子》对兵的看法相当奇特，有批判，更有肯定，有些论述成为治兵的至理名言。

《老子》批判兵为“不祥之器”（《老子·三十一章》），深刻地揭露了战争的破坏性：“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”（《老子·三十章》）照理应从这里引出对战争的否定。然而事出人意，作者一个跟斗又翻到战争的轨道上来，对如何用兵，作了出众的分析。有人说《老子》是一部兵书，无疑是有些偏颇，但也不是毫无道理。下边看看对兵的论述。

《老子》从事情的全局和战略上指明，身为统帅的人切不可整日想着打仗：“善为士（帅）者不武。”（《老子·六十八章》）这一思想很有意义。依照常理，统帅的职责是打仗，《老子》却提醒人们，最好的统帅是制止战争的发生。

打仗是流血之事，你死我活，怒在不免，人们通常犯的毛病是因怒而不冷静，失去自我控制能力。有鉴于此，《老子》提出“善战者不怒”（《老子·六十八章》），教导人们注意容易忘却的一面。

一般地说，只有经过拼搏而后才能胜利。《老子》却提出：“善胜敌者不与。”（《老子·六十八章》）毫无疑问，不战而胜确实是最高明的指挥者。

事实上不可能都不战而胜，于是《老子》提出另一条原则，即“以奇用兵”（《老子·五十七章》）。一个“奇”字冲破了战争上的一切教条主义，把战略战术引导到一个崭新的领域。

“祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。”（《老子·六十九章》）无须解释，这是军事上的至理名言。

“抗兵相加，哀者胜矣。”（《老子·六十九章》）细分析，这句话显然把问题简单化了。因为两兵相交，哀者未必胜。不过一般说来，受屈辱的哀者战斗力是较高的。

《老子》提醒战胜者，切莫因胜而骄傲。“善者果而已。不敢以取强。果而勿矜。果而勿伐。果而勿骄。果而不得已。果而勿强。”（《老子·三十章》）果，胜也。这些话可称为胜者的座右铭。

老子还提出了优抚败者的主张，“战胜以丧礼处之”（《老子·三十一章》）。这一原则在当时难以实行，由此更可显出这一思想的可贵。

《老子》论兵的特点在于揭示了容易被人忽略的方面，话虽不多，但不失为论兵的佳作。

总之，无为政治，首先不能理解为老子一派要取消政治，让统治者放弃权力，解除对人们的一切束缚。相反，老子正是企图以“无为”这种更为迂回的手段，来实现其“治世”的目的；更巧妙地运用自己的权力；把人们更有效地束缚在自然经济这块“老死不相往来”的土地上，以实现统治的稳定和功利。《老子》谋求的不是通过统治者的赤裸裸的严刑苛法或温情脉脉的仁义说教来维护统治，而是要造成一种人民的自我不发达的环境，实行以智治愚，最终导致“圣人”对广大的群氓的安稳统治。这就是老子“无为政治”的基本精神。

四、弱用之术

“反者道之动，弱者道之用。”（《老子·四十章》）这是《老子》书中一个基本思想。关于“反”，人们有不同解释，有的认为是对立面的转化，有的认为是反旋、循环之意，还有认为指对立面的斗争。

确切地把握“反”的含义，对理解“弱”有重要意义。如果认为“反”是对立面的转化，那么对立的双方都有向对方转化的可能性。《老子》确实有这种思想，如福、祸对转。但从全书思想基本倾向上看，立意不在相互转化，而是强调向一个方向转化，即向“无”转化，向消极面转化，向弱方向转化。“反”也有对立面斗争的含义，但同样不是主流。对立面斗争的观点一般总是引出发展观，这同《老子》恰恰是相背的。所以我认为把“反”的主要含义说成是反旋、循环比较切合《老子》的思想。正如书中所讲，道“独立而不改，周行而不殆”（《老子·二十五章》）。“周行”即“大曰逝，逝曰远，远曰反”（《老子·二十五章》）。周行的起点是道，是无，归结点仍然是道，是无。这样与“弱用之道”便可一贯了。

《尚书·洪范》篇提出“刚克”和“柔克”，指出柔的作用是不可忽视的，但没有充分论述。《老子》充分阐述了“弱”在矛盾中的地位与作用。作者认为“弱”是“道”的最根本的属性，而刚强、进取与“道”是对立的。强、刚、壮等在发展中会突破道的规定性，柔弱则是保持事物符合于道的最妙手段。“弱者道之用”这句话最充分说明了作者对弱的重视。人们常说《老子》中有系统的人君南面之术，这种南面之术主要表现在弱用之术上。《老子》中的弱用之术有以下数种。

1．静观　《老子》虽然很注重动、变和转化，不过这一切都是派生的，暂时的，最终都要返回到“无”。《老子》教导人们不应该羡慕动和变，也不要为动和变所迷惑。面对着动变，要持静观态度，坐待动复归于本。书中言道：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸

芸，各复归其根。归根曰静。静曰复命。复命曰常。知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（《老子·十六章》）又说：“牝常以静胜牡，以静为下。”（《老子·六十一章》）《老子》的观察可谓极为细致，令人惊奇。但牝是否以静胜牡，颇可怀疑。不过从那个时代看，这种说法不失为创见。

《老子》把静视为事物的本态，把动视为变态。用于人事便主张“静为躁君”（《老子·二十六章》）。以安静主宰动躁，在实际的政治生活与人们的交往中，确实可以看到临事不惧、镇静自若，常常可以胜人一筹。但又必须指出，仅靠持静绝不可能获得一切。

静观待变，是《老子》的重要贡献；把静观绝对化，又是《老子》的致命弱点，因为动观比静观更为重要，置身于事物的运动之中，才能更深刻地把握事物。

2．*守弱用柔*　一般人总认为强胜弱，刚胜柔，所以爱争强，持刚。《老子》一反常人之见。作者指出，刚强是迅速走向死亡的道路。“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒（借为‘途’），柔弱者生之徒。是以兵强则减，木强则折。强大处下，柔弱处上。”（《老子·七十六章》）又说：“物壮则老，是谓不道，不道早已。”（《老子·三十章》）又说：“强梁者不得其死。”（《老子·四十二章》）与刚强相对的柔弱则是最有生命力的，是不可战胜的。“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”（《老子·四十三章》）“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”（《老子·七十八章》）《老子》的这些论述不无道理，甚至可以说是一种卓见。但是所得的结论，如柔弱必生，坚强必死，柔弱必胜刚强等，显然是片面的，其中的谬误绝不比包含的真理少。事物的生与死不是以柔弱与坚强为原因的，《老子》把某些现象上

的联系视为本质的联系，结论似是而非。另外，坚强向自己的反面转化是有条件的，反之，强者也不一定都是死亡。柔弱有时是生的象征，但也不都是如此。赞美婴儿，无疑是生命的赞歌。如果想永远停留在婴儿期，那比愚蠢还要无知。“柔弱胜刚强”（《老子·三十六章》）是可能的，但绝不是规律。

《老子》宣扬守弱，用柔，并非完全是以弱用弱，以柔用柔。有时又主张握重而用柔弱，书中道：“重为轻根。……是以圣人终日行不离辎重。奈何万乘之主而以身轻天下。轻则失本。”（《老子·二十六章》）又讲：“国之利器，不可以示人。”（《老子·三十六章》）握重用柔无疑是一个绝招，常可收到意想不到的效果。

3．知盈处虚　《老子》对盈而溢，有过精细的观察：“揣而棁之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。”（《老子·九章》）“多藏必厚亡。”（《老子·四十四章》）在大千世界里，上述现象是常见的。《老子》的概括可谓深刻简练。面对这种现象该如何办？作者开了许多处方。

《老子》所欣赏的办法之一是：“持而盈之，不如其已。”（《老子·九章》）与其多多占有，不如干脆罢手。两手空空，似乎没有任何负担，可是老子忘掉了一个基本事实，这会饿肚子的！

一切罢手并不是《老子》教给人们的唯一办法。作者还教导人们如何持盈。“保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。”（《老子·十五章》）高亨《老子正诂》认为这句有误，“蔽不新成”当为“蔽而新成”。“蔽”“敝”通。“不”为“而”之误。意思是守道之人不希望充盈，正因为不过分充盈，所以反而使陈旧的保持新的状态。有些人认为不必改

字，意思是，保持旧的，不求新的。《老子》还说过，圣人“以其终不自为大，故能成其大”（《老子·三十四章》）。圣人多么聪明，以不自大来维持大，既让人看着好看，又安处大之位。

如果事物过了量，面临倾覆之险又该如何处理？《老子》的回答是损有余以益不足。“天之道损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。”（《老子·七十七章》）又说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。”（《老子·二十七章》）

在处理事物量的关系上，《老子》有两条原则：第一叫不盈；第二叫去余。这样就可以保持事物的稳定和安全。《老子》相当重视量在变中的地位。不过研究的重点不是变，而是如何控制量的限度，以防量变引起质变。是保守之术，非进取之道。

4．*居上谦下*　《老子》对上下、贵贱、胜败之间的关系进行了惟妙惟肖的分析和考察。作者不像儒家那样主张居上示尊，维护上的神圣性。他们采取的方式比较迂回，主张居上谦下，以下安上。这类的论述甚多。“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民必以言下之，欲先民必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。”（《老子·六十六章》）“善用人者为下。”（《老子·六十八章》）“贵以贱为本，高以下为基，是以侯王自谓‘孤’‘寡’‘不穀’。此非以贱为本邪？非乎？”（《老子·三十九章》）“图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。”（《老子·六十三章》）又说：“大国以下小国则取小国。小国以下大国则取大国。故或下以取，或下而取。”“夫两者各得其所欲，大者宜为下。”（《老子·六十一章》）上述种种，可谓是《老子》正题反做的绝笔。依我看，这些并不

都是必然规律，但确实是较为常见的现象。就上下关系而言，居上而不顾下，就把自己赤裸裸地置于下的对立面，这对自己是极为不利的。如果处上而又能谦下，这样就可抓住上下两面，使下成为自己所居上的补充，从而以下安上。

5．不争　《老子》讲矛盾，按逻辑应该讲争。可是恰恰相反，作者却倡导不争，这正表现了作者思维方法的与众不同。其实《老子》的不争并非绝对的不争，而是以不争为争，所以不争也是弱用的一种方式和手段。《老子》所讲的不争也有种种不同的形式：

“以其不争，故天下莫能与之争。”（《老子·六十六章》）这是最高的境界，也是最绝妙的手段。不过这只能停留在理论上，实际是难以做到的。在矛盾的世界，绝对的不争，只有坐以待毙的精神，才有可能接近。

争众人之不争，是不争的另一种方式。“处众人之所恶，故几于道。居善地。心善渊。与善仁。言善信。正善治。事善能。动善时。夫唯不争，故无尤。”（《老子·八章》）《老子》多次赞扬水，认为水最具不争的性格。其实水绝不是不争，它的特点是争下流。争众人之不争，使自己离开矛盾的旋涡，一般地说，这是比较安全的。楚国叔孙敖不受膏腴之地，宁愿选择薄瘠之地，其意就是争众人之不争，从而得以长保。“众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，儡儡兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮，众人昭昭，我独昏昏。众人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人而贵食母。”（《老子·二十章》）这段话的中心也是争众人之不争。其实作者忽略了一个基本事实，单单为了吃饭，也就必须争。

不争之争的再一种方式可称之为曲线之争。“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”（《老子·二十二章》）这种方式不是迎着目标直接上，而是通过迂回的道路达到目的。

不争之争更为特殊的方式是设法使对方不争。“善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。”（《老子·四十九章》）“报怨以德。”（《老子·六十三章》）“圣人执左契而不责于人。”（《老子·七十九章》）争不争不是单方面的事，我不争，对方可能还争。因此为了不争，还要设法使对方不争。《老子》认为最根本的办法是满足对方的要求，即使不合理，也要迁就、宽容。

6．*治弱*　《老子》正面主张用弱，其反面则主张治弱。用弱与治弱在形式上是相对的，但基点有相通之处。这就是对弱的了解与把握。《老子》提出要把可能引起后患的事物扼杀在摇篮之中。“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮（借为‘判’，分也），其微易散。为之于未有，治之于未乱。”（《老子·六十四章》）“民不畏死，奈何以死惧之。若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？”（《老子·七十四章》）在这里用弱改为治弱、治微。

7．*创造条件使对方失败*　《老子》从物极必反观察事物，提出要善于等待，同时还要创造条件使某种事物走向自己的反面。“将欲歙之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲夺之，必固与之。是谓微明。”（《老子·三十六章》）《老子》这段话被人们视为辩证法的绝唱。的确，这种深谋远虑，为一般人所不及，又为一般人所不为。但事物也绝非像《老子》所论那样。因为歙、张、弱、强、废、兴、夺、与等，并不是自己手掌中的弄物。如果掌握了主动权，这些办法是可行的；如果没有相应的条件，事情未必如此。《老子》的说

法只能是一计，而不是全谋；有可能，而无必然。言之为“必”，实属谬误。但从弱用看，又不失为高着之一。

8．*以曲求全*　“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（《老子·二十二章》）委曲求全成为流行的口头禅，甚至被认为是一种美德。委曲求全有一定的道理，它包含了个人服从整体、目前服从长远、局部服从全局等道理。在许多情况下，不委曲可能会伤害整体。但委曲求全并不完全正确。无论从理论或实际上看，“全”并不一定代表正确或进步。认识是不断发展的，如果把某一种认识视为全，视为最终的真理，这不是僵化又是什么？在实际上，任何所谓的“全”，只是一定发展阶段的产物，“全”不是历史发展的终点，再向前发展必定要打破现有的“全”。因此，把“全”作为前提或终点，无论从理论上和实际上看，都是一个保守的命题。

另一方面，委曲未必能求全，因为个体是整体的组成部分，残缺的个体是不能组成一个健康的“全”体的。

9．*深藏不露*　“国之利器，不可以示人”是《老子》的名言。还有一句话是“被褐怀玉”（《老子·七十章》）。《老子》教导人们要把锋芒藏起来，不要让人知道自己的实力和底细。以虚掩实是很有用的一种谋略，是用弱的又一妙术。

10．*精神满足*　“何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患！”（《老子·十三章》）“夫唯无以生为者，是贤于贵生。”（《老子·七十五章》）把一切都看透了，一切矛盾都用“无身”来解决。从个人讲，连自身都认为是多余的，可抛之云外，自然也就不怕什么矛盾与祸患了。精神上超脱一切，从理论上可讲得通，但在实际上很难做到。人只要活着，就必须靠物质生活；有物质的制约，也就不可能有真

正的精神上的超脱。于是作者又设计了另一个出路，这就是精神的满足。“知足者富。”（《老子·三十三章》）“知足常足矣。”（《老子·四十六章》）“知足不辱。”（《老子·四十四章》）用精神充当物质，以精神为富，以精神为足。看起来很惬意。用精神来充饥，又能解决什么问题呢？！用弱之术走向了空论和玄想。

以上从十方面分析了《老子》的弱用之术。作者对“弱”在矛盾中的地位与作用作了充分的阐发，在认识上是个极大的贡献。作者的致命弱点是把问题说过了头。在充满矛盾斗争的社会生活中，靠“弱”是很难以立足的。只有弱成为强的一种补充时，才可能显示出它的真正力量，也才可以化保守为进取。把用弱作为解决和对待矛盾的主要方法，在社会生活中多半要流于权术，也很少有进取精神。

五、小国寡民说

小国寡民是《老子》的理想国。人们的生活应该是这样的：“使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”（《老子·八十章》）这就是说，要消灭一切技术，消灭一切文化；把人们的社会关系和交往减少到最低限度，使人更多地变成生物人。

许多人认为，《老子》的小国寡民说是幻想回到原始社会或农村公社时代。依我看，这种说法并没有多少依据，与其说是历史观的复古，不如说是对现实的反动。小国寡民说不是从历史的回顾中得出来的结论，而是从逻辑中演绎而来的。前边已谈到，《老子》把奇巧利器视为祸患之源，把文化视为争名夺利的工具。为了避免祸患和争名夺利，须

将利器与文化毁掉，小国寡民图画中的生活正是如此。《老子》对仁、义、礼、忠、信等进行过猛烈抨击，因为这些东西是对“道”的破坏，也是乱之本，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”。因此主张将仁义礼信都抛弃。《老子》的杰出之处在于，作者深刻地揭穿了神圣礼义上的卑鄙行为，对礼义进行了鞭挞。但是作者完全忽视了这样一个基本事实，礼义又是人类文明进化的重要标志之一。批判礼义的肮脏面是对的，连礼义本身也抛掉，那就走到了另一端。

小国寡民说主要不是反对压迫与剥削，而是反对文明与技术进步。

六、结语

《老子》是一部奇书，它把真、善、美、伪、恶、丑融为一体。在许多格言式的论断中，既有深邃的思想，又有浅薄的空论；乍然看去，充满了辩证思维，揭开另一面又露出了形而上学；看起来是荒唐，细琢磨其中又包蕴着真理的成分。作者对许多丑恶的现象进行尖锐的批判，使人感到痛快，可是借助批判又把人引向歧途。这部书给人以智慧，更教人以权诈。如果你相信它，那一定会上当；如果把它抛到一边，那就又抛掉了智慧之花。所有这一切都同政治思想连在一起。最后，我们要说一句，《老子》没引导人们向前看。

第三节　杨朱贵己及其童子牧羊式的政治主张

杨朱生卒年已不可确考。《庄子·应帝王》载：“阳子居见老聃。”《寓言》载：“阳子居南之沛……而遇老子。”《释文》：“阳子居，姓杨名朱，字子居。”《山木》载：“阳子之宋。”《释文》：“司马云：阳朱也。”阳、杨通，阳子即杨朱。照《庄子》几篇的说法，杨朱是老子的弟子或见过老子。孟子曾谈到杨朱，他说：“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。”（《孟子·滕文公下》）杨朱先于孟子，大约生于战国初年。

杨朱的思想在先秦有广泛的影响。在孟子看来，杨、墨是儒家的主要敌人：“杨、墨之道不息，孔子之道不著。”孟子便以批杨墨为己任，声称“能言距杨、墨者，圣人之徒也”（《孟子·滕文公下》）。《庄子·骈拇》篇也把杨、墨并称。《胠箧》提出：“削曾（参）、史（鱼）之行，钳杨、墨之口”，也可证杨朱之显赫。《徐无鬼》中记载，庄子把儒、墨、杨、秉和惠施并列为五家。荀子在《王霸》中曾提到杨朱。韩非在《说林》上下、《八说》、《显学》诸篇中对杨朱均有所论述。《吕氏春秋·不二》篇把杨朱与先秦著名思想家并列。《淮南子·俶真训》也把杨朱与墨子、申不害、商鞅并排同列。凡此种种，证明杨朱确有此人，其理论在当时的思想界影响甚大。可是不知为什么，《史记》无其传，《汉书·艺文志》无其书，连《古今人表》也无其名。这个历史之谜有待于破译。由于材料阙如，我们论述杨朱只能靠保留下的只言片语，作一轮廓性的描述。

杨朱思想的核心是“贵己”和“为我”。杨朱的贵己本于因自然。《淮

南子·氾论训》说："全性葆真，不以物累形，杨子之所立也。""全性葆真"，是道家的基本思想之一。道家所说的性和真，都归本于自然。但是杨朱并不主张把人融化在自然之中，他认为人是独立的实体，人与其他事物相比，人自身是第一位的。正是在这个基础上，他才从中引出"为我"和"贵己"的结论。这就是孟子所指出的："杨氏为我。"（《孟子·滕文公下》）《吕氏春秋·不二》则概括为："阳生（《困学纪闻》引作'杨朱'）贵己。"如何贵己和为我呢？杨朱从两方面作了论述：一方面不要损害自我，这就是"拔一毛而利天下，不为也"（《孟子·尽心上》）。对这句话有两种不同的理解：一种理解是，拔一毛而有利于天下也不干；另一种理解是，拔一毛利之以天下，即把天下都给他，也不干。后一种理解就是韩非子所记述的："今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛。"（《韩非子·显学》）这两种理解乍然看去是对立的，前者表现为极端的自私，后者表现为视名利如粪土，其实这两者是可通的。问题的实质不在于拔一毛"利于天下"或"利之以天下"，而关键在于拔一毛有损于全性葆真。利于天下或利之以天下只不过是一种夸张性的衬托说法而已。它的基本点是贵己，意在表示绝不把己当作一种交换物，哪怕是用一根汗毛换一个天下也不干。杨朱不是为了一根汗毛而计较，在现实生活中也根本不存在拔一毛"利于天下"或"利之以天下"的问题。这是个理论命题，旨在于说明"全性葆真"和"己"的神圣性。

另一方面，为了贵己，还必须处理好己与万物的关系。对此，杨朱的基本原则是"不以物累形"，即是说，不要因外物而损伤了形体。杨朱所说的"物"不仅包括自然之物，同时也包括社会之物。关于这些问题的具体论述虽然荡然无存，不过从孟子、韩非等人对杨朱的批判中我们可以看到，杨朱把君主、利禄、名位等都视为己外之物，认为不应该让这些外物牵累自己。

由上所述，杨朱的“贵己”“为我”并不是常人所说的那种低级的自私自利，他的用意是在说明己是一个自然的独立存在物，己的价值高于一切。他所说的“己”是一种抽象，包括所有的人在内。

杨朱的为我和贵己是不是必然要引出损人利己呢？就目前见到的材料看，还不能证明。从一些间接的材料看，杨朱倒是反对损人利己的。他主张每个人都应自立，人与人之间应该平等。《列子》是一部伪书，但其中的《杨朱》篇与杨朱的思想符合如节。即使不宜当作第一手材料，作为间接材料还是可用的。《杨朱》篇认为，每个人在与他人的交往中都不应该损人利己，相互之间都不应该占便宜。文中讲到：“古之人损一毫利天下不与也；悉天下奉一身不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”很清楚，这里把拔一毛利于天下和利之以天下都否定了，对不平等的交换既“不取”又“不与”。所以杨朱的“为我”“贵己”包括人人在内，这里他强调了人人的平等性和独立性。

杨朱哭衢途的故事，是他贵己在行动上的表现。《荀子·王霸》载：“杨朱哭衢途曰：‘此夫过举蹞步而觉跌千里者夫！’”走错半步就会差之千里啊！《淮南子·说林训》也记载了这个故事：“杨子见逵路而哭之，为其可以南，可以北。”杨朱所以哭衢途，目的是防止一失足而招千古恨。在当时，人生之路到处有歧途，一步有失就可能含恨终生，乃至失身。在布满荆棘的世界里，哭衢是为了自重和贵己而不得不采取的预防措施。杨朱的旨意无非是教导人们，凡事都要掂量一下，设法避开险和疑，以免损伤自己。

杨朱的个人独立自主的思想与强加于人的思想也是相反的。他认为，个人的独立自主不应导致对他人的压抑。《庄子·山木》记载这样一个故事：“阳子之宋，宿于逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人恶。恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：‘其美者自美，

吾不知其美也；其恶者自恶，吾不知其恶也。'阳子曰：'弟子记之！行贤而去自贤之行，安往而不爱哉！'"《韩非子·说林上》记载略有差别，其文为："杨子曰：'行贤而去自贤之心，焉往而不美！'"由此可见，杨朱并不反对贤和美，问题在于，在他看来，世俗之贤和世俗之美总表现为对他人的一种压抑。杨朱认为，凡是带有伤他性的贤和美是不值得肯定的，真正的贤和美应以平等为基础，不自贤，不自美，一切如自然，才是真正的贤和美。

杨朱政治思想表现了明显的自然主义倾向，《说苑·政理》中的一段记载很可说明问题："杨朱见梁王言：'治天下如运诸掌然。'梁王曰：'先生有一妻一妾不能治，三亩之园不能芸，言治天下如运诸掌，何以？'杨朱曰：'诚有之。君不见夫牧羊乎？百羊而群，使五尺之童子荷杖而随之，欲东而东，欲西而西。君且使尧率一羊，舜荷杖而随之，则乱之始也。臣闻之，夫吞舟之鱼不游渊，鸿鹄高飞不就污池，何则？其志极远也。黄钟大吕，不可从繁奏之舞，何则？其音疏也。将治大者不治小，成大功者不小苛。此之谓也。'"《说苑》多为故事，未必可信，但这段记载的中心思想与杨朱的思想是一致的。这里所讲的不干涉或少干涉的思想，与前边讲到的人与人之间互不占便宜是一致的，与尊重个人的独立存在也是一致的。杨朱所希冀的童子牧羊式的政治，可以说是无为而治的形象表现。在这里，统治者的活动减少到若存若无的程度，人民如童子所牧之羊一样，自由地生活、漫游于自然之中。正是从这里出发，杨朱对尧舜持批判立场。在他看来，治越多，民也就无法措手足。人们都说尧舜是圣人，杨朱则与之相反，认为尧舜之治恰恰是"乱之始"。

杨朱的思想可以说是一种个人本位论。个人作为一种自然的独立存在，与他人是平等的，又具有不可侵犯性。这种思想在当时可以说是最

激进的思想之一，是反抗等级制和人身依附关系的强大思想武器。殷周以来的社会是等级制森严的社会，除了周天子和少数的诸侯贵族之外，所有的人都是作为不同的从属物出现在社会上的，自己根本没有独立的意义，自己并不是自己存在的目的。这种情况到春秋才开始有所变动。然而当时的变动是极为有限的，并未冲破等级隶属关系，只是以一种新的等级隶属关系取代了旧的等级隶属关系。在新旧取代过程中，出现了点点星星和空隙，为个人的自由提供了一点点活动场所。杨朱的思想正是在这种环境下产生的。他提出自己应该是自己的主人，可以说是时代的最强音，最富有解放意义。但是这种主张在实践上是根本无法实现的，是一种超越社会现实的空想。这种思想应该说更多的是反映了当时一些隐者的思想情绪，是他们的行为在理论上的升华。

由于杨朱要求自己成为自己的主人，就不可避免地要引起儒、法的反对，孟子和韩非子等从不同角度对杨朱的主张进行了猛烈的抨击。

孟子看得很准，他认为杨朱的“为我”主张，与“溥天之下，莫非王臣”的君主至上观念是根本对立的，于是惊呼“杨氏为我，是无君也”（《孟子·滕文公上》）。诚如孟子所言，杨朱的主张在逻辑上必然与君主的思想发生冲突。君主专制思想最基本的特征之一，认为一切人都是君主的从属物和臣民，除君主之外，谁也没有独立的价值。很显然，冲破了这一防线，君主专制主义就难以存在了。杨朱的“为我”的确对它发动了一次猛烈的冲击。维护君权的孟子对此十分敏感，一下子就抓住了杨朱的要害。孟子把杨朱视为洪水猛兽，从他的思想体系看是必然的。正如他所说：“杨、墨之道不息，孔子之道不著。”（《孟子·滕文公下》）的确是这样，杨朱的思想与儒家的思想是势不两立的。

法家是君主专制主义最露骨的鼓吹者，自然也不能容忍杨朱的主张。《管子》中法家派的作品《立政》和《立政九败解》把“全生之

说”视为亡国之论，主张严加禁绝。全生之说虽不限于杨朱，但杨朱无疑是最主要的代表人物。韩非对杨朱和持贵生说者进行了更激烈的斥责，主张杀而不赦。在韩非看来，杨朱以及主张贵生者是一批不牧之民，不能为君主所用。在韩非的理论中，一切人都应是君主的工具或奴仆。杨朱这些人强调个人的独立性，势必与君主发生矛盾，在理论上两者水火不容，在实践上也会发生冲突。君主“陈良田大宅，设爵禄”，为的是奖励臣民为君主卖命，可是杨朱之辈根本不把这些东西放在眼里，奖赏对这些人不发生任何吸引力。这些虽不是正面的冲突势力，但却是一批消极分子。当他们与君命发生冲突时，不是逃避，就是投敌，因此韩非把贵生之士称之为“畏死远难，降北之民也”（《韩非子·六反》）。这样的人对君主有害而无利，是多余的。既然是多余的，自然没有必要让他们继续生存于世上。

杨朱的思想尽管是一种不切实际的空想，但应该说是相当严肃的。可是到了他的传人，就发生了极大的变化，出现了各式各样的极端形态。有的主张节欲以贵生，有的主张纵欲以贵生，有的主张混世以贵生，有的还主张损人利己以贵生。这些人或流为不负责任的狂士，或成为极端的个人主义者，没有或很少有什么积极意义了。

第四节　《庄子》的自然主义政治思想

一、庄子和《庄子》

庄子，名周，宋人，约生活于公元前369—前286年之间。庄子是战国时期著名的隐士。他作过漆园吏这样的小官，有时又以打草鞋为业（见《庄子·列御寇》）。大约因庄子善文，又善辩，在知识阶层颇有名望，曾作过魏国相的惠施是他的朋友。因庄子有名望，楚国曾以五千金为资聘他为相。庄子视官禄为粪土，不仅不受请，反而奚落了一通楚使。他说："千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，其可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。"（《史记·老子韩非列传》，又见《庄子·秋水》）庄子对世态炎凉的观察独具眼光，相应地提出了一整套理论，在先秦思想界开辟了一个新领域。

现存《庄子》这部书，共三十三篇，其中又分内篇、外篇、杂篇。关于《庄子》的作者，目前的看法众说纷纭，相距甚远。有的说内篇为庄子本人之作，外、杂篇为庄子后学之作。有的则认为外、杂篇多数属庄子本人之作，内篇为后学之作。还有人认为，庄子本人之作分散在内、外篇中，应具体分析。至于写作时间，同样也是五花八门，多数人认为是庄子本人和战国时庄子后学所作，有的则认为一些篇是汉初的作品。我们认为，《庄子》一书是庄子和战国时期庄子后学的论文汇编。由于出自众手，在具体看法上，许多篇多有矛盾抵牾之处。不过主体思想相近，故这里一并论述。《庄子》一书的政治主体思想，可概括为一句话，即人性自然说和自然主义的政治思想。

30年来，对《庄子》的研究主要集中在哲学上，对政治思想论述得较少，而且多数持批判和否定态度。的确，从《庄子》一书中很难找到积极的治世方案。相反，看到的多是冷嘲热讽。然而在嘲讽之中却包含着出众的独到见解，从另一个角度开辟了认识社会的道路。《庄子》对许多问题的结论是荒谬的，但在认识的过程中却有许多光彩夺目的思想之花。荒谬的结论已有很多人鞭挞过了，思想之花还有待进一步阐发。

二、人性自然说与回到自然中去的主张

人是从哪里来的？这是探讨人性时必不可免要遇到的一个问题。关于人类的起源，早就为人类所注意。原始社会人们的看法暂且不论，殷周时期占统治地位的看法是“天生烝民”。直到春秋战国，这种观点仍相当流行。如墨子、孟子等人所持的就是这种观点。不过从春秋开始，有些人对天进行了改造，把天说成是自然的原体，从而天生人这个命题也就具有了自然主义的色彩。在中国思想史上，全面论述人是属于自然的一部分，是自然界的一种存在形式的，要首推《庄子》。《管子》中某些篇也有一些论述，但均不及《庄子》。《庄子》中有关这方面的论述很多。这里只抄录几段：

“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。”（《庄子·大宗师》）

“舜问乎丞曰：‘道可得而有乎？’曰：‘汝身非汝有也，汝何得有夫道？’舜曰：‘吾身非吾有也，孰有之哉？’曰：‘是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；孙子非汝有，是天地之委蜕也。’”（《庄子·知北游》）

“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”（《庄子·知北游》）

这里没有一点神秘主义味道。人的形体、生死、蕃衍等，都是自然赋予的，是自然的过程。今天看来，这些论述未免太空泛了。但只就把人还给自然这一点，不能不说是人类自我认识史上的里程碑。

在《庄子》作者看来，人既然是自然的一种存在形式，那么人的本性也如同自然界的其他事物一样，应该从自然中去寻找。人性如同鸭子腿短，仙鹤腿长一样，都是自然生就的。因此，自然的原生性是《庄子》人性论的最主要的论点。

性自然义析　原生性是《庄子》人性说的总纲。但对原生性的具体内容，诸篇的论述又不尽一致，强调的方面有所不同。综观各篇的观点，大致可归纳为如下几点：

1．人的形神所固有的“仪则”

《天地》篇云：“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。”文中明确地提出了人的形神是宇宙发展到一定阶段才有的，而人的形神有它固有的“仪则”，即规律或规则。这种“仪则”就是“性”。“仪则”或“性”的基本特征是“自为”。《天地》篇所说的“自为”，不是指人的自觉的能动性，而是指自发的自然过程。《天地》篇承认，人有“形”“神”两个方面。但“神”的作用不应该向外发展，而应顺从性的“自为”，用于“反德”。什么是德呢？“物得以生，谓之德。”所以“反德”就是要使人的主观意识及其行为顺乎自然的生长过程。

2．天生的本质本能

《庚桑楚》云：“性者，生之质也。性之动，谓之为；为之伪，谓

之失。”寥寥数语，提出了“性”“质”“为”“伪”四个概念。成玄英《疏》（下称《疏》）云：“质，本也。自然之性者，是禀生之本也。”《在宥》篇所说的“物之质”，也是指物之本。关于“为”，郭象《注》（下称《注》）云：“以性自动，故称为耳；此乃真为，非有为也。”“为”是指本能行为，不是指受意识支配的行为。关于“伪”，《疏》云：“感物而动，性之欲也。矫性伪情，分外有为，谓之丧道也。”所以“伪”的概念与荀子讲的“化性而起伪”（《荀子·性恶》）之“伪”相同，指人的主观能动性。不过在《庚桑楚》中，“伪”是对“性”的破坏，故称之为“失”。所以人的能动性与性是对立的。性指的是生就的本质本能。

这种本质本能是人的主观意识不能支配和改变的。《山木》篇云：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。”《注》云：“凡所谓天，皆明不为而自然。”“言自然则自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。”文中前后两个“人”字，含义不同。“有人”之“人”，指自然形态的人。“人之不能有天”之“人”，指人的主观能动性。在作者看来，人的主观能动性不能支配和改变的自然本质和本能便是“性”。

3．无心计的纯自然状态

《庄子》的许多篇章，都把人的意识视为性的对立物。这种对立集中表现在“心”与“性”的对立上。《缮性》说，唐虞以下，兴治化之流，浇淳散朴，人心开始动摇，结果离道行险，“去性而从于心”。心既是破坏性之源，由心计而产生的机巧便是破坏性的工具。《骈拇》篇说，诸如绳、墨、规、矩等机巧，对人来说，都起着“削其性”、“侵其德”、毁其“常然”的作用。

心与情欲相通，所以情欲也是人性的对立物。《天地》篇说：“且

夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭熏鼻，困惾中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。”

《庄子》中的许多篇反复论说了社会的经济、政治、人伦道德等关系，都是人性的桎梏。全部人伦道德可以归结为美、恶两类，《天地》篇说，美、恶虽有区别，“其于失性一也”。《应帝王》认为，只要还有一丝一毫的仁义爱人之心，就是“未始出于非人”。只有像泰氏那样，“其卧徐徐，其觉于于；一以己为马，一以己为牛；其知情信，其德甚真”，才算“未始入于非人”。

《庄子》认为，只要取消心计，禁绝一切欲望，摆脱一切社会关系，使人保持纯自然状态，如同日月、星辰、禽兽、树木一样，任其自然生活，把人完全融化在自然之中，才是最完整地保存了人性。

4．衣食为足的天放生活

《马蹄》篇说：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。”这里讲的衣食为性，只限于人的生理需要。人生在世与所有的人不亲不远，一切任其自然。

以上诸点大同小异。大同之处在于都是沿着排除社会性回到自然的道路来讲人性。小异之点表现在强调的重点不同。在《庄子》一书中，只有一处例外，即《盗跖》篇有段对人性的论述，与上述思想有较大差异。现引述如下：

“人之情，目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。……天与地无穷，人死者有时，操有时之具而托于无穷之间，忽然无异骐骥之驰过隙也。不能说其志意，养其寿命者，皆非通道者也。”

从认识路线上看，这段文字也属于道家之论，同样是沿着自然性来论述人性的。但这段文字与前边诸论又有明显的不同。前边诸论强调顺性自然，不增不减。这段文字则主张把自然性放开，纵情极欲，这一看法在《庄子》全书中是独一无二的，与《庄子》其他篇非出一系。

反性方式　《庄子》所讲的人性真谛是自然性。人类只有摆脱一切社会关系，和自然融为一体，如牛马悠然漫步在原野，才谈得上真正的人性。但是《庄子》所宣扬的自然性与现实社会处处相矛盾。人们不能离开社会，世俗关系层层包围着自然性。怎样改变这种状况，使人们回到自然呢？《庄子》的作者们提出了“反性”“修性”“循德”“反情性”等一系列命题。由于各篇作者认识的差异，他们对于“反性”“修性”的方式和要达到的境界，又有不同的主张。概括起来有如下几种情况：

1．无目的的自然生活

《庄子》认为，弃知绝欲，耕而食，织而衣，无目的纯自然地生活，就能使“性”得到满足。《马蹄》篇说：“民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。”（“以此”不通，据刘文典《补正》：“以”当作“止”），《让王》篇对这种生活进行了更具体的描述。这种自然生活有一个标志，那就是：“同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！”（《庄子·马蹄》）也就是说，自然化到与禽兽为伍，排除全部社会关系，一任自然，才算性的恢复。

2．全形生

《庄子》一书中有“活身”“全形”“卫生”“尊生”“养生”“达生”等命题，对这些问题的论述，各篇不尽一致，但有一个共同点，便是对生、形的重视。为了“全形养生”，须要处理好生形与如下诸事的关系：

第一，与社会的关系。《庚桑楚》篇说：“夫全其形生之人，藏其身也，不厌深眇而已矣。”《疏》云：“全形养生者，故当远迹尘俗，深就山泉，若婴于利禄，则粗而浅也。”远世藏身是一种消极的方式。更积极的方法，应像庖丁解牛游刃于骨肉之间那样，要善于在社会的空隙中游泳。

第二，与思虑的关系。《庄子》认为心计思虑对生形有损，因此不要以思虑来伤害形生。《庚桑楚》篇云：“全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营。”《德充符》说：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。”

第三，与用养的关系。人的形生要靠物质营养，但用养不当也会有损于形生。在处理用养与形生的关系上，《让王》篇提出：“不以所用养害所养。”又说：“虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形。今世之人居高官尊爵者，皆重失之，见利轻亡其身，岂不惑哉！”善养生者，应把自己的生命看得比一切都重要。在世俗者看来，最贵重的莫过于拥有天下了。在《庄子》看来，事情应该反过来，“夫天下至重也，而不以害其生”，“天下大器也，而不以易生”（《庄子·让王》）。

第四，与无为和有为的关系。《庄子》认为，一切有为之举都伤害形生，无为是保全形生的要道妙术。《应帝王》提出：“无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。”浑沌术是保障生命的不二法门，开窍、有为是通向死亡之路。

第五，与有用和无用的关系。《人间世》说：“夫柤梨橘柚，果蓏之属，实熟则剥，剥则辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也。故不终其天年而中道夭，自掊击于世俗者也。”人也是如此，只要有用于人和社会，均会招来伤形害生之祸。反之，无用之物，才能保其生，全

其形，这叫无用之用。

由上可以看出《庄子》对形生的重视。这里需要稍加说明的是，《庄子》所讲的养生全形，与那些延年益寿之术不同，后者屡屡受到《庄子》的抨击。在《庄子》看来，那些“导引”“吐故纳新”以求延年益寿者的致命伤在于怕死，而《庄子》的全生养形之旨在遵从自然之道，不要让心思和社会关系搅乱了形生的天然进程。

3．养神

与前边讲到的全形生不尽相同，有些篇提出反性重在“养神”。《刻意》篇说：“纯粹而不杂，静一而不变，惔而无为，动而以天行，此养神之道也。”

“纯粹而不杂”即“一无所欲”，排除一切杂念，醒时无思虑，睡时不做梦。

“静一而不变”是说混迹尘世，置喜怒哀乐、好恶善丑于度外，不受其干扰。

“惔而无为”的要点是“不与物交”。只有断绝神与物的交往，才能使神处于绝对虚无状态，才是最好的养神术。

“动而以天行”，是说人的行动像天体运行那样，无心而动。“天行”是针对“人行”而言的。《秋水》中说：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”由此可见，人行是指受心计支配的能动行为，天行指自然的本能行为。作者主张一切顺乎自然的本能。

《缮性》篇中讲的恬智交养与《刻意》中讲的“养神”之术也颇为接近。“古之治道者，以恬养知（《释文》云，读如智）；知生而无以知

为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。”这里所说的“知与恬交相养”，如《注》所云：“恬静而后知不荡，知不荡而性不失也。”

总之，养神之术在于顺乎自然，只有一切顺乎自然别无他求才叫做智。《庄子》某些篇简单地把性与心智对立起来，认为心智是对性的破坏，提出取消心智。这里不是简单地否定心智，而是要求用心智自觉地顺从自然。

4．忘己、无己、与天合一

《达生》篇提出“形全精复，与天为一”。所谓“与天为一”，就是要把己完全融化于自然之中，不应因为己是“人”而喜而乐，不应有任何高于其他物的情感。像《大宗师》中所说：“今之大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为莫邪’，大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰：‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶；恶乎往而不可哉！”在作者看来，人不要因为是“人”而沾沾自喜，人与万物一样，都是天地造化的产物，应等量齐观。

怎样才能与天为一呢？《庄子》作者开的妙方之一是“忘己”。《天地》篇说：“有治在人，忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”作者认为，天下最难忘却的是自己，如果连自己都忘掉了，自然就能进入与天为一的境地。

比“忘己”更深妙的是“无己”。“无己”并不是简单地消灭自己，而是使己与自然合一，像《则阳》篇中说：“夫圣人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，与世偕行而不替，所行之备而不洫。”《庄子》中许多篇讲“无己”，以至宣颖认为，抓住“无己”二字，一部《庄子》尽

矣。宣颖的说法显然失之于偏，因为《庄子》书中有许多地方特别强调有己。但“无己”确实是《庄子》中反性的重要理论之一。

5．不以物害己，乘物以游心

这与前边的“无己”，排斥心计乍然看去是不同的。但实际上，两者并非绝对排斥。不以物害己只是从另一个角度讲人与自然和社会的关系，其最终归结点仍是回到自然，只是方式不同。请看《秋水》的一段论述：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察于安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰，天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得：蹢躅而屈伸，反要而语极。”这段论述提出了如下几个问题：

第一，在道、物、己三者关系中，通过达理、明权以求物不害己。“己”被突出来了。

第二，“己”在火、水、寒暑、禽兽等物面前，不是掉以轻心，而是去掌握这些物的规律，使物“莫之能害”。“己”在这里起着主导作用。

第三，“己”之所以能取得主动权，在于“知天人之行，本乎天，位乎得”。

从表面看，这里十分强调“己”，突出“己”的作用，但“己”的作用并不在于改造自然，只在于顺从。

比不以物害己更超脱、更能满足己的要求的另一种方式，是乘物以游心。《人间世》说：“乘物以游心，托不得已以养中，至矣。”《疏》云：“夫独化之士，混迹人间，乘有物以遨游，运虚心以顺世，则何殆

之有哉？”“不得已者，理之必然也。寄必然之事，养中和之心，斯真理之造极，应物之至妙者乎！”这就是人们常说的随遇而安、随波逐流、无是无非之术。

6．乘道德而浮游

前边所介绍的“反性”诸种方式，都是把人作为自然界的一种存在形式，以使人回到自然为立足点。因此，不管怎样“反性”，都没有把人反到另一个世界中去，人总还是人。“若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为；一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪！”（《庄子·山木》）“乘道德而浮游”虽然也是“反性”的一种方式，但所达到的境界，不再是自然的人，已从自然人逸脱出来具有神仙味了。《庄子》许多篇讲到的“真人”“至人”“圣人”“神人”“体道者”等，多半是神仙化了的形象。因此他们的“性”也不同于一般人，而是“其性过人”（《庄子·天地》）。

《庄子》中的这些神圣化了的“真人”“至人”等，不是殷周以来传统的天帝观念的简单移植或改造，也不是生硬的自我神化，而是用逻辑的方式引导出来的。这种逻辑的特点是，在把人还给自然的过程中，让自然的单个的人与自然的总体和本源合为一体。

《庄子》一书对宇宙万物的本源与生成变化过程，进行了广泛的探讨。其主要论点是，道是宇宙的本源，天地是万物之母，阴阳是变化之因等。《庄子》一些篇的作者认为，真正明了事理者在于：要使自己升华，在精神上与道、天地、阴阳一体化，“与天地为一”（《庄子·齐物论》），“乘天地之正，而御六气之辩”（《庄子·逍遥游》）。“乘道德而浮游”“浮游于万物之祖”。这样一来，具体的自然的人就逸脱成为超自然的人，即所谓的“真人”等。由于这些“真人”“至人”是通过理论逻辑达到

的，因此我们可以说，“真人”“至人”等是理性之神。

综上所述，人性自然和回到自然中去，是《庄子》对人的最基本的认识。这种认识的致命弱点在于排斥人的社会性；然而就强调人的自然性这一点而论，在人类自我认识史上又有划时代的意义。在《庄子》作者生活的那个时代，社会扼杀了多数人的自然要求和生的权力。《庄子》把被扼杀的自然性揭示出来，开辟了人类自我认识的新途径。《庄子》强调人的自然本质，又为揭露和批判当时被人们认为神圣不可侵犯的许多社会准则和传统，提供了理论依据。

三、对桎梏人自然性的社会关系与社会观念的批判

庄子及其后学认为，当时的各种社会关系是对人性的束缚，整个社会就是个大牢笼，大屠宰场。无论是“善”的还是“恶”的，都是对本性的破坏。越是被人们称为美妙的东西，在《庄子》看来就越坏。《庄子》的这种看法，不管在理论上怎样悖谬，但它是那个时代的绝唱；不管结论如何荒唐，它提出的命题实在发人深思；不管在论述上多么离奇，它的锋芒都是对当时现实入骨三分的鞭笞。如果说作者看待社会的心理是阴暗的，那么他所披露的被掩盖着的那一面确实有许多肮脏之处。这是在剥削阶级占统治地位的历史上常可以看到的。一本正经的教训常常不及辛辣的讽刺更能启发人们去深刻地认识事物。《庄子》便属于后者。

对治人治世与权力的批判　人们习惯于歌颂治世、治人，谴责乱世、乱人。《庄子》却一反常人之见，认为一切祸乱的根源恰恰在这个“治”字上，人类的自然性和统治者的关系，如同陶土与陶冶者、树木与工匠、马与伯乐的关系一样，都是后者对前者的破坏。这种破坏表现在两个方面：一是“乱人之性”（《庄子·天道》），引起性情“烂漫”，使人类自身每况愈下，不可收拾；二是“治人”也破了自然界的和谐，“乱天之

经，逆物之情，玄天弗成；解兽之群，而鸟皆夜鸣；灾及草木，祸及止虫”（《庄子·在宥》）。

人们都称道黄帝、尧、舜是“治天下”的“圣人”，然而在《庄子》某些篇的作者看来，历史上一切混乱正是从他们的“治”开始的，故云：“治，乱之率也，北面之祸也，南面之贼也。”（《庄子·天地》）《庄子》许多篇还讲到，救一世者，其后果殃及万世。

《在宥》篇曾经以这种思想为指导，具体叙述了黄帝倡义乱世的历史：“昔者黄帝始以仁义撄人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也，尧于是放讙兜于崇山，投三苗于三峗，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣。”所以《庄子》曾借楚人老莱子之口说：“夫不忍一世之伤而骜（务）万世之患。”（《庄子·外物》）人们都希望“治人”、贤能出来治世，而《庄子》却认为：“其存人之国也，无万分之一；而丧人之国也，一不成而万有余丧矣。悲夫！有土者之不知也。”（《庄子·在宥》）这就是《庄子》对那些希望“治者”出来拯救人类的人们的回答。《庄子》的回答，未免太苛刻、太不通情理了，但在当时那个时代，这却是最深刻、最有价值的见解。这种见解是用近似荒唐的外衣包裹着的。

在战国时代，希望圣明君主出世拯救世道的呼声四起，弥漫了整个思想界。儒、墨、名、法，无不如此。《庄子》却相背而行，给那些想入非非弄得头脑发昏的人大泼冷水。这些冷水，不管其中包含着多少恶意或悲观情绪，但都不失为一副清凉剂。

在那个时代，不论治与乱，都同权力相连。那是一个有了权就有了

一切的时代，一般人都把权视为宝物。人们为追逐权力打红了眼。而《庄子》却一反常态，对权力投以蔑视的眼光，视权为脏物。在《庄子》看来，权力是约束人性的桎梏。《庄子·秋水》中有两个寓言喻明了这番道理。

庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰："愿以境内累矣。"庄子持竿不顾，曰："吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死留骨而贵乎？宁其生而曳尾于途中乎？"二大夫曰："宁生而曳尾途中。"庄子曰："往矣，吾将曳尾于途中。"

惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰："庄子来，欲代子相。"于是惠子恐，搜于国中三日三夜。庄子往见之，曰："南方有鸟，其名为鹓鸲，子知之乎？夫鹓鸲发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓鸲过之，仰而视之曰：'吓！'今子欲以之子梁国而吓我邪？"历史上有无其事，无关紧要。故事的用意深刻地表达了庄子一派对权力的看法，理论通过文学的形式表达出来。

从上述理论出发，《庄子》认为，君主尽管握有权柄，指挥一切，然而这正是自由的累赘和祸源。作者假魏文侯之口说："夫魏真为我累耳！"（《庄子·田子方》）有一次鲁侯有忧色，问术于道家市南宜僚，市南子对他说：丰狐文豹，小心翼翼，不免罗网之患，"其皮之为灾也"。鲁国正是鲁侯的招祸之皮。如果忘其国，任其自化，就不会有这些忧愁了（《庄子·山木》）。

以上是斯文的说理，在《庄子》中最多的是怒骂。不肖主是人们怒骂的对象，不屑一语；《庄子》许多篇专骂那些被人们称颂为神圣的帝王君主，认为黄帝、尧、舜、禹、汤、王季、文王、武王、周公是真正的伤天害理的罪魁，君主是真正的大盗大贼。"大盗者为诸侯"，"窃国

者为诸侯”。君主的所作所为都是自私的，是违反自然规律的。“天下之养也一，登高不可以为长，居下不可以为短。君独为万乘之主，以苦一国之民，以养耳目鼻口。”（《庄子·徐无鬼》）这是在痛斥魏武侯，作者的真正意图是通过魏武侯这个典型，来鞭挞所有的君主。

浅薄之辈总是谴责士民的伪诈欺盗，而《庄子》却用力去捕捉引起士民伪诈欺盗行为的罪魁。这个罪魁就是君主。君主们强民所难，“重为任而罚不胜，远其途而诛不至。民知力竭，则以伪继之。日出多伪，士民安取不伪！夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。盗窃之行，于谁责而可乎？”（《庄子·则阳》）对此，郭象注四个字：“当责上也。”其实，这里是不言自明的。

从历史的进程看，在剥削阶级占统治地位的社会中，凌驾于社会之上的权力是不会消失的。任何人想把这种权力从社会上一笔勾销，都只能是幻想。然而这种权力的存在，又恰恰为对它进行批判和揭露提供了依据。《庄子》对当时权力的批判和揭露不能说都是科学的，也不都是积极的，但却是深刻的。最光辉之点是它第一次指出了当时由剥削者掌握的权力是对人性的破坏，是人的异己力量，是社会罪恶的制造者。

对心计知识的批判　人类不同于动物的一个最主要的标志，是人有能动的思想意识活动。在先秦诸子中，被称之为“心”“知”“思”，等等。《庄子》诸篇对“心”“知”“思”等的看法不完全一致。有的篇有限地承认“心”“知”的作用，“心”应该用在顺“性”上，“知”应该用在知“道”上，从而使性、心、知统一起来。因此有“养心”“知道”之论。另一些篇则认为“心”“知”与人性是相背离的。心计、知识、智慧的活跃与发展，会给人性带来破坏，是社会的祸乱之源，把“心”“知”放到了被告席上。下边我们着重来分析一下《庄子》中的后一种理论。

《庄子》认为，人类的原始状态是无心计、无知识的，过着无忧无虑的和平生活。自从黄帝、尧、舜等来到人间，这种生活环境就被破坏了。他们搅动了人心，挑起了情欲，把“心计”这个魔鬼放了出来，酿出了历史的大祸。“心”“知”使人们争名夺利，破坏了自然界的秩序，造成了思想混乱，使日月、天地、四时、万物都失去了本性。心知一出现，人们都竞相追求聪明、施计斗巧，其结果不仅使个人损性，而且造成“亡国戮民无已”之祸（《庄子·徐无鬼》）。人们都说盗贼可恶，而盗贼又是从哪里来的呢？如果没有盗心贼智，又哪里来的盗贼！所以在《庄子》看来，智慧、知识既是盗贼行为的发动机，又是盗贼行盗的工具。“举贤则民相轧，任知则民相盗。”（《庄子·庚桑楚》）《庄子》的这种看法毫无疑问是谬论，然而它却反映了一种事实，即那个时代政治上的奸诈、阴谋、猜忌及对人民的巧取豪夺，总是与聪明才智相伴行的。尔虞我诈、欺世盗名就是最令人注目的心智的邪恶方面的表现。毫无疑问，争名夺利，盗贼寇攘，不用心计是不行的，但产生这些现象的本质原因绝不是聪明才智所致。这里显然是《庄子》错了。可是，我们从社会政治学的角度来看《庄子》的这个思想，它又具有独特的意义。它使我们看到这样一个事实：那个时代的大智大勇的确是用在争权夺利上的。从这个现实来理解《庄子》的说教，它对才智的抨击又是事出有因的。

《庄子》对知识采取否定态度，不只是认为知识破坏了人性和产生罪恶，而且还有更深的理论论证。哲学史研究者对此作了详细的分析，这里不再重复。

对名利的批判　名利是当时社会，也是整个私有制社会里人与人互相关系中最普遍的关系。就实而论，任何人都无法摆脱这种关系。《庄子》却认为，人们只有从名利中解脱出来，才能回到自然。因此，《庄

子》对名利欲望大加鞭挞。

《庄子》认为，名利欲望同人的本性是对立的。《庚桑楚》曾把名利欲望概括为四个方面、二十四种表现，即“贵、富、显、严、名、利，六者勃志也；容、动、色、理、气、意，六者缪心也；恶、欲、喜、怒、哀、乐，六者累德也；去、就、取、与、知、能，六者塞道也”。以上四个方面二十四种表现简称为“四六”。“四六”不去，人性难复。去掉“四六”，便能使心归于正。“正”就是人性的恢复。故又说：“此四六者不荡胸中则正。正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。”这种连锁反应的最终结果，就是《庄子》所理想的“有人之形，无人之情”的境界（《庄子·德充符》）。

《庄子》认为，名利之类都属于性外之物，而“外物不可必”（《庄子·外物》）。如果一定要追求名利，就必然招祸。比如关龙逄、比干、箕子、恶来、桀、纣、伍员、苌弘、孝己、曾参等，都是因为追求外物——名或利，招来了伤性害己。这些见物忘本之举，是庄子学派最禁忌的。父母与子女的关系称为“天属”。如果千金与子女不可兼得，去卖儿弃女，破坏“天属”关系，那一定是贪利之辈。所以利是“天属”的破坏者。

《庄子》认为，名利之所以不可取，还因为名利必定要向灾祸转化。占有名利的人往往为他人所觊觎，最终的结果往往是占有名利者倒霉。“荣辱立，然后睹所病；财货聚，然后睹所争。今立人之所病，聚人之所争，穷困人之身使无休时，欲无至此，得乎！”（《庄子·则阳》）《庄子》还指出，凡据名利者，如果他本人幸免于祸，他的后代也必然遭祸。“尧舜有天下，子孙无置锥之地；汤武立为天子，而后世绝灭；非以其利大故邪？”（《庄子·盗跖》）《庄子》关于名利招祸的观点，如果

不以个别人物为限，而是从总的趋势看，不无道理。因为只有“有者”才能有所失，一无所有者是不会失掉什么的。然而《庄子》完全忘掉了一个简单的事实，一个人如果不能得到起码的“有”，连生命也是无法维持的。《庄子》把名利说得如此消极，与那个时代精神是不相符的。但他所指的名利招祸，名利不能永久垄断，则确有见地。

《庄子》抨击名利，还有这样一个理由：一个人得到的名利越多，他的尊严丧失得就越多。《列御寇》中讲了这样一个故事：曹商为宋偃王使秦，因应对得当，秦王赐车百乘。曹商回到宋国，向庄子夸耀了一番。庄子有感于此，说：“秦王有病召医，破痈溃痤者得车一乘，舐痔者得车五乘，所治愈下，得车愈多，子岂治其痔邪？何得车之多也？子行矣！”在作者看来，名利获得多少与人格下降程度成正比。这种说法失于尖刻和偏颇，但确实刺中了当时官场的流行病。作者认为，为了保持自身人格的价值和尊严，最好不要让名利来玷污自己。

《庄子》如此猛烈地抨击名利和鄙弃名利的思想，在当时是消极的，无益于当时历史，但他所论述的名利与人性相矛盾的观点打开了一个人们认识社会的新窗口。

对忠孝仁义的批判　人伦关系是社会关系的重要方面之一。在先秦诸子中以儒家倡导最烈，有一整套以忠孝仁义礼乐为主要内容的理论体系与实践准则。法家中的《商君书》派与韩非子，从法与利的观点批判过仁义，但并未全盘否定仁义。《庄子》中的某些篇也没有对仁义礼乐采取全盘否定的态度，而是按照道家的思想进行了改造。但是《庄子》的多数篇章对仁义进行了猛烈的抨击，认为仁义、人伦一类关系应根本屏除。

在《庄子》看来，仁义与道德（道家之“道德”）是根本对立的。大

道废而后有仁义是《老子》一书首先提出来的，但未加说明论证。《庄子》继承和发挥了这一观点。《庄子》认为，“道”“德”是自然的本性，仁义则是人的有意志的行为。“道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。”（《庄子·知北游》）又说：孝悌仁义、忠信贞廉，“此皆自勉以役其德者也”（《庄子·天运》）。因此道德与仁义的对立是自然与人为的对立。道、德是自然的“全”，而仁义总是偏执一方。偏执一方就必然走向另一方。《庄子》所说的“合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺”（《庄子·山木》），就是讲的这个道理。在《庄子》看来，偏执一方是对道、德的破坏，并且构成了恶性循环。

《庄子》认为，仁义这类东西不属于自然本性，是那些好事的“圣人”（非道家所称之圣人）制造出来的。“毁道德以为仁义，圣人之过也。”（《庄子·马蹄》）仁义的兴起，引起了一系列恶果。

其一，礼乐引起了“分”。民原本是无分的，自从有了礼乐，民有了贵贱之分，故礼乐制度对人的自由是一种束缚和桎梏。烦琐的礼乐制度起着“匡天下之形”的作用（《庄子·马蹄》）。

其二，仁义之畅行动摇了“天下之心”，从而引起了“疑”。由于人们互相猜疑勾斗，万事皆乱（《庄子·马蹄》）。

其三，好知而争利，乃是万恶之源。

《庄子》认为，人只要悬挂仁义、礼乐、知、利之念，势必颠三倒四，坐卧不安。“不知乎？人谓我朱愚。知乎？反愁我躯。不仁则害人，仁则反愁我身；不义则伤彼，义则反愁我己。”（《庄子·庚桑楚》）总之，只要与仁义沾边，便如同播糠眯目，四方不辨；如蚊虻叮肤，通宵不寐；如敲锣打鼓，觅求亡子，无一时安宁。

许多思想家总是把仁义与爱人连在一起，以儒、墨两家最为突出。众多的人睁大眼睛盼望着爱人者出世，以便受其惠。《庄子》的作者却冷眼以待，仔细观察，他们得出的结论是：“捐仁义者寡，利仁义者众。”（《庄子·徐无鬼》）因此越提倡仁义，假仁义以利己者就越多，甚至仁义其外，禽兽其内，仁义变成了兽行者的工具。我们不否认某些思想家宣传仁义、爱人的诚心和身体力行的品质。但从历史的发展过程看，《庄子》的说法更符合或接近剥削阶级占统治地位的社会实际。

如果说上述论述还多限于对仁义实践进行的量的分析，那么《庄子》中也不乏对仁义爱人质的否定。例如，“虎狼，仁也”（《庄子·天运》），“夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私也”（《庄子·天道》），就是彻底否定仁爱的警句。《商君书》与《韩非子》也曾把仁义比作虱子蠹虫，其用意只在于说明仁义是社会的寄生物。《庄子》对仁义的批判要比这深刻得多，它指控仁义是社会的刽子手。《庄子》的这种说法不免失于刻薄、武断，但其中却包含了一针见血的揭露。在那个时代，可以有仁爱的呼声和笃信者，但却没有付诸实现的社会条件。仁爱之论可以是改造社会的美好愿望，然而这种美好的图画却被吸吮人民血汗的刽子手当作包藏屠刀之用。仁爱的温情脉脉外表所掩盖着的这种虚伪性和残忍性，是由庄子首先揭露出来的。仅就这一点而论，《庄子》的看法就有划时代的意义。

对喜生恶死观念的批判　生与死，既是生理过程，又是一个普遍的心理和社会问题。且不说厚生的社会影响，只要看看厚葬给社会带来的灾难，就会明白问题的严重性。因此，生死问题就成为各派思想家重要的研究对象。有的思想家把生死视为人的大事，并据此引申出一系列政治原则。《庄子》却认为，被生死问题所纠缠，实在是自寻烦恼。它提出了外生死的主张，以求彻底摆脱生死的束缚。如何做到外生死呢？

《庄子》对此从各方面作了说明。其中最有价值的一点是它反复说明了生死是自然的过程。作者再三指出，生死的自然过程是人的主观意志不能改变的。“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”（《庄子·大宗师》）又说：“圣人之生也天行，其死也物化。”（《庄子·刻意》）以上这些说法用今天的观点来看，不完全是科学的，其态度也不都是可取的。但它沿着自然的过程来认识生死，这在认识路线上是正确的。《庄子》既批评了那种“形劳而不休则弊，精用而不已则劳，劳则竭”的苦生行为，也反对用“导引”“养形”以求长寿之术（《庄子·刻意》）。这两者均不符合自然之道。基于这种认识，《庄子》极其藐视厚葬思想和风气。“庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：‘吾以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪？何以加此！’弟子曰：‘吾恐鸟鸢之食夫子也。’庄子曰：‘在上为鸟鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼于此，何其偏也！’”（《庄子·列御寇》）这真是大彻大悟之论，发聋振聩之言。在厚葬成风的时代，庄子心胸坦荡，又有如此之高的认识，实在是难能可贵。相形之下，那些孜孜以求厚葬者显得多么渺小！

《庄子》把生死视为自然的过程，所以劝人们不必喜生恶死。为了克服人们对生的留恋，《庄子》从万物生成过程论述了生是次生的。原来“本无生”，“本无形”，“本无气”，后来才“变而有气，气变而有形，形变而有生”（《庄子·至乐》）。从生到死，只不过是像春夏秋冬四时那样自然地运行。生总归要死，生如白马过隙，一驰即过。这些看法基本上是正确的。由于《庄子》强调生死的纯自然性，从根本上排除社会意义，以至得出了生死为一的结论。“善吾生者，乃所以善吾死也。”“得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓悬解也。”（《庄子·大宗师》）“若死生为徒，吾又何患！”（《庄子·知北游》）“死生

无变于己，而况利害之端乎！”（《庄子·齐物论》）这些话的中心意思，就是把生和死看成了一回事。

《庄子》的生死观，从根本上说是关于人生观的问题。《庄子》的人生观彻底否定了人生的价值，把生的意义轻率地从人类历史上抹去了。一般地说，任何否定人生价值的观念都是消极的。但是在产生《庄子》的那个时代，下层人们的价值虽然已被一些人呼唤了好久，但仍旧停留在游说家的口头上和笔头上，贵族们依然处于纸醉金迷之中。高贵者继续高贵，卑贱者照旧卑贱。面对这种现实，《庄子》走到了另一个极端，与其肯定点什么，倒不如统统否定掉更痛快。《庄子》在这里有精神超脱的自我安慰，更有藐视一切的高傲。这里有沙子，也有黄金。

从以上论述我们可以看到，《庄子》对人类社会关系和一切文明成果进行了全面批判。《庄子》把人的自然性和社会性完全对立起来，无疑是一种谬误。因为即使在对抗的阶级社会中，人的自然性和社会性也有统一性与互相补益的方面。当然无可否认，也还有对立的一面。社会关系的不平等性，其间剥削与被剥削、压迫与被压迫的关系，使多数人陷于被奴役的地位；文明的果实被少数人垄断、吞噬，多数人反受其害。《庄子》的作者们的杰出贡献，就在于他们最先把这种对立揭示出来，使人们大开眼界，重新看世界。

四、自然政治与理想社会

《庄子》主张人类从社会关系的束缚中解脱出来。但实际上就像一个人不能提着自己的头发离开地球那样，任何人也无法离开社会。所以，《庄子》的作者们又不得不回到社会中来，并以他们的人性说为依据，提出了相应的改造社会的方案，编造了相应的理想社会。

顺从自然　顺从自然，是《庄子》社会政治思想的主要特点。为了顺从自然，《庄子》着重分析了天人关系。

什么是人？《庄子》从两个方面进行了说明：一是指人具有不同于其他自然物的特定的形态。《德充符》云：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人！”二是指人具有主观能动性。“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”（《庄子·在宥》）《庄子》承认人有主观能动性，但又认为人的主观能动性不仅与整个自然界是矛盾对立的，而且与人的自然性本身也是不相容的。以成事为例，“事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患”（《庄子·人间世》）。

在处理天人关系上，《庄子》提出了如下一些主张：

“天而不人”（《庄子·列御寇》），不要对天有任何的违拗行动，因为“物不胜天久矣”（《庄子·大宗师》），又何必去苦神伤形呢！这与“人定胜天”的思想形成了鲜明的对立。

“天在内，人在外”，“天人之行本乎天”（《庄子·秋水》）。《疏》云：“天然之性，韫之内心；人事所顺，涉乎外迹；皆非为也。任之自然。”“恒以自然为本。”这就是说，人的行为要以天然之性为根本。这里虽不像“天而不人”那样绝对化，但仍然是以顺从自然为中心来谈人的主观能动性。

以“知”养天。《大宗师》说：“知天之所为，知人之所为，至矣。”分清了天人所为，就是到达了认识事物的最高境界。这本是个很有价值的命题，但可惜作者把“知”引向了纯自然主义的方向，分清天、人所为是为了养天。因此作者说：“知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不知。终其天年而不中道夭者，是

知之盛也。”这里所说的“知之盛”并不是指深入研究天人“所为”的关系，发挥人之“所为”，利用、改造和顺乎天之“所为”，而是封闭有限的“知”，杜绝对天之“所为”进行深入的探讨，并且用这有限的“知”去护养“所不知”的天。

“工乎天而拙乎人。”（《庄子·庚桑楚》）这是《庄子》给人提出的处理天人关系的又一准则，要善于契合自然而拙于人为。这里所强调的仍然是顺天。

比以上更进一步的观点是“天人为一”，这一点在前边已经论述过了。

根据以上天人关系的理论，“治”属于“人”的范畴。《庄子》认为，照理讲最好不要提出“治”的问题，最好“不治天下”，如果“君子不得已而莅临天下，莫若无为”（《庄子·在宥》）。“天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。”（《庄子·天运》）“六极”“五常”所指，注家不尽一致，大凡“六极”即“六合”，“五常”即“五行”之说比较切合《庄子》的思想。

顺民情　顺民情性是《庄子》政治思想的另一个基本内容。《山木》的作者以舜、尧、禹为托，言治民之要在顺形率情。作者说：“形莫若缘，情莫若率。缘则不离，率则不劳。不离不劳，则不求文以待形；不求文以待形，固不待物。”缘、率皆顺从、遵循之意，缘形率情即顺其自然。《则阳》篇的作者用长梧封人戒子牢的一席话，具体形象地说明了治民的顺形率情之术：“君为政焉勿卤莽，治民焉勿灭裂。昔予为禾，耕而卤莽之，则其实亦卤莽而报予；芸而灭裂之，其实亦灭裂而报予。予来年变齐，深其耕而熟耰之，其禾蘩以滋，予终年厌飧。”治民如同种庄稼，要顺其性而深耕细耘，否则带来的只能是报复。《则阳》的作者批判了当时治民的离情灭性之举：“今人之治其

形，理其心，多有似封人之所谓，遁其天，离其性，灭其情，亡其神，以众为。”

《徐无鬼》篇中讲到治民时认为，治民如同牧马，最重要的是“去其害马者而已矣”。其意同《则阳》篇是一致的。

《庄子》认为，为了使民“安性命之情”，至关紧要的是“无擢其聪明”（《庄子·在宥》）。擢其聪明就会使民心动荡，民心动荡是一切变乱之因。为了不惊动民心，关键是把握一个“静”字。

《庄子》的作者认为，他们所处的时代是民心动摇的时代，而这种情况是黄帝以来治天下的人搞的。所以他们提出了绝圣弃知：“掊击圣人，纵舍盗贼，而天下始治矣。”“圣人已死，则大盗不起，天下平而无故矣。”（《庄子·胠箧》）更有甚者，作者对人类已经达到的科学技术文化成就都进行了攻击，认为只有毁弃这些成就才能使天下人恢复本性。

君主无为　帝王问题是当时政治思想界广泛论述的重要问题。这个问题在《庄子》中也占有一定地位。

《庄子》一书中许多篇章从其人性自然的立场出发，对黄帝以下，甚至上及伏羲、神农所有的君主都嗤之以鼻。认为他们都是违反道的原则的世俗之主，是破坏人性的罪魁。他们之所以成为君主，除了少数是由转让而来之外，多数是“争”“盗”而得。因此，君主是最大的骗子和盗贼。在《庄子》的作者看来，黄帝以下的全部历史都是违反人性的，而那些君主正是破坏人性的主谋；所有的君主都口衔仁义，而仁义正是奸恶的渊薮。《庄子》的作者把所有的君主都斥之为大猾、盗首，无疑有反历史的一面，但何尝又不是对当时现实的最深刻的揭露呢！在《庄子》之前，众多的思想家、政治家曾严厉地批判和鞭挞过昏君暴主。这

种批评一般说来是作为歌颂圣明君主的陪衬来进行的。只有《庄子》对历史上的一切君主从整体上进行了批判，因此这种批判有着巨大的理论价值。在《庄子》那里这种批判虽有着特定的含义，但命题的本身却打开了人们闭塞的头脑，揭开了对君主新认识的第一页。它在中国政治思想上破天荒的影响是不应该低估的。

我们还看到，《庄子》虽对君主进行了正面的抨击，但《庄子》并不是彻底的无君论者。在它描绘的理想社会的蓝图中，有的有君主，有的无君主，有的篇则把历史上所有的君主都涂成黑色。但不管哪一种理论，都没有明确提出绝对不要君主的主张。所以，要不要君主，《庄子》既没有明确提出这个问题，也没有明确回答这个问题。在所谈论君主的地方，除几篇肯定了黄帝，部分肯定了尧、舜外，都是理论上的君主，或称“君”，或称“天子”，或称“帝王”，或称“圣人”。《庄子》认为取得君位的方式不应是争或盗，而应该是通过修行道德而来。“君原于德而成于天。故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。”（《庄子·天地》）《天道》篇说，修道达到了“无天怨，无人非，无物累，无鬼责”的境地，就能“一心定而王天下”，“万物服”。《让王》篇云：“唯无以天下为者，可以托天下也。”只有无权力欲望的人，才可以委托以天下；那些争权利、争天下的人是不配做君主帝王的。《庄子》告诉人们，凡属想要权者，那一定是自私自利之人；把天下交给这样的人，天下就会变成他的囊中物。只有把天下托给“无以天下为者”，天下才不会变成私有之物。究竟由谁把天下委托给这样的人？《庄子》一书没有更多的论述，只有《庚桑楚》中稍有涉及：“人有脩者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。”

《庄子》关于君主理论最耐人寻味的一点，是关于君主不能有超越社会之上的特权。这种主张的理论依据是：一切人在自然面前是平等

的："天地之养也一，登高不可以为长，居下不可以为短。"根据这一原则，作者批判了君主"苦一国之民"以自乐的行为。这不仅伤民，而且伤己之神。圣人之治如同天地化育万物而不占有那样，应该为而不恃。《应帝王》云："明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。"

当然，细细分析起来，《庄子》这个命题也有问题。乍看起来，功盖天下而似不自己，同功盖天下而有天下是截然相反的，但实际上二者的前提是一致的，都是从"功盖天下"立论的。历史告诉我们，任何个人都不能功盖天下，更不能化育万物。人类历史的悲剧之一，就是自己给自己树立了这样一个荒谬的命题，直到马克思主义出现前，昏昏然而不自知。

与为而不有相续的是无欲而天下足。《天地》篇说："古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。"这种说法显然是针对当时统治者贪多欲胜造成天下贫困而发的。这种"无欲"论在经济关系上表现为薄税敛论。《列御寇》中以卖浆者薄利广销，生意兴隆为例，劝说"万乘之主"也要薄收。薄收其统治才能长久。

根据在自然面前平等的原则，《庄子》认为帝王应具备有势而不骄的品质。"势为天子而不以贵骄人，富有天下而不以财戏人。计其患，虑其反，以为害于性，故辞而不受也。"（《庄子·盗跖》）这种思想无疑是针对那些依势骄人者而发的。

帝王之道最根本的一条是运而无积。"帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。"（《庄子·天道》）"运"即顺自然之理，随自然之动；"积"是"运"的对立行为，指阻止或干预事物自然的运动过程。帝道最忌的便是这个"积"字。如何"运而无积"？要在一个"静"字。

《庄子》的许多篇反复讲了“静”的道理。“静”在政策上的表现就是“无为”。“无为”的政治内容前边已经叙述过了。这里需要说明的一点是，《庄子》中有几篇讲君道无为是与臣道有为作为一个问题的两个方面来论述的。“无为”是讲人君南面之术，帝王可以“不自虑”“不自说”“不自为”。但臣不能如此，为臣的必须“有为”。“上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”（《庄子·天道》）“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”“主者，天道也；臣者，人道也。”（《庄子·在宥》）这种“无为”理论应该说也是从《庄子》顺自然的人性论蜕变出来的东西，而且蜕变得相当符合某些帝王的胃口。

《庄子》还认为，君主不应有超社会的权利，但应有承担责任的义务。“古之君人者，以得为在民，以失为在己；以正为在民，以枉为在己；故一形有失其形者，退而自责。”（《庄子·则阳》）这里，《庄子》对君主提出了极高的要求，强调君主必须承担社会所失，而功劳只能归于民。这是极有价值的思想。当然，《庄子》把社会的一切过失都归咎于君主，这未免太过分了。尤其是提出“一形有失其形”，就要下台反省，实在太苛刻了。但它的用意是无可非议的。这段文字名义上是对古之君主的颂扬，实际上是用古之君主的标准来批评当今之主。

平均思想　在《庄子》的政治思想中，“平均”思想具有特殊的地位。针对贵贱、贫富悬殊的社会现象，在《庄子》以前已有人提出了“平”和“均”的主张。但把“平均”连在一起的要首推《庄子》。在中国政治思想史上，《庄子》首先提出了在自然面前人人平等的思想。《人间世》说：“与天为徒者，知天子之与己皆天之所子。”这种思想在实际上只能是自我安慰，但在理论上却有划时代的意义。过去说，只有最高君主才配称“天子”，或虽都是天生，但天生有等。《庄子》提出了“天子”与“己”都是“天之所子”。这个“天”不是神，而是自然。既然“天

子”与“己”同出于自然，那种贵贱之分是应当受到藐视的。《庄子》这种天赋平等思想，在当时是对等级制的最有力的批判。

《庄子》认为，“平均”是从自然中引申出来的。《达生》篇说：“复仇者不折莫干，虽有忮心者不怨飘瓦，是以天下平均。”名剑干将、莫邪虽被用来制造了仇恨，但复仇者不会把它折断以示报复，因为它是无情之物；被风吹下来的落瓦打中最爱计较的人，他也不会产生怨恨之心，因为落瓦是无心之物，不是有意伤人。人间一切不平的事情都是由于有情欲造成的。要消除不平，首先要根除人们的情欲。

《盗跖》篇还从福、害的转化关系上论述了“平”与“有余”的不同后果。“平为福，有余为害者，物莫不然，而财其甚者也。”接下去列举了“富人”因财物有余而带来的六种灾害。“此六者，天下之至害也，皆遗忘而不知察，及其患至，求尽性竭财，单以反一日之无故而不可得也。”在作者看来，处于有余地位者，一旦大祸降临，身家性命不可保，欲“平”而不可得。反之，如果能保持与他人均“平”，就不会招来他人的嫉妒，便可以保“福”而不败。

《庄子》还对“维齐非齐”的观点进行了驳斥，指出：“以不平平，其平也不平。”（《庄子·列御寇》）以不平求平，焉有平之理！

《庄子》的平均思想是对不平现实的批判与谴责。不平是当时历史不可逆转的现实，然而正是这种现实造成了人间灾难。为了铲除这种灾难，便产生了这种善良的平均思想。这首幻想曲反映了苦难人们的心声。心声是衡量历史的尺度之一，我们不能否认它的历史价值。平均思想在当时乃至在整个中国古代都是反对特权思想最有力的武器之一。

理想社会　以上是《庄子》对现实政治提出的治理方法。另外，

《庄子》的作者还描绘了他们的理想世界，这就是“至德之世”，“建德之国”，“至治之世”，“无何有之乡”等。《庄子》这个理想国的最主要特征是人完全回到了自然，人与“万物群生，连属其乡”（《庄子·马蹄》），“民如野鹿”（《庄子·天地》）。在《庄子》看来，一切社会关系都是人性的异化，应当统统抛弃。如何抛弃这些社会桎梏，历史没有给《庄子》的作者们提供可以利用的条件和进行推理的依据；在他们看来，唯一的道路就是将社会这个大“粪坑”毁掉，使人回到自然。

人类回到自然后的生活状况是怎样的呢？《庄子》是这样叙述的：人们的知识、心计减少到了最低限度，“民愚而朴，少私而寡欲”（《庄子·山木》）。人类完全靠自然生活，无技巧之用，“山无蹊隧，泽无舟梁”（《庄子·马蹄》）。人们尽力劳作，只求一饱，“知作而不知藏，与而不求其报”（《庄子·山木》）。人们不知仁义礼乐，但却生活得很谐调，“不知义之所适，不知礼之所将”（《庄子·山木》）。“端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。”（《庄子·天地》）人们的行为既无一定目的，也无特定的方向，“其行填填，其视颠颠”（《庄子·马蹄》）。填填，安详满足貌；颠颠，无外求专一貌。“其生可乐，其死可葬。”（《庄子·山木》）自然地出世，自然地生活，自然地消逝。除了自然过程之外，自己既无需要，也不应该给后世留下什么值得回味的东西，一切随自然而消失，这叫做“行而无迹，事而无传”（《庄子·天地》）。在这样的社会中，没有君子、小人之分，更不会有“尚贤”“使能”之举，阶级与国家都是不存在的。

除了上述言论之外，《老子》所向往的小国寡民、老死不相往来的社会，也在《庄子》的理想之内。

对于《庄子》的上述论述，有的同志说这是作者对原始社会的向

往。的确，这种叙述多半是以追叙历史的形式进行的。但这里有一个问题需要搞清楚，《庄子》这些观点主要是由追忆历史形成的呢，还是从现实出发通过理论逻辑推理得来的？我们认为是后者。因为《庄子》的理想社会是建立在人性自然的理论之上的，而不是从历史的论证中得出来的。至于某些地方与原始社会相似，这是因为原始社会人类的自然性较之文明时代更突出的缘故。《庄子》把人还原给自然的理论正好与这种历史发展的过程有某些吻合。

由于《庄子》的理想社会是理论逻辑推理的产物，所以具有突出的理论性质和现实批判主义性质。《庄子》书中讲的历史不能当作信史看待，而应视为理论的一个侧面，用复古倒退批驳《庄子》，恐未能击中要害。

五、结语

《庄子》代表谁呢？有的说代表没落的奴隶主或贵族，有的说代表农民或农村公社成员。从这一端到那一端，莫衷一是。在我们看来，把《庄子》的阶级性说得越具体，就越难把事情说清楚。我们认为，《庄子》的思想是当时不同阶级意识支流的混合物。所谓阶级意识支流是为了与阶级意识主流相区分。在阶级社会中，每个阶级有它的主流意识，同时又有支流意识。主流意识之间有明显的区别，但支流意识却可能相互交错渗透。对于一个思想家，他可以代表一个阶级的主流意识，也可以代表支流意识，还可能是不同阶级支流意识的混成物。《庄子》的思想便属于后者。在《庄子》一书中，可以看到颓废没落者的奇谈怪论，但其中又有对吃人制度最无情的批判；作者们讲了一整套不与当权者合作的理论，但有时也给当权者出一些治民的妙道要术；作者把被剥削者的苦难当作抨击统治者的根据，喊出了被剥削者的心声，可是他们又要

把被剥削者好不容易争来的一点点物质和精神文明毁掉。《庄子》思想中，有不少是弱者的精神安慰剂。然而在当时的条件下，这种安慰剂又是维护强者占据物质优势的特殊提防。

《庄子》代表谁呢？它代表了弱者的愤恨和自我解嘲。

第五节　马王堆《老子》乙本卷前古佚书的黄老政治思想

西汉时期，人们把“道家”又称之为“黄老”，所以“道家”与“黄老”是同义的。其实这种说法并不确切。“黄老”属于道家，但道家不都是黄老，黄老只是道家中的一个派别。

司马迁说申不害“本于黄老而主刑名”（《史记·老子韩非列传》）。又说慎到、田骈“皆学黄老道德之术”（《史记·孟子荀卿列传》）。司马迁这里所说的“黄老”应该说与“道家”同义，而不是狭义的“黄老”。《老子》书中没有言及黄帝，我们不能称之为“黄老”之学。从流传下来的《申子》《慎子》佚文看，明显地受到《老子》的影响，《申子》佚文中有一处提到黄帝，但未见有理论意义，严格地说，只能说归本老子，不能说归本于“黄老”。所谓“黄老”应具备以下两个特点：第一，称颂黄帝；第二，思想上承继老子。也就是说，要把黄帝与老子的思想结合在一起才可称之为“黄老”。从现在的资料来看，《庄子》中有些篇向这个方向迈出了第一步，马王堆《老子》乙本卷前古佚书则是实现两者结合的代表作。

我们在《老子》一书中看到，作者对“圣人”倍加称赞。不过《老子》书中的“圣人”都是理性的圣人，道化的圣人，这种圣人与历史和现实中俗化的圣人是格格不入的。黄帝是俗化的圣人，照理属老学屏弃之列。可是在古佚书中两者实现了完美的结合，因此，在评价古佚书政治思想之前，需要简单地说明一下黄帝与诸子之说的关系。

一、黄帝与诸子以及古佚书的黄老思想

《史记·五帝本纪》太史公曰："百家言黄帝。"司马迁的说法概括了诸子百家与黄帝的关系。为什么百家言黄帝，首先需要对黄帝作一点说明。

战国时期关于黄帝的传说　我们常说中华诸族为炎黄子孙。考之于史，黄帝直到春秋才见之于史籍。史家最早言黄帝的是《左传》和《国语》。《左传》僖公二十五年载，晋秦交兵，晋侯使卜偃问卜，卜偃问卜后说："吉，遇黄帝战于阪泉之兆。"如果《左传》可信，那么，春秋时期已有黄帝的传说。从作为占卜中的格套用语看，关于黄帝的传说应该更早。《国语·晋语四》载晋国的司空季子语曰："昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也。"依司空季子的说法，黄帝为姬姓之始祖。清代崔适认为黄帝即《尚书·吕刑》中的"皇帝"。《吕刑》作于何时，学界看法大异。如果属春秋以前之作，则黄帝之传说又可提前。今人关于黄帝的起源有大体两种看法：一种看法认为，"黄"与"皇"通，"皇"与"上"通，"黄帝"是从"上帝"演化而来，即由神而人；另一种看法认为，黄帝是古老历史传说中的人物。孰是孰非，难以辨明，姑且两存。

到了战国，黄帝的地位变得十分显赫了，在许多人的眼里，黄帝是人类帝王之始。《史记·魏世家·集解》引荀勖语："和峤云：'纪年起自黄帝，终于魏之今王。'"《竹书纪年》是魏国编年史，以黄帝作为纪年之始。《世本》是赵人作的一部史书，其中帝系篇也以黄帝为始，少皞、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜等均为黄帝之后。《吕氏春秋·慎大》说："武王胜殷，入殷，未下轝，命封黄帝之后于铸。"铸即祝，祝直到春秋尚存。《大戴礼记·帝系姓篇》云："黄帝产昌意，昌意产高阳，是为帝颛顼"，后经八世为"帝舜"。司马迁作《史记》把黄帝作为帝王之

始是符合战国以来传统之见的。

黄帝不仅是帝王之始，在战国人看来，黄帝又是一位伟大的拓荒者和创造家，人类的精神文明与物质文明，大部分都是黄帝创造的或由黄帝令其臣属创造的。后人是在黄帝拓荒的土壤上生息繁衍。齐思和先生曾写过一篇《黄帝之制器故事》（载《古史辩》第七册），把有关的资料汇集在一起，颇能说明战国时期人们对黄帝的敬重和迷信。

由于黄帝具有显赫的地位，在讲血缘门第的时代，能作为黄帝的嫡系子孙无疑是无上光荣的。姬姓既以黄帝为祖，照理其他姓不宜再把黄帝请到祖宗牌位上。由于黄帝的荣光，许多人想与黄帝攀亲，战国的齐国本为子姓，是殷代之后，可是齐威王却把自己的祖宗追溯到黄帝，《齐侯因脊鐔》铭文云："绍緟高祖黄帝。"屈原《离骚》的开首句即是"帝高阳之苗裔兮"，高阳也出自黄帝。这样一来，楚也为黄帝之后了。

黄帝不仅是王和人祖，同时还被神仙化了。《山海经》中的黄帝都是神仙。《吕氏春秋·十二纪》以黄帝为中央之神。《史记·封禅书》记载，秦灵公时已把黄帝尊为神。《庄子》等诸篇中所描述的黄帝也颇有神仙气。

正如《庄子·盗跖》中所说："世之所高，莫若黄帝。"这种说法是符合战国时期情况的。

诸子与黄帝　战国时期诸子在表述自己的思想时，总爱借用先贤圣王之口，以增加神圣之气。正如《淮南子·脩务训》所说的："世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托于神农黄帝而后能入说。乱世暗主高远其所以来，因而贵之。"由于黄帝在古圣贤中具有特殊的地位，诸子

百家都极力与黄帝拉关系，作大旗。从《汉书·艺文志》看，在著述题名中有黄帝之名者，有道家、阴阳家、小说家、天文、历谱、五行、杂占、医、经方、房中等。有些流派在著作题名中虽没有黄帝二字，但在内容中又不乏黄帝的形象。儒家一般只称道尧、舜、周文、周武。但在《易传》中也举起了黄帝的旗帜。法家中的《商君书》《管子》《韩非子》都从不同角度称道过黄帝。杂家《吕氏春秋》也多处称引黄帝。

在先秦有没有自成一家的黄帝之学呢？有人认为应该有黄学，此说可供参考。不过就目前的资料看，证据不足，尚不能勾画出黄学的思想轮廓。由于百家言黄帝，黄帝像块大理石，雕刻家要雕成什么形象就成什么形象。应该说，黄帝入百家。

道家与黄帝　前边提到，西汉人把道家与黄老作为同义语使用，其实这种用法是不确切的。道家有称道黄帝的，有反对黄帝的，也还有不与黄帝发生关系的。

道家言及黄帝最早的是《庄子》。由于《庄子》出自众手，对黄帝的态度差别很大，有截然相反的两种看法。

有些篇，如《至乐》《缮性》《天运》《秋水》《在宥》《天地》《盗跖》等，把黄帝作为鞭挞的对象，这些作者认为黄帝是破坏人性自然的罪魁祸首。在黄帝之前，人们在自然中安闲地生活，优哉，游哉，天放自如。自从黄帝来到人间，一池清水便被搅浑了。黄帝以仁义“撄人之心”，使人心走向“烂漫”之路，而且每况愈下，弄得“天下大骇”，儒墨并起，致使鸟兽都“莫得安其性命之情”（《庄子·天运》），使人类陷入永劫不复的深渊，“无以反其性情而复其初”（《庄子·缮性》）。

与上述诸篇相反，有些篇，如《天道》《大宗师》《知北游》《山

木》《齐物论》《徐无鬼》等，从不同角度，程度不同地肯定了黄帝。有的篇认为黄帝是位向道家靠拢的小徒弟，虽未入室，态度尚好，孜孜以求；有的则认为黄帝之治顺天从性，合乎人性自然；有的篇则把黄帝描绘成入神入道式的人物。

《庄子》某些篇对黄帝的肯定开辟了老学与黄帝结合之路。在道家中，真正把黄帝当作旗帜的是《老子》乙本卷前的古佚书，这可称之为真正的黄老之言。

1973年，长沙马王堆三号汉墓出土了一批帛书。在帛书中，《老子》有两种写本，分别称为甲本和乙本。在乙本前有《经法》《十六经》《道原》《称》四篇古佚书。这四篇古佚书体裁不完全相同，如《经法》以论为主，兼有韵文；《十六经》叙事带有议论的色彩；《称》多是押韵的格言；《道原》为韵体文。四篇佚书论述问题的方式和涉及的方面也多有差异，但思想基本上是一致的，所以可以放在一起评论。

这四篇中只有《十六经》言及黄帝，其中多用黄帝君臣问答形式论述问题。《十六经》既尊崇黄帝，又详论道，无疑可称之为黄老派之作。其他三篇虽未抬出黄帝，但内容相近，故可视为同类。目前学界对这四篇的渊源与成书年代尚有不同的看法。有的认为这四篇古佚书即《汉书·艺文志》道家类中的《黄帝四经》，有的认为四篇非一系，《十六经》当是汉志道家类中的《黄帝君臣》。还有的认为不一定与汉志中所列的黄帝书有什么关系，但可以肯定是黄老一派的作品。关于四篇成书的年代，有的主张成书于战国中早期，至晚不能晚于申不害。有的认为成书于战国中后期。有的认为更晚些。四篇佚书中有不少语句与《国语·越语》《管子》《慎子》《鹖冠子》《庄子》《文子》相同或相类。谁抄谁，无有定说，从文意上看当为前者抄后者。据此我们认为

四篇佚书为战国后期之作。

四篇古佚书的基本思路属于道家，但与《老子》《庄子》等又有很大的差别。《庄子》发展了《老子》的自然主义，走上了另一条路。四篇古佚书归本于道，但在政治上积极主治。四篇的政治倾向与《管子》中的道家派著作相近。这四篇古佚书还有一个明显的特点，那就是吸收了法、儒、阴阳、墨、名等家的某些思想。四篇佚书以道为主，具有综合诸家的性质。有的同志认为主要是道、法的结合，称之为“道法家”，可供参考。

二、顺天合人与循理用当

顺天合人　四篇古佚书政治思想的最主要特点之一，主张把天、地、人统一起来，作为政治的立足点。只有兼顾三者，才能治国。《十六经·前道》说：“故王者不以幸（侥幸）治国，治国固有前道（前，先也。前道，首先之道），上知天时，下知地利，中知人事。”《经法·六分》说：“王天下者之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉。参（三）者参用之，〔故王〕而有天下矣。”

四篇古佚书中所说的“天”“天道”“天极”“道”“虚无形”“一”“虚”等，细分起来小有差别，但基本上指的是一个东西。道的本质是唯物的，抑或唯心的，这里不论。要之，最常见的自然现象和运动规律都包括在道的范畴之中。《经法·论》中所讲的“天执一，〔明三，定〕二，建八正，行七法”，基本上概括了天道的内容。“执一”何所指，由于阙文，不可确知，从残文“不失其常者，天之一也”看，可能与《经法·道法》中所说的“天地之恒常”相近，大抵指天地运动的“基本规律”。“明三”指日、月、星辰及其运动规律。“定二”指晦、明。“八正”指“四时有度，动静有立（位），而外内有处”。“七法”为“明以正者”“适”“信”“极而

反”“必”，另外两项由于帛书的残缺而不可知。“明以正者，天之道也。适者，天度也。信者，天之期也。极而〔反〕者，天之生（性）也。必者，天之命也。”另外《经法·亡论》认为天道的特点是“赢（盈）极必静”。《经法·四度》说：“极而反，盛而衰”，“天道不远，入与处，出与反”。还有阴阳之变，也为天道，等等。《论》中提出的“七法”，对自然规律的不同形式进行了具体分析，这是作者的一大贡献。

关于人之道，最主要指社会的基本秩序，即君主上下贵贱的区分。《经法·道法》说：“万民之恒事：男农、女工。贵贱之恒位：贤不肖不相放。畜臣之恒道：任能毋过其所长。使民之恒度：去私而立公。”在社会中，君、佐、臣、民各有其处，《经法·四度》说：“君臣不失其立（位），士不失其处，任能毋过其所长，去私而立公，人之稽也。”《经法·六分》中提出要“主主臣臣”。《君正》提出“贵贱有别”。上述这些是人道的根本，另外，大家共同使用的器用标准，如度、量、衡之类，也属人之道。还有动静参于天地，生杀得当也都属于人道。

天道、人道既有区分，又可为一体。《经法·四度》说：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。”由于天人同理，人们的行为应该保持两者的统一与谐和关系，这样就可以形成天人之间的良性循环。《十六经·前道》说：“圣〔人〕举事也，阖（合）于天地，顺于民，羊（祥）于鬼神，使民同利，万夫赖之，所胃（谓）义也。”《经法·君正》说：“人之本在地，地之本在宜（指宜种之作物），宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使，则财生。赋敛有度则民富，民富则有佴（耻），有佴则号令成俗而刑伐（罚）不犯。号令成俗而刑伐（罚）不犯则守固单（战）朕（胜）之道也。”这两段话把天、人关系良性循环的条件论述得十分清楚，关键是要“因天”（《经法·君正》）、“顺天”（《十六经·姓争》）。

就天、人的基本关系而论，天地制约着人，天是人的主人。如果人顺天而行，人就掌握主动权，反客为主。《十六经·姓争》说："天道环（还）于人，反（返）为之客。"人能掌握天道之时机，顺从天道，天道就成了人的客人。

天与人之间并不都是良性循环。人常有悖逆天道的情况，如"时静不静"，"可作不作"（《十六经·姓争》），这时天道就会显露出它的主人性格，使人处于客人被动之位。《经法·道法》说："虚无刑（形），其裻（音笃，衣背中缝，借为中枢）冥冥，万物之所从生。生有害，曰欲，曰不知足。生必动，动有害，曰不时，曰时而□。动有事，事有害，曰逆，曰不称，不知所为用。事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自诬（不能行而言之为'诬'），曰虚夸，以不足为有余。故同出冥冥，或以死，或以生；或以败，或以成。"作者指出人的生、动、事、言面临两种前途，一种是生和成，一种是死和败，成败的关键在于人的行为是否与道相悖。

作者一再劝告人主，政治的总方针是要天、地、人结合起来，顺天合人。《十六经·姓争》说："顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。"《称》中讲："毋先天成，毋非时而荣。先天成则毁，非时而荣则不果。"《十六经·观》说："圣人不巧，时反是守"，顺天则"五谷溜孰（熟），民〔乃〕蕃兹（滋）。君臣上下，交得其志"。《经法·论约》论述得更为具体："功不及天，退而无名。功合于天，名乃大成，人事之理也。顺则生，理则成，逆则死，失□□名。伓（倍）天之道，国乃无主。无主之国，逆顺相功（攻）……不循天常，不节民力，周迁而无功。养死伐生，命曰逆成。不有人僇（戮），必有天刑。……参之于天地之恒道，乃定祸福死生存亡兴坏之所在。"作者把天道视为一国之命脉。顺天道则兴，违天道必败。《经法·论》更明确地提出一切人事只

有“与天道总”，即综合在一起，才能平安和兴旺。

古佚书把天、地、人作为统一体来考察，强调三者谐和一致，是很有见地的。不论人的主观能动性有多大，必须承认，人总是自然的一部分，这个前提不变，那么顺天就是首要的问题。人类常常忘掉了自己是自然中的一部分，做出了许多违反自然的举动，结果没有不受到惩罚的。经过曲折还必须走到符合自然规律的轨道。从今天的眼光看，古佚书对天道、人道的认识是肤浅的，甚至带有神秘的色彩。但作者思考问题的方法不能不使我们叹服。作者虽然强调顺从自然，但他们并没有窒息人的能动作用。人的能动作用概括为四个字，即循理用当。

循理用当　什么是理呢？《经法·论》说：“七法（即前边所说的‘七法’）各当其名，胃（谓）之物。物各合于道者，胃（谓）之理。理之所在，胃（谓）之〔顺〕。物有不合于道者，胃（谓）之失理。失理之所在，胃（谓）之逆。逆顺各自命也，则存亡兴坏可知〔也〕。”这里把问题讲得很清楚，物合于道者即谓理。这是关于理的基本规定。细加分析，理又有不同的含义。有的地方把理同自然客观的规律性视为一体。如《经法·论约》中所说：“四时有度，天地之李（理）也。”有的地方则把人们遵守客观规律的行为叫做理。《论约》中说：“〔人〕事之理也，逆顺是守。”有的地方则把人世间的相互关系和规范称之为“人理”。《经法·四度》说：“其（当为‘失’之误）主道，离人理，处狂惑之立（位）处不吾（悟），身必有瘳（戮）。”无论哪一种理，都不是显露在外一望可知的，要通过人的考察思索才能把握。《经法·名理》说：“审察名理名（此‘名’疑为衍文）冬（终）始，是胃（谓）厩（究）理。”考察事物之理不能存成见，必须“虚静公正”，才能“得名理之诚”。古佚书中的理既是客观的，又必须见诸人的主观认识，循理把遵从客观规律与人的主观能动性结合在一起。

用当与循理相近，侧重讲人的行为与客观规律协调、平衡。《经法·道法》所讲的以平衡应变化，是“当”的核心。文中说：“应化之道，平衡而止。轻重不称，是胃（谓）失道。”抓住事物的平衡点就抓住了“当”。作者又把“当”分为“天当”和“人当”。天当指人遵从自然规律；人当指顺从社会规定和常习。作者认为，“过极失当”是人之大忌。违反“天当”，必定要受到惩罚；违反人当，也必定遭殃。“诛禁不当，反受其央（殃）。”（《经法·国次》）“当”还表现在要善于抓住事情变化的关节点。“静作得时，天地与之”（《十六经·姓争》），是“当”的最佳状况。如果事物还不到成熟之时，过早采取行动，那就会事与愿违，《十六经·姓争》说：“时静不静，国家不定。”《称》中说：“先天成则毁。”《经法·国次》说：“不尽天极，衰而复昌。”反之，事情已经成熟，就应采取断然措施，否则也会招致祸患，“当断不断，反受其乱”。例如“禁伐当罪当亡，必虚（墟）其国”，即彻底歼灭之。如果对当罪当亡之国，采取击而不灭的政策，必养后患。依作者之论，只要符合“当”，便无德、怨可言。《经法·君正》说：“受赏无德，受罪无怨，当也。”当赏，无须感恩戴德；当罪，也不会产生怨恨。总之，循理用当无事不通。反之，“过极失当，天将降央（殃）”（《经法·国次》）。

主观能动性还表现在善用“六柄”的论述中。《经法·论》中所说的六柄指观、论、动、转、变、化。“观则知死生之国；论则知存亡兴坏之所在；动则能破强兴弱；转则不失讳（韪）非之国；变则伐死养生；化则能明德徐（除）害。六枋（柄）备则王矣。”

顺天合人，循理用当，较为合理地解决了天人关系问题，既继承了《老子》因自然的思想，又纠正了老庄，主要是庄子的自然主义的消极倾向。

三、法断与审形名

顺天、循理、用当落实在政治上，集中表现为实行法治、法断与审名实。

法理与法断　古佚书作者认为法源于道，《法经·道法》说：“道生法。”紧接着又论述了法的本质和作用：“法者，引得失以绳，而明曲者殹（也）。”法犹如绳墨区分曲直一样，决定着事情的成败得失。《经法·君正》说：“法度者，正之至也。”

作者认为，法的基本精神是合民心，公正而无私。《经法·君正》说：“号令阖（合）于民心，则民听令。”所谓民心，首先表现在衣食男女上。《十六经·观》说：“夫民之生也，规规（细小貌）生食与继（生育）。”从高谈阔论的道德观念看，这种说法相当鄙薄，考其实则颇为中肯。因为吃饭和男女是人们生活的首要问题。《经法·君正》又说：“国无盗贼，诈伪不生，民无邪心，衣食足而刑伐（罚）必也。”古佚书的作者再三提倡爱民，认为爱民是从天地本性中引申出来的结论。《十六经·立命》借黄帝之口说：“吾畏天爱地亲民。”《经法·君正》说：“兼爱无私，则民亲上。”文中还提出这样一个论点，民富是实行法的前提条件，“民富则有佴（耻）”，有耻民听法令。如何做才能爱民和富民呢？基本方法是“苛事，节赋敛，毋夺民时”（“苛事”上疑脱一字，应与下文之“节”为对文）。另外还要有一颗父母之心。作者把合于民心作为法的立足点，应该说是抓住了事情的根本。

立法要合于民心，执法要公正、无私。《经法·道法》中说：“使民之恒度，去私而立公。”《经法·君正》说：“精公无私而赏罚信，所以治也。”公正无私是道的本性，圣人因之。《经法·国次》说：“天地无私，四时不息。天地立，圣人故载。”《六分》说：圣人“参之于天地，

而兼复（覆）载而无私也，故王天〔下〕”。公正无私又是通向聪明之路。《经法·名理》说：“唯公无私，见知不惑，乃知奋起。”《道法》说：“公者明，至明者有功。至正者静，至静者圣。无私者知（智），至知（智）者为天下稽。”于是执法、无私与聪明三者构成一个良性循环。

作者认为，立法和执法是为政的根本。法一定要统一，《十六经·成法》记载黄帝问其臣力黑：“请问天下有成法可以正民者？”力黑答道：“吾闻天下成法，故曰不多，一言而止。循名复一，民无乱纪。”又说：“夫百言有本，千言有要，万（言）有葱（总）。万物之多，皆阅一空（孔）。”万物万事都要从一孔出来，这一孔就是法。《经法·名理》说：“是非有分，以法断之。虚静谨听，以法为符。”《称》中说：“有义（仪）而义（仪）则不过，侍（待）表而望则不惑，案法而治则不乱。”

为了有效推行法，制定法者必须从自身做起。《经法·道法》说：“故执道者生法而弗敢犯殴（也），法立而弗敢废（也）。□能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”在那个时代没有任何社会力量制约生法者必须行法，而生法者不执法又使法处于瘫痪或混乱状况。于是思想家们呼吁生法者应首先从自身做起。然而没有相应的法律保证或法律制约，又只能流于说教。

审核形名　与法制相接近的还有审形名。古佚书很重视“形名”之学，先秦有一派专门研究形名关系的，称为名家。除名家之外，儒、墨、法很重视形名之学。古佚书的作者从道家的立场出发，兼收并蓄了有关形名理论。在作者看来，形名如同法一样，都是道在人事上的体现。《经法·名理》说：“故执道者之观于天下□见正道循理，能与（举）曲直，能与（举）冬（终）始。故能循名厩（究）理。”对形名

关系看法，古佚书的基本思路是先行而后名，循名以责实，君主通过审核形名以控制臣下。

古佚书的作者认为形先于名，名应与实相符。《称》说“有物将来，其刑（形）先之。建以其刑（形），名以其名”。一个事物，首先有形，才可给予适当的名。《经法·四度》说：“名功相抱（孚），是故长久。名功不相抱（孚），名进实退，是胃（谓）失道，其卒必□身咎。”作者反对名实不符，更反对名过于实。名过于实是“失道”的表现，必招灾祸。名过其实，其名也难永存，“声洫（谥）于实，是胃（谓）威（灭）名”。这句话讲得十分深刻，无其实的虚名终将被揭破。

形决定名，但是形又必须通过名才能反映出自身规定性和事物相互间的差别与关系。《经法·道法》说：“刑（形）名立，则黑白之分已。”《道原》说：“分之以其分，而万民不争。授之以其名，而万物自定。”作者认为，确定形名是从事政治的一项根本手段。确定形名可以使每个人知道自己的职守和行为准则。正如《经法·论约》中所说：“刑（形）名已定，逆顺有立（位），死生有分，存亡兴坏有处。”《十六经》结尾部分说：“欲知得失，请（情）必审名察刑（形）。”《道法》中也讲：“天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。形名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”君主掌握形名，便掌握了事物的准绳，就会变得聪明，臣下的好坏，一目了然。《经法·名理》说：“刑（形）名出声，声实调合，祸材（灾）废立，如景（影）之隋（随）刑（形），如向（响）之隋（随）声，如衡之不臧（藏）重与轻。”作者告诫统治者，只有名正才能责实，因此要“正名”，反对“倚名”。“倚名”会导致“法而乱”，只有名实相符，才能治平，“名实不（‘不’疑为衍文）相应则定，名实不相应则静（疑为‘争’之误）”（《经法·论》）。

君主集权　古佚书主张君主集权，集权的凭依主要是法和审形名。君主只能有一个，不能两个，更不能杂，这一点显然受了慎到的影响。君主是唯一的出命者。《经法·论》中说：“人主者，天地之□也，号令之所出也，□□之命也。”君臣之间的关系，只能是君重臣轻，不可颠倒，《经法·六分》说：“凡观国，有大（六）顺：主不失其位则国〔有本；臣〕失其处则下无根，国忧而存；主惠臣忠者，其国安；主主臣臣，上下不赿者，其国强；主执度，臣循理者，其国朝（霸）昌；主得□臣楅（辐）属者，王。”与上述情况相对，称之“六逆”。明白这“六顺”与“六逆”之别的称之为明“六分”。“主上者执六分以生杀，以赏〔信〕，以必伐（罚）。”《经法·亡论》中还讲过“六危”，内容与“六逆”大体相同，意在说明威胁君权的各种情况，劝君主戒备。

古佚书一方面主张君主集权，另一方面又主张无为政治。古佚书的无为是建立在顺天行法和审核形名基础之上的。《经法·道法》说：“虚无有，秋稿（毫）成之，必有刑（形）名。刑（形）名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下殹（也），无执殹，无处殹，无为殹，无私殹。”《十六经》的结论部分说：“刑（形）恒自定，是我俞（愈）静。事恒自㐌（施），是我无为。”《经法·道法》说：“称以权衡，参以天当，天下有事，必有巧（考）验。事如直木，多如仓粟。斗石已具，尺寸已陈，则无所逃其神。故曰：度量已具，则治而制之矣。”“名刑（形）已定，物自为正。”《道原》说：“分之以其分，而万民不争。授之以其名，而万物自定。”作者把顺天、行法和审形名作为一个过程来看待，三者互相制约补充。在这个基础上，才有无为政治，所以无为绝不是无所事事，而是顺天、行法和审核形名的结果，是一种政策形式。无为政治强调按规定办事，在规定之外不要另增其他活动。

四、文武、德刑，刚柔并用之术

古佚书的作者主张顺天、行法、审核形名，但他们没有把这些绝对化和僵化，同时又提出文武、德刑，刚柔并用。文武、德刑，刚柔相类而又有差别，从不同角度论述了政治中的两手政策。

古佚书作者从自然规律的不同运动形式和人与人之间相应的关系上，对文武作了新颖的解释。细加比较各篇的说法又不尽相同。《经法·论约》认为自然规律分文武，“始于文而卒于武，天地之道也”。这里文指生长，武指萧杀。《经法·君正》从天人的关系对文武作了进一步说明：“因天之生也以养生，胃（谓）之文；因天之杀也以伐死，胃（谓）之武。”作者把养视为文，把伐视为武，但养和伐都不是随心所欲，必须与客观规律相适应。《经法·四度》所说的“动静参于天地胃（谓）之文，诛□时当胃（谓）之武”，与前两种说法又略有不同，作者把符合天地自然规律的行动叫做文；把时机成熟，当时而伐叫做武。不论从哪一种意义上看，古佚书的作者都把客观规律与人的主观能动性统一起来，以确定文、武的内涵。这样文、武就不只是人的主观行为，而有其客观的标准。这种看法是很有见地的。作者一再强调，统治者必须文武兼备，“〔文〕武并行，则天下从矣”（《经法·君正》）。除文武并用之外，作者还提出要“二文一武”。所谓二文一武，就是始于文，中间以武断，武之后再施以文，其公式是：文—武—文。二文一武的思想比之文武并用要深刻一些，它指出马上可以得天下，然而不可以治天下，只有“武刃而以文随其后”，才能治天下。

与文武相类的另一种形式是德刑。古佚书作者认为德刑也本于自然。《十六经·观》说：“春夏为德，秋冬为刑。”基于此，德刑都不可废。在实际运用上，作者主张先德而后刑，德为主，刑为辅，阳德而阴刑。从事情的过程看，要以德为前导，“先德后刑以养生”，“先德后刑，顺于天”（《十六经·观》）。从主辅关系上看，要以德为主，《十六经·

雌雄节》说：“德积者昌，〔殃〕积者亡。观其所积，乃知〔祸福〕之乡〔向〕。”其他一些篇提出的“亲民”“兼爱”“慈惠以爱人”等，都说明要以德为主。作者们还向统治者建议，德要施在明处，刑要暗暗地进行。《十六经·姓争》说：“天德皇皇，非刑不行。缪缪（穆穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章（彰）。”天之德是光明的，没有刑的配合必定失灵。所以德刑互相辅助，才能使民顺逆有规可循。刑要用在暗处，德要用在明处。刑属阴，德属阳，刑要隐晦，德要显明。很明显，德之用与欺骗权诈之术结合在一起了。

刚柔比德刑更加抽象化。古佚书与《老子》的贵柔思想有明显的不同，《老子》排斥刚，古佚书虽然以柔为主，但主张刚柔并用。《十六经·三禁》说：“人道刚柔，刚不足以（用也），柔不足寺（恃）。”意思是，人道刚柔兼备，只靠刚不足以为用，只用柔也靠不住。作者主张刚柔并用。不过根据物极必反的原则，在刚柔两者之间，作者更注重柔。《十六经》中有一篇叫《雌雄节》，雌相当于柔，雄相当于刚。文中说：“宪敖（傲）骄居（倨），是胃（谓）雄节；□□共（恭）验（俭），是胃（谓）雌节。”高傲、目中无人叫雄节，恭俭叫雌节。“夫雄节者，涅（疑读为逞或盈）之徒也。雌节者，兼（读为谦）之徒也。”盈必损，凡事不要与盈沾边。《称》说：“不士（仕）于盛盈之国，不嫁子于盛盈之家。”持雄节者凶，尊雌节者吉。柔雌的基本要领是不争，《称》说：“柔节先定，善予不争。”《十六经·顺道》提出“主柔”。古佚书所说的柔并非绝对的柔，而是“以刚为柔”（《经法·名理》）。也不是绝对的不争，而是“常后而不失先”（《十六经·顺道》）。先争者固然凶，但“不争亦无成功”（《十六经·五政》）。所以柔又是一种谋略，“柔身以寺（待）之时”。只要时机成熟，必须争。《十六经·观》说：“当天时，与之皆断。当断不断，反受其乱。”

古佚书关于文武、德刑、刚柔的论述把天、人结合在一起，并从事物的两个方面观察问题，处理问题，说明作者较深入地总结了统治经验。这些论述又为统治者自觉地运用两手政治提供了理论依据。

五、用战争取天下

古佚书产于战国后期，这时正是七雄打得不可开交之时。作者对战争采取了慎重而又积极的态度，鼓动君主们用战争去摘取王冠，统理天下。

作者认为自然界和人类社会充满了矛盾斗争。《十六经·果童》说：“夫天有干（干字前疑脱一‘恒’字），地有恒常。合□□常，是以有晦有明，有阴有阳。夫地有山有泽，有黑有白，有美有亚（恶）。地俗（疑读为育）德以静，而天正名以作。静作相养，德瘧（虐）相成。两若有名，相与相成。阴阳备物，化变乃生。”文中指出的晦明、阴阳、山泽、黑白、美恶、静作、德虐都是相反而相成的矛盾物。万物因阴阳矛盾斗争才引起千变万化。《十六经·姓争》中还明确指出对立面是互相排斥的：“夫天地之道，寒湟（热）燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固不两行。”自然界充满了对立斗争，人类社会也是以矛盾斗争为其开始的。《姓争》中又说：“天地已成，黔首乃生。胜（姓）生已定，敌者生争。”有了天地也就有了人类。姓氏已定，相互矛盾的现象发生，并产生了斗争。《十六经·观》中所描绘的初民社会是一片混乱，矛盾重重，经过黄帝兼并天下，定出制度，社会才走向了安定。当今又遇到了乱世，即“今天下大争”。面对大争局面必须以争对应，否则必处凶境。所谓争，就是战争。

作者主张以武力争天下，但是战争这种东西毕竟不是好玩的，因此要以极严肃的眼光看待战争。作者把战争分为三种不同类型，《十六经

·本伐》说："世兵道三：有为利者，有为义者，有行忿者。"作者认为，行忿者败，为利者伤，只有为义者，即"伐乱禁暴，起贤废不宵（肖）"，才能成功。为义之战，首先要分析国内与敌国的情况，《经法·四度》说："顺治其内，逆用于外，功成而伤。逆治其内，顺用其外，功成而亡。内外皆逆，是胃（谓）重央（殃），身危为僇（戮），国危破亡。外内皆顺，命曰天当，功成而不废，后不奉（逢）央（殃）。"作者强调，用兵要内外皆顺，而后才能成功。从理论上说，这无疑是上策。不过在实际上，当时很少有内外皆顺这种情况。作者所谓义兵还表现在，用兵要与天、地、人相顺。《十六经·兵容》说："兵不刑（效法）天，兵不可动。不法地，兵不可昔（措）。刑法不人（此句疑有误，当为'不法人'），兵不可成。"

古佚书作者还具体论述了战争的策略与战术思想，如藏强示弱，谦下骄敌，详察攻守形势与时机，不杀俘虏等。表明作者颇通战争辩证法。

作者特别强调，只要消灭敌国的条件成熟，就要干净彻底地消灭之，切不可怜悯手软，一手软，必遗后患。

六、结语

由上所述，我们可以看到，古佚书以道家为主，吸取了法、儒、阴阳、墨、名、兵等家的思想，熔各种思想为一炉。司马谈《论六家要旨》中说："道家，使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多。"（《史记·自序》）司马谈所说的道家，显然不是指先秦所有的道家，只能说与古佚书的思想相当。

战国的诸子百家，绝大部分都是为了给统治者献计献策。就一隅而论，都不免有一定的局限性和片面性。不过犹如百衲衣一样，每一块又都是不可缺少的。统治者在实际政治中固守一隅的情况是有的，但更喜欢百衲衣，只要于实际政治有利，都会拿来使用。思想家们不务实，常有门户之见。但实际的政治运动也推动他们不得不把理论对手有用的东西，明抢暗拿过来，以适应实际政治的需要，古佚书的作者在这方面走得较快。如果把古佚书与《老子》相比较，就会发现道家的思想发生了多么大的变化。一种思想和学派在它的发展过程中，吸取其他思想越多，它的生命力就越强。

第八章　墨子的兼爱论与尚同的二元政治论

一、墨子、墨家学派和《墨子》

墨子，名翟，鲁国人，一说宋国人。生卒年不可确考，大约生活于公元前468年至前376年之间。（一说生活于公元前490年至前403年之间。还有一说生活于公元前475年至前390年之间）墨子出身于下层，会制造木器，技艺很高。他的工艺水平与能工巧匠公输般齐名。木匠这类活是当时下层人干的，所以墨子有时被称为“贱人”（《墨子·贵义》）。其实，他本人并不贱，曾做过宋国的大夫，又经常到各国游学，很有名气。楚国曾打算封给他书社五百。越王邀他仕越，许以五百里封地。因政见不合，墨子都拒绝了。

墨子起初从学于儒，“学儒者之业，受孔子之术”（《淮南子·要略》）。后来走到儒家的对立面，对儒学进行了猛烈的批评。他创立了一个自成体系的学派。墨子及其弟子形成了一个有严密纪律的团体，称为“墨者”。墨子在世时，墨子为首领。墨子死后通过选贤推出新首领，称为“钜子”。墨者有一套严格的纪律，称之为墨者之法。其中有一项规定：“杀人者死，伤人者刑。”墨者出仕，要由钜子派出。墨子曾“游耕柱子于楚”（《墨子·耕柱》），“游公尚过于越”，“出仕曹公子于宋”（《墨子·鲁问》）。墨者不仅学文，也还习武。墨子曾派他的弟子禽滑釐率墨者之众为宋守城。墨者集团文武结合。墨者出仕所得的俸禄必须交出一部分供墨者集团使用，墨者集团又带有经济合作的性质。

墨子死后，墨家分为三派。现存《墨子》书中有些篇，同一篇有大

同小异三种版本，可能是因三派所传不同而形成的。《墨子》一书是墨子及其后学著作总汇，全书可分为五部分。第一部分从第一篇至第七篇，对墨子思想进行了概述。第二部分从《尚贤》至《非儒》，共二十四篇，是墨子的讲学录。第三部分有《经》上下，《经说》上下，《大取》《小取》，共六篇，主要讨论认识论和逻辑问题。第四部分有《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》《公输》五篇，记载了墨子的言行。第五组《备城门》至《杂守》共十一篇，讲城防问题，为军事著作。第一、第二、第四部分是研究墨子本人思想的主要材料，第三、第五部分属墨子后学之作。

二、刑政、政长的起源和社会政治的基本矛盾

一人一义的混乱时代　墨子认为刑政、政长，即国家机器和官吏，不是与生民俱来的。在人类历史上曾有过“未有刑政”“未有政长”之时。在那个时代，每个人都是平等的，每人都有自己的“义”。一人一义，十人十义，百人百义。最初，人比较少，相应“义”也较少。到了后来，“逮至人之众，不可胜计也。则其所谓义者，亦不可胜计”（《墨子·尚同下》）。

每人一义之义究竟指什么呢？这首先需要对墨子所说的“义”作一下分析。墨子所说的“义”有截然不同的两种：一种是他所批判和否定的，一种是他所肯定和提倡的。凡属“自爱”而不爱人，并且有损于人的“义”，是墨子批判和否定的。另一种“义”既有利于个人，又有利于他人和社会，还符合墨子学说，墨子对这种“义”倍加称赞，也是自己手中的理论武器。在《墨子》一书中，凡属“一人一义”的“义”，均属否定之列；在“义”前边不加定语和特殊的说明，大抵是墨子所倡导的。所以对墨子所说的“义”必须具体分析。

依墨子之见，原生形态的一人一义之义，不仅只知“自爱”，而且有强烈的排他性，与他人格格不入。每个人“皆是其义，而非人之义”（《墨子·尚同下》）。由于自是而非人，人与人之间根本无法和睦相处，一接触就闹矛盾，“是以人是其义，以非人之义，故交相非也”（《墨子·尚同上》）。一人一义之争不只是思想之争，同时也还有物质内容。“厚者有斗，而薄者有争。”（《墨子·尚同下》）斗的结果是天下乱作一团。《尚同上》说：“是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒药相亏害，至有余力不能以相劳；腐朽余财不以相分；隐匿良道不以相教。天下大乱，若禽兽然。”人类是以混乱交争为其开篇的。一人一义则是祸乱之首。

刑政、政长的产生　墨子认为，一人一义是祸乱之源，与此相反，如果有了同一之义，祸乱就会消弭。为什么不能有同一之义呢？他认为这是由于“无政长”“无刑政”造成的。用今天的话讲，就是由于没有国家、政府的关系。为了改变混乱局面，使一人一义归于统一，首先需要建立“刑政”，设立“政长”，政长之首便是天子。

天子是怎样产生的呢？《尚同上》说：“选天下之贤可者，立以为天子。”《尚同中》说：“选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子，使从事乎一同天下之义。”这两处墨子都没有指明谁选择。有的人认为是由民选举的，从而认为墨子是中国历史上的最早的民主主义者。究其实，这种说法并不符合墨子的本意。《尚同下》把问题交代得相当清楚。其文曰：“是故天下（孙诒让认为‘下’字为衍文）之欲同一天下之义也。是故选择贤者，立为天子。”墨子崇尚神鬼，认为天神主宰一切，并一再宣扬天子也要受天的指挥。所以从墨子思想体系看，天子不是由民选举的，而是由天选择的。天子的基本职责是一同天下之义。但仅靠天子一人不能完成这一任务。于是由天子置三公，封建诸侯，诸侯之下

又立大夫，再下又设乡长、里长。这就是“政长”系统。与“政长”系统相配合，还有“刑政”制度，犹如今天说的国家机构。在“政长”和“刑政”的领导和强制下，天下走上大治太平。在墨子看来，“刑政”“政长”是为了调和与控制人与人之间的矛盾斗争而产生的，并防止社会在这种无谓的斗争中走向自我毁灭。墨子的这种看法离科学的历史观虽然还十分遥远，但其中包含了科学的萌芽。墨子的贡献在于沿着人类社会自身的矛盾运动对国家的产生进行探索。

中国历史何时进入以刑政、政长为标志的新时期？墨子的说法不尽一致。有的地方从尧舜开始，有的地方比尧舜还早，上溯至“有苗”，乃至更早。在先秦历史传说中，“有苗”与黄帝是同时的。有一次墨子与儒者公孟辩论，说儒家“法周，而未法夏也”（《墨子·公孟》）。《淮南子·要略》据此称墨子“背周道而用夏政”。其实《淮南子》的说法并不准确。清人汪中在《述学·墨子后序》中指出：“墨子质实，未尝援人以自重。其则古者，称先王，言尧舜禹汤文武者四，言文武者三，而未尝专及禹。墨子固非儒而不非周也，又不言其学之出于禹也。”韩非子在《显学》篇早就说过：“孔子墨子俱道尧舜，而取舍不同。”韩非的说法比较中肯。在墨子看来，至迟从尧舜开始进入有“政长”和“刑政”时代。

有了政长和刑政，并不意味着历史进入了坦途大道。“政长”有贤与不肖之分，历史仍然面临两种可能，两种前途。墨子说：“昔者圣王制为五刑，以治天下。逮至有苗之制五刑以乱天下。”（《墨子·尚同中》）由此得出结论：“善用刑者以治民，不善用刑者以为五杀。”（《墨子·尚同中》）他又以口为喻，口可以说好话，也可以说坏话，但不能说“口不善”。刑政也是如此，可以为治，也可以为乱，但不能说刑本身坏（参见《墨子·尚同中》）。墨子的这种比喻显然不准确，他把刑政视为一种绝对，无疑属于形而上学。

三代是墨子眼中的盛世，禹、汤、文、武、周公是光照日月的圣王。然而在一片光明中也出现了桀、纣统治的黑暗时代。桀、纣起而为大乱，汤、武兴而为大治，于是墨子说，治乱之因“存乎上之为政也”（《墨子·非命下》）。“政”指政策，在“政”问题上最为重要的是指导思想和态度问题。墨子认为事分两途：一种是持命论，一种是持力论。

“命”就是命运，一切都是命中注定的。在命面前，人的主观能动性毫无作用。“执有命者之言曰：命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭。”（《墨子·非命上》）“昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至。不知曰：我罢不肖，从事不疾；必曰：我命固且贫。昔上世暴王，不忍其耳目之淫，心涂之辟，不顺其亲戚，遂以亡失国家，倾覆社稷，不知曰：我罢不肖，为政不善；必曰：吾命固失之。”墨子反对这种命定论，他的杰出之处，不只是揭露和批判了命定论排除了人的主观能动性，更为有意义的是，他指出命定论是一种“暴人之道”，是为坏人坏事作辩护。身为君主而相信命运，这种君主必定是“暴王”。他指出，桀、纣胡作非为所依恃的理论便是命定说。墨子把命定说与恶性行为联结在一起，指出前者是后者的理论指导，是一种非常深刻的见解，在先秦诸子中别具慧眼。命定论无论把必然性（有人把“命”说成是必然性）绝对化或神秘化都会把人引向盲目而失去理智。当然，命定论有时也会使人变得虔诚，不过在命定论范围内，虔诚恰恰是恶性行为的必要补充和不可缺少的条件，也可以说这种虔诚是一种愚昧的表现。

与命定论相对的是信奉“力”和“强劲”。孔子罕言“力”，墨子却把“力”作为一个十分重要的历史范畴和政治范畴来看待。在墨子那里，“力”首先指劳动。墨子最有价值的贡献之一，是用“力”作为区分人与动物的标志。《非乐上》说：“今之禽兽麋鹿蜚鸟贞虫，因其羽毛以

为衣裘，因其蹄蚤（爪之假借）以为绔屦，因其水草以为饮食，故唯使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织纴，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。”禽兽靠自然生活，人靠劳动生活，多么精彩的论述！

把“力”移入政治叫做“强”“强劲”“疾”。墨子认为，“强听治”则治，“不强听治”则刑政乱（《墨子·非乐上》）。三代的列士俊杰大夫们“慎言知行，此上有以规谏其君长，下有以教顺其百姓。故上得其君长之赏，下得其百姓之誉，列士桀大夫声闻不废，流传至今而天下皆曰：其力也”（《墨子·非命中》）。《非命下》又讲，天下的百姓如一，“存乎桀纣而天下乱，存乎汤武而天下治”。天下之所以治，“汤武之力也”。圣王所创造的盛世绝不是依赖于风调雨顺，天之恩赐；圣王有时也会遭到天灾，但由于“其力时急，而自养俭”（《墨子·七患》），困难被一一克服，转险为夷。

社会政治的基本矛盾　由上所述，墨子认为有两个矛盾在社会政治生活中起着巨大作用。其一，一人一义的“自爱”本性与社会秩序的矛盾。墨子虽没有明确谈论过人性问题，不过从他的论述中可以看到，人的本性是恶的。“一人一义”及其“自爱”不是社会的建设因素，不是积极力量，而是造成社会混乱之源。只有对这种本性进行改造，社会才能走向安定。为了社会的安定，必须对“一人一义”和自爱这种本性进行改造和斗争。其二，君主的好坏决定着政治局面的好坏。在“刑政”与“政长”两者之间，“政长”居于主动地位，关键在于执政者的品质。

这两个矛盾有区别又互相联系和制约。“一人一义”造成的混乱，需要由圣人出来拯救和治理；圣人一出，万乱皆休。可是政长并不都是圣人。如果暴主乱君当权，人的自爱和坚持己义的本性犹如出笼的鸟，满

天乱飞，造成天下大乱。

历史就是在这两个矛盾交错轮回中运动与发展。墨子开列的治世方略也都以这两个矛盾为出发点。

三、兼相爱、交相利与平等观

尧舜和三代圣王时期是墨子的理想国，这个时期虽有桀、纣之暴，但从总的形势看是大治而小乱。到了墨子生活的时代全然不同了，天下是一片水火。《兼爱中》说："今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调，此则天下之害也。"造成这种状况的原因是人与人之间"不相爱"，根源在于"自爱"，"今家主独知爱其家，而不爱人之家，是以不惮举其家以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身以贱人之身"。社会上一切祸乱的罪魁祸首都根源于"自爱"。"自爱"的实际内容是"自利"（《墨子·兼爱上》）。

把"自爱""自利"视为万恶之源，这种看法无疑是肤浅的。每个人是社会的一分子，人的情欲在历史的进程中无疑有它的作用。但个人的情欲绝不是历史运动的最终决定力量和动乱之源。墨子的浅薄之处就在于，他让个人承担社会动乱的责任。于是把"自爱""自利"作为攻击的目标。他没有找准鹄的。

如果从历史过程的角度进行考察，当时的"自爱""自利"具有特殊的历史价值。"自爱""自利"是伴随着私有制的产生而产生的。但是在春秋以前，由于分封制和氏族组织的存在，个人的私有受到了极大的束缚，当时在思想上倡导的是"利公"。所谓"公"即氏族贵族和上层统治者。到了墨子的时代，分封制和氏族制土崩瓦解了，人们从这种桎梏中脱逸出

来，个人私有制突飞猛进地向前发展，加以商业的活跃，追逐“自利”成为历史的潮流。墨子所说的“自爱”“自利”在当时是历史发展的杠杆。墨子只看到了它的消极作用，却没有理解这种现象的历史意义。

墨子认为，批评和否定一个东西，就应该用另一个东西来代替它。如果光批评而想不出新办法，只能算空头批评家，无济于事。《兼爱下》说：“非人者必有以易之。若非人而无以易之，譬之犹以水（俞樾云，‘水’当为‘火’）救火也，其说将必无可焉。”那么用什么来代替“自爱”“自利”呢？墨子提出：“以兼相爱，交相利之法易之。”（《墨子·兼爱中》）所谓“兼相爱、交相利”即“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”（《墨子·兼爱中》）。天下人如都能按照这种精神行事，万祸皆消。“爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝，犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈。故不孝不慈亡有，犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？……视人国若其国，谁攻？”（《墨子·兼爱上》）

从逻辑推理上，墨子的说法是可以成立的。每个人爱他人都像爱自己那样，毫无疑问会相安无事的。可是当时的历史现实没有给人们提供互相爱的客观条件。墨子的兼相爱、交相利终不免流于空论。

我们绝不是说墨子的“兼相爱”“交相利”毫无意义。尽管在实践上行不通，但在理论上却是一桩巨大贡献。最有价值的地方在于，提出了人的平等性，人与人之间应平等相待。他提倡的“兼”是为了取代“别”。“别”指差别和等级，“兼”指平等。墨子认为“别”与“自爱”“自利”相通；“自爱”“自利”者待人、处世、行事也必然是“交别”（即“交相别”）。“交别”不仅分你我彼此，而且要分上下，损人以利己。“兼”则不同，“兼”贵平等相待。从墨子的全部言论看，他从来没有主张过政治

和财产上的平等，“兼”的平等性只限于思想和态度。孟子批评墨子不分君臣，荀子批评墨子不要等差，都是门户之见的片面指责，在实际上墨子还是主张维护等级的，这一点下边再讲。墨子的“兼”即使只限于思想和态度，在当时也还有它的意义，这对冲破春秋以前的等级制起了促进作用。兼相爱是一种精神，落实在实际则是交相利。交相利，包括哪些内容呢？概言之，有如下几点：

交相利的起点是要保证每人的“生利”。《节葬下》说：“衣食者，人之生利也。”在中国思想史上把衣食视为人的生利，墨子是最早的倡导者之一。人生下来就应有生活的权利。然而，那个时代恰恰使众多的人丧失了起码的衣食之利。墨子指出，“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”（《墨子·非乐上》）是人民的三大巨患。他大声疾呼，应该给人民以食、衣、息的条件。针对“民生为甚欲，死为甚憎；所欲不得，而所憎屡至”的情况，强烈要求统治者保障人民的生命。思想家的历史任务就是要把人民的要求用理论的形式集中起来。在衣食生息问题上，墨子尽到了一个思想家的责任。

珍惜财物是交相利的基础。墨子认为凡是财物都应尽其功用，不可糟踏和浪费。他认为每个人都有惜财求用之心，比如，“今王公大人有一牛羊之财，不能杀，必索良宰；有一衣裳之财不能制，必索良工”。为什么要求良宰良工呢？“恐其败财也。”（《墨子·尚贤下》）同样，良马病了，良弓坏了，必定要去找良医、良工。这种惜财求用之心应成为一种普遍的原则，人人共同遵守，而后才可能交相利。

交相利还要从实际效用出发，用财、用物都应获得实际利益，收效应超过支出。《非乐上》说：“古者圣王，亦尝厚措敛乎万民，以为舟车。既以成矣，曰：吾将恶许用之？曰，舟用之水，车用之陆。君子息其足焉，小人休其肩背焉。故万民出财赍而予之，不敢以为戚恨者，何

也？以其反中民之利也。”墨子提出的“反中民之利”是一个很有价值的思想。取之于民，用之于民，一切支出都必须考虑到效果和对民是否有利，否则，就是有害的，应加以制止。《韩非子·外储说左上》记载如下一个故事，饶有兴味。墨子用三年制造了一个木鸟，高翔长空。弟子们交口称赞。墨子沉思之后，感到这是无用之巧，于是对弟子们说：“吾不如为车輗者巧也，用咫尺之木，不费一朝之事，而引三十石之任致远，力多，久于岁数。今我为鸢，三年成，蜚一日而败。”惠施听了这个故事评论道：“墨子大巧，巧为輗，拙为鸢。”这个故事说明墨子以用为巧，以用为利。墨子主张制造器物要求质朴耐用，降低成本；求其实效，不务华丽。增加成本而不提高效用，应加禁止。《节用中》说：“凡足以奉给民用则止，诸加费，不加于民利者，圣王弗为。”的确，无数的事例证明，离开实用价值和民利论巧，巧就会走上邪路。古代统治者追求的巧，多半是用于养尊处优，无补于生产，大有害于人民。针对这种情况，墨子强调利用之巧是很有见地的。当然，用实用性排斥艺术性，无疑又是短见。

交相利还表现在上下调和。墨子主张上下、贵贱、君臣、国与国、父子、兄弟之间都要“调和”。“调和”才能使人平安无事，各得其所。调和生利，交相利又要利于调和。

交相利还包括某些精神活动，例如敬事神鬼。墨子认为神鬼如同工匠的规矩一样，是维系整个社会生活不可缺少的工具。天是最高主宰，又是他理想政治的主谋。事鬼能和亲，和亲则生利。他说，如果有神鬼，祭祀算不上浪费，贡品敬奉给神和祖先，那是应该的，如果没有神鬼，祭品也不会丢掉，大家在一块吃喝一顿，热闹一场，能起“合欢聚众”作用，蛮有意味。

兼相爱、交相利能否行得通呢？墨子认为完全可以。根据有三：其

一，古代实行过，“先圣六王”之时，天下兼相爱，交相利，相安无猜。古代能做到今天也能做到；其二，“君说之，故民为之。”楚灵王好细腰，许多人每天只吃一顿饭。勾践好勇士，士卒不畏死。君好臣行，君主只要提倡兼相爱、交相利，天下之人必然如云从风；其三，“无言而不雠，无德而不报。投我以桃，报之以李，即此言爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。”（《墨子·兼爱下》）据此，兼相爱交相利者，必有相应的报应。大家都实行，天下乐融融。就实而论，这三项与其说是根据，不如说是假设。把假设当作真凭实据，是无济于事的。

兼相爱、交相利是一种美好的愿望。用历史的眼光衡量，美好的愿望未必现实，也未必合理，但常常给人以精神安慰，有时也给人以启迪。

四、尚同说与君主专制主义

墨子认为天下之乱在于“异义”。“异义”造成“交相非”“交相害”，是“兼爱”的大敌。尚同说便是为了解决“异义”而提出来的办法和措施。

立统一之义　墨子生活时正是天下大乱之时。墨子认为大乱的原因在于没有圣主和没有统一之义。如果人人同“义”，天下就会统一太平，人人异“义”，天下就会大乱。这在《尚同》三篇中有详细的论述。墨子尚同的主要内容之一便是要取消“异义”而同于一“义”。

“义”的内容是什么呢？墨子在他的各篇中，几乎都谈到这个问题。我们可以归纳为如下几点：

第一，在经济上，维护私有制，反对侵犯私有权，认定富人对“民”的剥削是合理的，但又主张“富民”。

第二，在政治上，主张打破旧的“亲戚”等级制和贵族专权，建立新的上下尊卑等级，主张尚贤，反对攻国等。

第三，人伦道德就是兼爱。人的伦理关系准则是“君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝”（《墨子·天志中》）。

第四，敬奉神鬼。

可见，墨子“义”的本质就是建立一套统治秩序。“义”不仅是道德范畴，而且首先是一种政治主张。有些人把“义”笼统说成意见，把“同”说成大家都“同意”，远没有抓住墨子同义的本质。

“义”的内容既然是这样，所以不会举国上下都同意。因此墨子提出由上立“义”，并通过由上而下的强制手段来实现：“义不从愚且贱者出，必自贵且知（智）者出。”（《墨子·天志中》）“贵智者”是天子诸侯大人，“愚贱者”是“民”。民只能俯首从命。

统一之义具体表现在刑法宪令上。那么，刑法宪令由谁来制定呢？墨子提出由家君和天子等来制定。家君发宪布令于其家，各家之义不同，则总其家之义以尚同于国君，国君尚同于“天子”，天子尚同于“天”，天子依天的旨意发宪布令于天下。墨子这种层层“选其义”“总其义”似乎是由下而上的集中，是民主的，不少的人持有此论。其实不然，在墨子的言论中根本没有从人民中“选其义”这一说。相反，他讲的都是要“下”绝对服从“上”，依天子的旨意来立义：“里长顺天子之政而一同其里之义。”（《墨子·尚同中》）天子是宪令刑法的制定者，下一级绝对听命于上一级。

有人说义虽出自天子，同于天子，但天子是大家选举出来的，是为大众服务的，因此民应服从政长、天子的领导。这实在是过奖了。天

子、政长不是人民的勤务员，也不会是由“民”选举的。墨子的理论是“天子”由“天”选择，天子以下的政长由天子选择。有人说，把“天”去掉就是由“民”选举，可惜这不是墨子讲的。以民为“天”，与墨子把民看成愚贱之人是格格不入的。

推行“义”的手段　“上”立了“义”，怎样实现呢？墨子提出了两个基本方法：“富贵以道其前，明罚以率其后。”（《墨子·尚同下》）怎样才能使民富起来呢？首先必须使民能够安心从事生产。因此，他对劳师征战、徭役不断、使民无法生产的种种作为进行了严厉的抨击（参见《墨子·非攻》等篇）。他提出：“凡费财劳力不加利者不为也。”（《墨子·辞过》）其次，他对统治剥削阶级浪费财富的种种无耻做法也进行了斥责，提倡节用、尚俭，这在《节用》《非命》《节葬》《非乐》诸篇都有详尽的论述。墨子不仅提出反浪费，还进一步提出用财的原则，即：“诸加费，不加于民利者，圣王弗为。”（《墨子·节用中》）

墨子虽然讲了许多利民、富民的话，但他并不反对剥削和役使人民，他只是反对“过甚”而已。这点他自己有明确的议论：“贱人不强从事，即财用不足。”（《墨子·非乐上》）这里所谓“财用”乃是指王公大人的财用。他又讲：“百姓不利必离散，不可得用也。”有人断定墨子是反对人剥削人的制度等，我认为是不符合墨子的思想实际的。

对人民的反抗怎么办？墨子主张施以刑罚，这就是“明罚以率其后”。

他说：“古者圣王为五刑，请以治其民，譬若丝缕之有纪，罔罟之有纲，所（以）连收天下之百姓不尚同其上者也。”（《墨子·尚同上》）墨子认为刑法不是消极地防范，它有两个方面的作用，这就是所谓的“赏善”与“罚恶”。合乎“义”者为善，违反者为“恶”。“赏善”不仅赏行善者，

扬善者亦赏。“若见爱利家以告者，亦犹爱利国者也。”（《墨子·尚同下》）罚恶不限于指作“恶”者，同谋、包庇或见恶不告者亦罚。“若见恶贼国不以告者，亦犹恶贼国者也。”（《墨子·尚同下》）这不正是告密连坐的先导吗？

墨子一方面倡导相互告密，另一方面又提出最高统治者要有一批“贤良”的“羽翼”遍布全国进行侦察、暗探和监视。他说：“古之圣王治天下也，其所差论，以自左右羽翼者皆良。外为之人，助之视听者众。故与人谋事，先人得之；与人举事，先人成之；光誉令闻（俞樾云，‘光’作‘广’），先人发之。唯信身而从事，故利若此。”（《墨子·尚同下》）又说：“一目之视也，不若二目之视也。一耳之听也，不若二耳之听也。一手之操也，不若二手之强也。”（《墨子·尚同下》）建立“亲信羽翼”集团，一方面可以了解民情，另一方面可借以实行权术政治。他讲：“上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱。”（《墨子·尚同下》）“耳”“目”遍布全国，探听细微向上报告。“数千万里之外有为不善者，其室人未遍知，乡里未遍闻，天子得而罚之。”“是以举天下之人皆恐惧振动惕栗，不敢为淫暴，曰：天子之视听也神。”（《墨子·尚同中》）这里，墨子把监察、特务与权术结合在一起了。

专制主义政治体系　实现尚同必须有一定的“政长”体系来保证。墨子所设想的政治体系大致如下：最高的政长是天子。天子的能力有限，“不能独一同天下之义”，于是选择贤人“置以为三公”，佐助天子“一同天下之义”。面对着广大的领土，只靠天子三公是不能治理的，还必须封建诸侯。诸侯“一同其国之义”。佐助诸侯的有“左右将军大夫”。诸侯国之下设乡，乡有乡长。乡之下设里，里有里长。从理论上讲，每一级的政长都应是贤者。但下必须绝对服从上。“上之所是，必亦是之。上之所非，必亦非之。”每一级都要同顶头上级保持统一，层

层如此，最后一统于天子。“里长顺天子之政，而一同其里之义。”里长直接对乡长负责，“率其里之万民，以尚同乎乡长”。“乡长之所是，必亦是之。乡长之所非，必亦非之。”乡长要尚同于国君，“国君之所是，必亦是之。国君之所非，必亦非之”。国君又上同于天子，“天子之所是，必亦是之。天子之所非，必亦非之”。天子再上同于天（《墨子·尚同中》）。这种逐级上属的体系只能说是一个专制主义体系。

专制主义并不绝对排斥下对上进行规谏，相反，墨子还提倡“上有过，规谏之”。但是绝对不准有“下比之心”，更不准有下比结党之行。因此，这种进谏对专制主义决构不成任何威胁。

墨子在讲尚同时还讲过许多“爱民”“利民”的话。墨子的尚同并不是像有的人所说那样，是为了“爱民”“利民”。墨子说得很清楚：“凡使民尚同者，爱民不疾，民无可使。曰：‘必疾爱而使之，致信而持之。’”（《墨子·尚同下》）可见，尚同的目的是为了“使之”“持之”。“使”就是剥削他们，“持”就是占有他们。在“持”“使”的前提下，哪里还有真正的爱民？

兼爱导向平等，尚同导向专制，看起来两者截然相反，其实在墨子那里表现了奇特的统一。他用尚同的办法推引兼爱，兼爱变成行政权力的从属物；兼爱要靠尚同来实现，尚同成为社会操作的主体，所以只能归结为专制主义。

五、尚贤说

战国初期的下层封建主，特别是士，要求参与政事，但是政权为大贵族主垄断，在用人上还继承西周以来的传统。这就是墨子所说的，不管有能力与否，“亲戚则使之”，“无故富贵，面目佼好则使之”。这种任

人唯亲与社会经济发展是不相适应的。因此要求开放政路，任人唯贤就成了社会的呼声。针对这种状况，墨子提出“使能以治之”的用人原则，打破“富贵”“亲戚”为用人范围的旧框框。用人应当“不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色”（《墨子·尚贤中》）。“虽在农与工肆之人，有能则举之。”（《墨子·尚贤上》）更进而提出“官无常贵而民无终贱”的口号，对那些“不肖者”，要“抑而废之，贫而贱之，以为徒役”（《墨子·尚贤中》）。这些言论确有叱咤风云的味道。墨子的“尚贤”论比之儒家的举贤才更为激进，可谓难能可贵。但是墨子贤能论的内容指什么，代表哪些人的利益以及怎样估计这一理论的精神实质？目前学术界持有不同见解。这些是需要加以探讨的。

墨子批评“亲戚则使之”，“无故富贵则使之”，但并非像有人所说的那样把“亲戚”“富贵”排斥在贤能之外。他曾列举三代圣王就是以“富贵为贤”（《墨子·尚贤中》），只是“不偏贵富”而已。他所说的“虽在农与工肆之人”中也有贤者，但又认为民既“愚”且“贱”，为“下愚之人”（《墨子·非攻下》）。“百姓为愚不肖”（《墨子·非命中》）。而且又讲：“自贵且智者，为政乎愚且贱者。”（《墨子·尚贤中》）所以墨子尚贤的对象不是一般的老百姓，而是当时的知识阶层——士。他说：“国有贤良之士众，则国家之治厚。贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务将在于众贤而已。”（《墨子·尚贤上》）墨子极力鼓吹贤良之士的才能与重要性：“贤良之士厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者乎。此固国家之珍，而社稷之佐也。”（《墨子·尚贤上》）“士者，所以为辅相承嗣也。”（《墨子·尚贤上》）

墨子的贤能标准是他的十项主张。简而言之，即能实现“上下调和”的人。这些人对于其上的王公大人是：“贤人唯毋得明君而事之，竭四肢之力以任君之事，终身不倦。若有美善则归之上。是以美善在上，而所怨谤在下；宁乐在君，忧戚在臣。”（《墨子·尚贤中》）对“下”：“为贤

之道将奈何？曰：有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此则饥者得食，寒者得衣，乱者得治。若饥则得食，寒则得衣，乱则得治，此安生生。”（《墨子·尚贤下》）墨子所称赞的贤人就是所谓的“奉公守法”“廉洁尽职”的清官。

贤良之士的任务，墨子在《尚贤》三篇中作了详细的说明，总其要义有三：第一，听狱治政以正刑法，建立与巩固“尚同”秩序；第二，在经济与财政方面，既要“实官府”，又要“富万民”，为此就必须注意生产的管理；第三，在前两者的基础上达到王天下、正诸侯、统一天下的目的。贤士既有如此重要的作用，因此墨子认为尚贤是统治者的首要责任。“尚贤者，……政事之本也。”（《墨子·尚贤下》）

尚贤必有术，墨子之术即“置三本”。何谓“三本”？曰：“爵位不高则民不敬也，蓄禄不厚则民不信也，政令不断则民不畏也。”（《墨子·尚贤中》）因此必须“富之、贵之、敬之、誉之，然后国之良士亦将可得而众也”（《墨子·尚贤上》）。若不置“三本”，“贤者不至乎王公大人之侧”，必然“不肖者在左右也”（《墨子·尚贤中》）。不肖者治国，势必造成“失措其国家”，“倾覆其社稷”（《墨子·尚贤中》）。这叫做“明小物而不明大物也”（《墨子·尚贤中》）。墨子“三本”的实质可归纳为下列三点：第一，为士打通进入政界之路，提高士的经济地位与社会地位；第二，造就一个新的官僚集团，实行官僚政治；第三，这也是一种高级文化政策。

墨子的尚贤主张有其进步意义，在一定程度上也符合人民的要求。墨子的尚贤是由“上”来尚贤，而不是由人民来选贤。把尚贤说成民主制是不符合墨子实际的。

六、节用说

墨子的节用理论不只是一个消费问题，它与整个的经济生活与政治生活紧密相关。春秋时期不少政治家提出过用俭政解决经济、政治危机。孔子明确提出了“节用”。墨子继承并发挥了“俭政”“节用”思想，把“节用”作为他整个思想的一个基本命题。

墨子的节用说不是单纯地从消费方面去解决经济财政问题，他十分重视生产，认为生产是生财之本，是用之前提。墨子高明之处在于，他把物质生产与人的生产结合在一起考察问题。

物质生产是用的基础，《七患》指出：“凡五谷者，民之所仰也，君之所以为养也。故民无仰则君无养，民无食则不可事。故食不可不务也，地不可不力也，用不可不节也。”又说“其力时急而自养俭也”，“其生财密，其用之节也”。多生产而节用，国足民富。

要增加物质生产，就要鼓励增加人口。当时的力源主要来自人力本身，只有人多，才能增加生产力。春秋战国统治者把争夺人口当作一个很突出的问题。墨子反对用武力去掠夺他国人口，主张各国鼓励人口生产，靠蕃衍增加口数。人多又能保证从事生产，财富就会增多。

生产增加了，但消费还要节用。墨子所说的节用并不是寡欲。他所说的“节”包含两方面的含义。其一是，消费要有一定的水平，以满足生活的基本需求为宜。《节用中》对此作了具体的说明，比如饮食：“足以充虚继气，强股肱，耳目聪明则止。”衣服：“冬服绀緅之衣，轻且暖；夏服絺绤之衣，轻且清，则止。”器用：“凡天下群百工，轮车鞼匏，陶冶梓匠，使各从事其所能。”“凡足以奉给民用，则止。”除此之外，墨子还对宫室住宅、交通工具、军器等都作了具体规定和说明。其二，消费要有利于再生产，《节用上》说：“圣王为政，其发令兴事使民用财也，无不加用而为者。”《节用中》说：“诸加费，不加于民利

者，圣王弗为。”

更有深意的是，墨子提出节用是积财之道。《节用上》说：“圣人为政一国，一国可倍也。大之为政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其国家，去其无用之费，足以倍之。”

墨子对浪费进行了猛烈的抨击，为揭露歌舞玩乐与厚葬的大弊，专门写了《非乐》和《节葬》。墨子的非乐并不是反对正常的文化娱乐，而是鞭挞统治者以歌舞声色为特征的奢靡生活。当时的统治者盛行厚葬之风，为他们死后的灵魂，剥夺了成千上万人的生活条件。墨子深刻地指出，统治者的奢侈浪费极大地破坏了物质的再生产和人的再生产，还造成了政治败坏。奢靡无度，“国家必贫，人民必寡，刑政必乱”（《墨子·节葬下》）。

在当时的历史条件下，统治者对生产的破坏主要不是直接干预生产和瞎指挥造成的，而是由无度的奢侈和厚敛造成的。因此节用说具有十分明显的针对性和现实性。墨子把问题提出来了，怎样才能实现呢？他把全部希望都寄托于圣人身上；如果没有圣人，事情就只能落空。

七、非攻说

“非攻”是墨子学说中的一个主要内容。首先需要指出的是，关于“攻”这一概念，有许多人只理解为指战争而言，这是不全面的。“攻”包括的内容极广，凡是不合墨子所谓的义或利的任何行动，他皆称之为“攻”。因此，“攻”中包括经济、政治、道德、伦理等方面的事。那么，“攻”的概念中有否战争这一内容呢？有，但攻又不是指一切战争，它只是指不合他所谓义、利的那种战争。所以“非攻”并不是反对一切战争。

他把战争分成两种：一称为“攻”，一称为“诛”。墨子是“诛”而非“攻”。用什么区分“攻”与“诛”呢？总括墨子所述种种理由可归结为利义二字。不利反义者为“攻”，有利合义者为“诛”。

墨子认为当时兼并战争有害而无利，因此称为“攻”而非之。其理由：第一，攻战侵犯了他人的私有权，正像入人园圃，盗人桃李一样，小者“芟刈其禾稼”，大者占领他人之城郭、土地和人民，所以攻战是不义的行为，利己而不利人，“不与其劳获其实，已非其有所（当为‘所有’）取之故”（《墨子·天志下》）。第二，攻战长途出师，兵甲辎重消耗不可胜计，即使能抢夺一些财物，可是两者相权，“计其所得，反不如所丧者之多”（《墨子·非攻中》）。何况还有玩火自焚的可能，害莫大焉。第三，对百姓有害无利，如果打仗，“庶人也，必且数千，徒倍十万”。“春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛”，使“百姓易务”，结果，“百姓饥寒冻馁而死者不可胜数”。总之，民皆欲生，而攻战则置民于死地，故当非之。

墨子反对攻战侵犯私有权。私有制中有这样一条法则：只有在等价交换的情况下才能转让所有权。然而战争的掠夺根本破坏了这一法则，它用强力改变所有权。这种方法是大财产垄断者所惯用的，在当时是那些大贵族主所追求的，“大家”具有强烈的兼并性。无特权的“小家”不是不想扩大自己的财产，无奈他们势力小，争不过“大家”。受兼并掠夺战争之害最大者当然是老百姓，可是丧失财权的主要是无特权的“小家”。墨子的非攻不仅是要维护私有制，而其重心是要保护无特权的“小家”。他多次讲到“大家”不应篡“小家”。

墨子不主张用“攻”的方式争夺土地、依属之民和王天下，但他认为要用“义”，并且根据义采取“诛”的手段达到上述目的则是必要的。他说：“今若有能以义名立于天下，以德求诸侯者，天下之服可立而待

也。”（《墨子·非攻下》）这种方法的特点就是退一步，进两步，照老子的说法，就是“将欲夺之，必固与之”。为此，在与他国相交时必须“先利天下诸侯”：“大国之不义也则同忧之，大国之攻小国也则同救之。小国城郭之不全也必使修之，布粟之绝则委之，币帛不足则共之，以此效（交）大国则小国之君说。”（《墨子·非攻下》）这种政策可以一箭双雕：与大国可以保持平衡局面，又可以争取小国倒向自己方面，壮大自己，孤立敌手。如用兵不要打无把握之仗，应保存自己实力，蓄精养锐，作好士兵训练，“信吾师”，然后对准敌手的弱点一攻而下之。这就是他所说“人劳我逸则我兵甲强”，“量我师举之费以争（征）诸侯之毙，则必可得而序利焉（俞樾云，‘序’当为‘亨’字之误）”。实行如上诸术，就可以内有人民支持，强兵壮马，外有盟国，举师又有义名，“以此授（孙诒让云，‘授’疑为‘援’之误，‘援’作‘引’‘取’讲）诸侯之师则天下无敌矣”（《墨子·非攻下》）。墨子虽然以“攻”为不义，以“诛”为义，但这只是他个人的标准，与我们所讲的正义与非正义是不能同日而语的。“攻”不等于非义，“诛”不等于义。有些同志认为“非攻”就是反对不正义的战争，反对侵略战争，这种说法是值得商榷的。例如，认为大攻小就是不义，这显然是错误的。义不义根本不是以交战两方大小为准：大者为非，小者为是。义不义应该分析战争的起因与性质。

八、结语

墨子政治思想的社会倾向是什么？目前学术界有各种不同的看法：有的说是站在奴隶主阶级立场，有的则说是劳动农民、手工业者的代表，有的说是民主主义者、空想社会主义者。与时代的关系而论，有的认为是激进的，有的认为是妥协的，有的认为是保守甚至是反动的。为了确定和把握墨子的政治倾向，首先需要看看墨子对当时社会各阶层的态度。

他认定王公大人士君子对农民的统治与剥削不仅是必要的，而且是合理的。这集中表现在他的“分事”论中。墨子认为王公大人士君子是专门从事于统治与剥削的人，农民只能从事于生产劳动，并且供养前者。他还认为前者比后者重要得多，因此，前者不应该参加劳动生产。墨子说：“夫义者，政也。无从下之政上，必从上之政下。”（《墨子·天志上》）接着又说，士要管制庶人，将军大夫管制士，三公诸侯管将军大夫，天子是最高的统治者。孟子和荀子批评墨子“无等差”或“僈差等”，有些学者也认为墨子是反对不平等的，我看这种说法也是不全面的。人们通常在谈到“治人”与“治于人”、“劳心”与“劳力”的所谓分工时，总是援引孟子的一些说法。其实，早在孟子之先，墨子就已提倡“分事”论了。孟子的理论只不过是墨子的“分事”论的进一步发展和理论化而已。

墨子主张王公大人等统治剥削农夫，但他反对把农夫、庶人等变为奴隶，更反对用人殉葬，认为这些都是惨无人道的行为。

墨子的基本主张是“上下调和”（《墨子·节葬下》）。王公大人等对农夫压榨不要过甚，否则便是“暴王”；“下”绝对不应该反抗“上”，如果起来反抗，则认为是“淫暴寇乱盗贼”，格杀勿赦。所以，后期墨家有“杀盗非杀人”的谬论。墨子的“调和”论虽然有要统治者作适当让步的内容，但主要的还是要“下”对“上”的调和。“上”为主，“下”为从，他说：“上以为政，下以为俗。”（《墨子·节葬下》）“上变政而民易教。”（《墨子·非命中》）他把社会改革的希望全寄托在“上变政”上。

墨子的政治倾向应该说主要反映了无特权的“小家”，特别是士之类的要求。

第九章　名家正名实的政治思想

第一节　名家概述

名学与名家　战国之时，辩者风起。诸子立说驳难，术士纵横捭阖，都要滔滔雄辩。故荀子说："君子必辩，凡人莫不好言其所善，而君子为甚矣。"（《荀子·非相》）名家便是当时专以辩论著名者。荀子将辩者分为圣人之辩者、君子之辩者、小人之辩者，他把名家列入小人之辩者。名家晚起，大致形成于战国中世以后。然而名学之兴，却源远流长，可以上溯到邓析的"刑名"论，老子的"无名"论，孔子的"正名"论和墨家的"予名"论。正是他们开了名辩思潮的先河。

名家的变迁　考名家变迁之轨迹，可由"刑名""形名"和"名"等称谓的嬗变得之。刑名——形名——名，正是名家演变的轨迹。从"刑名"到"形名"，表明名实关系由政治而泛及一般事物，即由"治人"而进化到"历物"。"刑"意义较窄，偏于政治一面，而"形"则包罗万象，广涉天地万物，"刑"也包容在其中。"形名"的研究涉及自然和社会的一般原理。从"形名"到"名"，离形而言名，即司马谈所谓"专决于名"，进行纯粹的逻辑概念范畴的分析，相当于我们今天所说的认识论和逻辑学。班固所言"警者"，即指此类。从实用理性向着纯粹理性发展，是人类智慧发展的趋势。然而，由于在传统社会中政治需要压倒一切，而政治上的功利主义往往与纯粹理性背道而驰，因此，纯粹理性的发展必然要受到政治的限制，这一点可以从司马谈、班固以及后人对名家的喋喋不休的批判中看得清清楚楚。纯粹理性的发展随着名家的衰落而裹足不前。

名家的政治倾向　邓析重刑名而精于讼辩，惠施、公孙龙好奇谈怪

论而务为治。在名家看来，物理与人情相通，“析物”，归根到底还是要治人。《汉书·艺文志》说名家出于礼官，《论六家要旨》认为名家与道、儒、法、墨、阴阳诸家一样，殊途同归于王权主义。司马谈和班固对名家的基本政治倾向是肯定的，他们只对名家的思想方法提出了批判。从名家的一些思想命题来看，其中含有某种否定的精神，如惠施提出的“天与地卑、山与泽平”的命题，就与儒家所规定的“天尊地卑”针锋相对，它反映了惠施“去尊”的思想，这一思想在名家里面是有代表性的。名家的政治倾向比较复杂，一方面，他们是“务为治”者，基本政治倾向如司马谈、班固所言为王权主义，另一方面，他们的理性往往又越出王权主义的藩篱，闪耀着超越时代的思想火花，其科学精神为王权主义所不能容。这是名家之所以夭亡的根本原因之一。

名家人物及著作　名家著作亡失严重，其存者也多驳杂残缺。《汉书·艺文志》著录名家及著作，共七家三十六篇，计有《邓析》两篇，《尹文子》一篇，《公孙龙子》十四篇，《成公生》五篇，《惠子》一篇，《黄公》四篇，《毛公》九篇。《隋书·经籍志》据阮孝绪《七录》，仅著录名家篇籍三卷，《邓析子》一卷，《尹文子》二卷。《公孙龙子》三卷则被列入道家，改名为《守白论》。《汉志》所存名家，已亡其四，卷帙亦乱，而新增者，不伦不类，已失名家之宗旨，名家亦因此而淆杂。至清四库分类，即取消“名家”一目，将邓析、尹文、公孙龙归入杂家。魏晋时，名学虽一度复兴，然较之战国名辩思潮，已如强弩之末，不可同日而语。晋鲁胜《墨辩注叙》曰：“自邓析至秦时，名家者世有篇籍，率颇难知，后学莫复传习，至于今五百余岁，遂亡绝。”研究名家思想除上述材料可用之外，于诸子学说中也能窥见一鳞半爪。名家代表人物有邓析、尹文、惠施、公孙龙。

刘向曰：“邓析好刑名，操两可之说，设无穷之辞。”“刑名”论

和“两可”说，反映了邓析作为治者和辩者的两面，这两面都被后期名家以极端形式所发展。《邓析子》《尹文子》的作者发展了“刑名”的一面，这一派没有成为后期名家的主流。惠施、公孙龙发展了“两可”说，寓“治人”之意于“历物”和“析名”（概念分析，即“专决于名”之中，正如刘向《别录》所言：“论坚白同异，以为可以治天下。”）。这一派在当时成了一大显学，成为后期名家发展的主流，荀子论及名家时，常以惠施和邓析相提并论，便说明了这一点。故名家可分为两类，一类是名法家，另一类是名辩家。

第二节　《邓析子》的“刑名”无为思想

一、邓析和《邓析子》

邓析，郑国人，与子产同时，子产铸刑鼎，邓析造竹刑，“数难子产之法”。《列子·力命》篇谓邓析“操两可之说，设无穷之辞”，与子产辩，子产不胜其辩，故“执而戮之”。然而据《左传》记载，驷颛杀邓析而用其《竹刑》，可见邓析之死与子产无关。邓析的行径颇类古希腊智者，用“两然”“两可”法教民争讼，民从之“学讼者不可胜数”。他还按照讼狱的大小收费，“大狱一衣，小狱襦裤”。他运用“两然”“两可”法在刑书的法律条文内游刃有余。《吕氏春秋·离谓》说他“是非无度，而可与不可日变，所欲胜因胜，所欲罪因罪”，使“郑国大乱，民口喧哗”，大概刑书粗疏，据刑书治狱，确有“两然”“两可”之现象发生，故他用“两然”“两可”法揭露刑书的弊端，以求用《竹刑》取代刑书。驷颛杀邓析而用其《竹刑》，“民心乃服，是非乃定，法律乃行”（《吕氏春秋·离谓》）。可见《竹刑》确实比刑书要严密得多，也方便实用得多，用《竹刑》治国后，“两然”“两可”的现象消失了，而邓析也落了个作法自毙的下场。冥顽不灵的道德力量，能把伟人变成小丑，使先知成为罪徒，邓析在一片皆可杀声中成了刀下鬼。后人评论此事，除刘向说可以“用其道不弃其人”，大都认为邓析是害群之马，该杀。王世贞《邓子序》云：邓析“固市井舞之魁也，孰谓驷颛失刑哉”！宋濂《诸子辩》亦云：“其被诛戮宜也，非不幸也。”在专制主义者看来，桀骜不驯的理性，必须用权力来阉割，就像被阉割过的肉体能得到君王的信任一样，阉割了的理性也能得到君主的垂青。谁要想维护理性的尊严，谁就得准备倒在断头台上，然后被画成跳梁小丑的模样，邓析的下场就是如此。

关于邓析的著作，公认为可靠者，仅有《竹刑》，而《竹刑》又早已失传。今传《邓析子》一书，众说纷纭，大体而言，古人多信之，而近人多疑之。刘向叙曰："臣所校《邓析书》四篇，臣叙书一篇，凡中外书五篇，以相校除重复，为二篇。"《四库全书总目》著录有《邓析子》一卷，列法家类，云："其书《汉志》作两篇，今本仍分无厚、转辞二篇，而并为一卷。然其文节次不相属，似亦掇拾之本也。"我们认为，《邓析子》一书，出于战国后期惠、邓徒属之手，但继承了邓析的思想。晁公武《郡斋读书志》云："班固录析书于名家之首，则析之学盖兼名法家也。今其书大旨讦而刻，真其言，无可疑者。而其间时剿取他书，颇驳杂不伦，岂后人之附益也欤？"古人只疑其有后人附益，而不疑其为后人伪托，而且从刘向叙到清《四库全书总目》都把《邓析子》一书列为先秦时期的作品。认为《邓析子》出于秦汉以后人的伪托，到目前为止还只是臆说，尚无实证。我们仍然把《邓析子》视为邓析及其徒属的政治思想，时间在战国中期以后。

《邓析子》的政治思想极其驳杂，通观全书，其思想兼名法，通黄老，主张君主集权。然而其间杂有兵家权谋，纵横家飞箝捭阖之言，老庄愤世嫉俗之谈，儒家先王礼乐之论。其意虽在包容诸子，融会贯通，以成一家之言，但仍给人以杂乱无章之感。不过其思想主线隐约可寻，我们认为，《邓析子》以刑名法治和无为而治为两条思想主线，贯串全书。

二、刑名法治思想

《邓析子》的刑名法治思想，"大旨主于势统于尊，事覈于实"（《四库全书总目》），主张君主专制。

君主审一定名　"一"在先秦诸子那里，是必然性的符号，韩非子

说："道无双，故曰一。"用"一"称谓道，反映出道的基本属性。首先，道作为生生不息的本体独一无二；其次作为最高必然性，支配着天地万物，使之"复通为一"。君与道相对应，一方面表明其地位至尊无二；另一方面体现着最高的必然性。原则与万物相对应，因此，君与臣的关系，犹如道与万物的关系，道派生和主宰万物，君豢养和驾驭群臣；正如万物服从必然性的支配，群臣则服从君主的统治。《邓析子·无厚》篇曰："明君审一，万物自定。"君主的智慧在于充分体认并且把握必然性，给事物以恰如其分的规定。"名当，谓之圣人。"所谓"名当"，就是抓住了事物的本质，并给予正确的规定。君主处理君臣关系，要以对必然性的认识——"审一"为前提，只要牢牢抓住"一"这个根本，万物（群臣）自然会安定。"审一"和"定名"是君主的特权。君失"一"，就会导致臣下擅权，政出多门，甚至臣弑君；同样，君失"名"，也会导致法乱政败，君弱臣强。弱君之道，先乱其"名"，再夺其"一"。故《邓析子》的作者反复强调君主必须"名"由己出，"名不可以外务，智不可以从他，求诸己之谓也"（《邓析子·无厚》）。君主应审一定名，把政治纳入必然性的轨道，落实在君臣关系上，就是君主专制，百官分职。君臣各处其位，各任其职，各谋其政，既不能玩忽职守，也不能越俎代庖，老老实实地服从必然性，而至高无上的君主就是现实的必然性。

君主循名责实　"定名"之后，君主就要循名责实。"循名责实，君之事也。奉法宣令，臣之职也。""上循名以督实，下奉教而不违。"（《邓析子·无厚》）"君之事"与"臣之职"泾渭分明，君操其名，臣效其实，二者各行其事，"下不得自擅，上操其柄，而不理者，未之有也"（《邓析子·无厚》）。"柄"者，权也；权者，定名之器也；名者，礼法、政令、爵号、仪式等，总而言之，一切社会规定性皆谓之"名"。君失其名，臣逃其实，则"君有三累，臣有四责"（《邓析子·无厚》）。何谓"三累"？唯亲所信，是君一累；以名取士，是君二累；近故亲疏，是

君三累。任人唯亲，则失天下人心；以名取士，则人们竞为哗众取宠、沽名钓誉之事；好为亲近之事，行妇人之仁，则故疏皆怨。此为君失其“名”而行其事，故累及于身，祸及于国。何谓“臣有四责”？受重赏而无功，是臣一责；居大位而不治，是臣二责；为理而不平，是臣三责；御军阵而奔北，是臣四责。有此四责，国家将作鸟兽散，家无宁日。然而究其原因，还在于君失其名。臣下逍遥于名之绳外，无以效其实。因此，君主去“三累”，除“四责”，要“循名以督实”，只要名实相符，三累四责的现象自然会消失，“君无三累，臣无四责，可以安国”（《邓析子·无厚》）。

君主察法立威 在一切社会规定性中，法最具权威性，法能定人的生死予夺，为治国之利器，名中之尤者。然而法与威的确立，须以必然性为基础，“审一”而后立法。因此，《邓析子》的作者们，强调君主赏罚要体现必然性，不能随心所欲，“喜不以赏，怒不以罚，可谓治世”（《邓析子·无厚》）。在名家那里，所谓循名责实之“名”，主要指法，因此，名家又被人们称做名法家。循名责实的政治原则，落实在具体的政治行为上，就是以法治国。察法立威可以看做是循名责实这一政治原则在实际政治过程中的贯彻和实施。“循名责实，察法立威，是明王也。”（《邓析子·无厚》）法与威是王权的根本，能始终不渝地抓住这根本，当然是明君圣主。《转辞》篇提出，君主该“自专”，即独断独行，绝对专制，“君人者，不能自专而好任下，则智日困而数日穷”，君主尤其要“自专”赏罚之权，“喜而便赏，不必当功。怒而便诛，不必值罪”。赏罚出于喜怒，为法家之大忌，也与名家宗旨不合，然而在这里竟堂而皇之地提出，而且与前面有着明显的矛盾。其实这种自相矛盾的主张，能更真实地反映出思想的复杂性，他们一方面强调专制必须建立在必然性的基础上，另一方面又主张君主的个性决定一切，这是那个时代的二律背反。儒家在显意识层次上，主张以必然性制约王权，而在隐意识里

却主张王权出于必然；法家则公开主张王权即必然，同时暗示了君主的个性向必然性转化的可能；而《邓析子》的作者们，在这里强调君王的个性就是必然性，在理论上放纵了君主，儒法在理论上或多或少保留了批判的权力，而《邓析子》的作者们却使一切批判和制约都化为乌有。

君立而不尊贤　春秋战国之时，尚贤之风甚炽，而《邓析子》的作者们却对此嗤之以鼻。他们把“尊贤”放在君臣关系的天平上，得出尊贤则臣重而君轻的结论。“立君而尊贤，是贤与君争。其乱也，甚于无君。”（《邓析子·转辞》）君与贤的对立，反映了权力与品德、知识的矛盾，尊贤突出了品德和知识，却于无形中贬抑了权力的价值，这是专制主义所不能容忍的。同时，尊贤逾越了君臣关系的界线。君臣关系就其本质而言，仍是主仆关系。以主尊仆，则名分颠倒，会导致“君失其名”。再说，君主需要的是奴仆，而不是贤人，贤在朝则分君之权，贤在野则影响社会舆论，这两方面都犯了专制之大忌。而且，尊贤会对社会风气产生不利于专制主义的影响，人们追求知识完善，追求品德高尚，就不会去做君主的奴仆，只有追求权力的人，才会心甘情愿做君主的奴仆。因此，尊贤从某种意义上，可以说是对专制主义价值观念的一种否定，而当时提倡尊贤、尚贤者大都缺乏深谋远虑，只看到贤人们的智慧是富国强兵、克敌制胜的法宝，却没有看到尊贤对专制主义所含有的危险。《邓析子》的作者们一针见血地指出了这种危险性，问题提得如此尖锐，连慎到、韩非都要自叹不如，他们认为“臣者君之马”，君主要以鞭子治臣下，这便是专制主义造就庸人的秘诀。

上述思想：审一定名——循名责实——察法立威——立君去贤，其基本导向是绝对君主专制。

三、无为而治思想

先秦诸子几乎都把“无为而无不为”奉为政治上登峰造极之境界，道家自不待言，即使自强不息如儒家者，也多有“无为”之论。如《论语·卫灵公》：“无为而治者，其舜也欤？”《中庸》：“不见而章，不动而变，无为而成。”《周易·系辞》：“易，无思也，无为也。”《礼记·礼运》：“心无为也，以守至正。”其他诸家，更是推波助澜，发展了这一思想。法家以法、术、势三位一体为本，发展无为而治思想，如慎到、申不害、韩非；而黄老学派则以无为为本，结合法治思想，如古佚书的作者以及《管子》中的道家学派。《邓析子》的作者们以刑名为本结合无为而治思想，趋势与法家相近。清《四库全书总目》云：其大旨“于法家为近”。邓析的无为思想涉及君臣关系和君民关系两个方面。

“视民出政”的治民思想　君民关系，是治与被治的关系，《邓析子》是务为治者，同诸子一样，苦心经营治民术。《邓析子》的治民术与老子的愚而后治不同，它主张教而后治；与法家只强调以法治民不同，它还主张教民用法。因此，其治术既无道家之阴柔，又无法家之峻急，颇为宽松，他主张：

君于民有厚：“为君者，当若冬日之阳，夏日之阴，万物自归，莫之使也。”（《邓析子·无厚》）君主应该像冬天的太阳一样，给人以温暖，像夏天的阴凉一样，庇佑人们，根本用不着凶神恶煞一般，拿着鞭子治民。“岂在振目搤腕，手操鞭扑而后为治欤？”（《邓析子·无厚》）

以民为本：高以下为基，君以民为本，君主应与人民保持密切联系，把政治建立在民意的基础上，“明君视民而出政”，因此，“据贵者，忧民离”（《邓析子·无厚》）。

使民不争：“君之功，莫大于使民不争。”（《邓析子·转辞》）“使民不争”之道，除定名、立法之外，还有个为政的问题。“夫水浊则无掉尾之

鱼，政苛则无逸乐之士。故令烦则民诈，政扰则民不定。”（《邓析子·无厚》）苛、烦、扰之政，使民苦、民诈、民不定，民因之而起争心，争心一起，则人欲横流，天下大乱。因此，为政之道，在于去苛、去烦、去扰，使民无忧无虑而争心自息。

君民同逸：“明君之御民，若御奔而无辔。”（《邓析子·转辞》）明君治民，犹如骑着马儿奔驰，而又不给马装上笼头。民如“无辔之马”，去掉了种种束缚和限制，自由宽松；明君御无辔之马，顺其本性，自然而然，无为而无不为，则君民同逸，高卧优游而天下治。“圣人逍遥一世之间，宰匠万物之形。寂然无鞭扑之罚，漠然无叱咤之声，而家给人足，天下太平。”（《邓析子·转辞》）圣人逍遥，天下太平，有鞭子而不用，无言而民治。

民一于君：在君民关系中，君为目的，民为工具，“民者君之轮”（《邓析子·无厚》），权势是载君之本，而民是带动车子的车轮。“民和则轮利”（《邓析子·无厚》），对民实行宽松的政治，则无“折轮败载之患”。然而，即使无为而治，御者（君主）和鞭子（法律）还是必不可少的。“民一于君，事断于法，此国之道也。”（《邓析子·转辞》）民如散沙，无君则不能统一；人事纷纭，无法则不能裁断。作者要求君主一手抓住民，一手拿着法，治国平天下。

“守虚责实”的驭臣之术　与对民的宽松政治相反，《邓析子》主张严驭臣下。不仅以“刑名”驭其外在的“有”，而且“守虚”以驭其内在的“无”。“刑名”治其身，“守虚”治其心。君主专制，至此可谓出神入化。

臣下之行事，可以绳之以刑名；而臣下之心机则变幻莫测，秘不示人，非刑名所能控制，亦非凭借一己之耳、目、心、知的功能所能把

握，故当以“守虚”之术治之。何谓“守虚”？无为也。无为并非无所事事，而是从“无”处下功夫，“无”中生“有”。因此，君主应该“视于无有”，“听于无声”。“有”以“无”为本：“无形者，有形之本；无声者，有声之母。”（《邓析子·转辞》）所以，知其“有”而不知其“无”，是谓不知本。君主对于臣下，不仅要听其言，观其行，知其有，循名责实；而且要于无声、无名、无有处，“守虚责实”。

“守虚”有两义，其一为抓住了人的本质，以本治末，《转辞》云：“夫任臣之法……不以人用人，故谓之神。怒出于不怒，为出于不为。视于无有，则得其所见。听于无声，则得其所闻。”《无厚》篇云：“不以耳听，则通于无声矣。不以目视，则照于无形矣。不以心计，则达于无兆矣。不以知虑，则合于未然矣。”耳、目、心、知，只能用于“有”，生动而具体地把握事物的殊相与个性，是丰富的感性活动。这种感性活动停留在事物的表象（“有”）上面，而不能深入事物的本质（“无”）。本质无形、无声、无象、无名，它是由必然性统治的世界，是理性活动的天地。君主的智慧，应该超越感官的限制和“有”的形名的局限，归真返朴，抓住本质。所谓政治，归根结底就是治人，而治人则必须抓住人的本质。在这里《邓析子》翻来复去地以“无声、无有、无形”等喻指人的本质，认为只要把握了人性之“无”的一面，就能将形形色色、千变万化的人事一以贯之，即所谓“守虚责实，而万事毕”（《邓析子·无厚》）。

其二为治人心。对人而言，“无形”“无声”“无有”之处，正是“心”的领域。心之动也，虚无缥缈，无迹可求，看不见，听不到，摸不着。这灵魂深处的奥妙，正是专制君主最感兴趣的地方，欲知臣下讳莫如深的思想和心理活动，君主当用二术：一是独行之术，一是天下之术。何谓“独行之术”？《转辞》曰：“抱薪加火，燥者必先燃。平地注水，湿

者必先濡。故曰：动之以其类，安有不应者？独行之术也。”君主掌握了必然性，所以“动之”，而臣必“应之”；君主通晓人性的弱点，所以能因势引导，使臣下顺着君主的意欲，展现其思想和心理活动的阴暗面，这就是所谓的君主“独行之术”。何谓“天下之术”？《转辞》曰：“以天下之目视，则无不见；以天下之耳听，则无不闻；以天下之智虑，则无不知。得此三术，则存于不为也。”天下人之耳目，皆君主之耳目，因此，“君者，藏形匿影，群下无私”（《邓析子·无厚》）。臣下之思想和心理活动，虽然隐秘，但在错综复杂的人际关系中，总不能无一丝一毫之形迹显露出来，以天下之耳目监视之，人人告密，则“群下无私”。这便是所谓“天下之术”。

综上所述，《邓析子》无为而治的思想，论及君臣关系和君民关系两个方面。明杨慎《邓子序》曰：“篇中多御辔励臣之语，邓析殆长于治国者欤？”杨慎可谓《邓析子》作者的千年知己。

第三节　《尹文子》的刑名法术思想

尹文（约前360—前280），战国时齐国人，与宋钘、彭蒙、田骈等同在稷下游学。《汉书·艺文志》著录有《尹文子》一篇，列入名家，谓其“说齐宣王，先公孙龙”。其活动事迹，各书记载不多；其思想众说纷纭，有人据《尹文子》断定其思想在黄老、申韩之间；也有人将他归入道家，与宋钘成一派。我们的看法是，《尹文子》大抵可信，虽有后人移易，但基本构架未变，可以据《尹文子》一书来判断其大致的思想倾向。

一、道——形名——名分

《尹文子》分为上下两篇，上篇多形名之言，下篇多法术之语。尹文思想的特点，是由形名入法术。虽然在他的思想序列中，道作为本体被放在第一位，但他的思想却主要投映在形名关系方面。尹文之所以要在他的形名观中引入道，主要是为了满足思想的终极追求的需要，将思想安置在必然性的基础上。语言的逻辑功能，使人类的思想能超越自身的狭隘经验作终极的追求，并在超验中把握和建构实在。作为本体的道，实际上就是这种功能的产物，并不真正具有实在性。尹文的形名观中引入的道，是超验的，因此，开篇就说：“大道无形”，“大道不称”。但他不像老子那样“强为之名”，明知说不清楚还要去说，相比之下，尹文的态度要超脱得多，道说不清楚就不说。尽管他说过：“以大道治者，则名、法、儒、墨自废。以名、法、儒、墨治者，则不得离道。”但他同时又说：“道不足以治则用法。”可见尹文对于道并非一味地膜拜，他认为，道也有不足之处，但人能弘道，名法可以补道之不足，这便是名家与道家的不同。在道器关系中，尹文更注重器，因为器

有形，可名，名家之所以为名家，就在于言形名。尹文虽然未尝离道而言形名，但对道却敬而远之。公孙龙正是在尹文思想的基础上扬弃了道，正如他从尹文的“分别”论中引出了“离”的观点一样。

尹文在处理道、形、名三者的关系时，把道放在第一位。道无形，不可名，降而为器则有形，有形之物乃可一一别而名之。从道到器，从无形到有形，这一转换如何实现，尹文没有谈。老子对这一点有过一些论述（如“朴散则为器”等），但名家似乎对这种形而上学的直观不感兴趣，道只是他从道家那儿借来的一个逻辑前提。真正构成名家思想硬核的是形与名。

尹文没有在本体道与事物名称之间建立某种逻辑关系。也就是说，尹文的名还缺少形而上的根据。名的可靠性，不是由形而上的道，而是由形而下的形来保证，《尹文子·大道上》云：“名生于不称，则群形自得其方圆。名生于方圆，则众名得其所称也。”名生于形，“形以定名”，“形者，应名者也”（《尹文子·大道上》）。名可靠与否，完全取决于有无与之相应的形。尹文认为，并非所有的名都可靠：“有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圆白黑之实。名而不形，不寻名以检，其差。”（《尹文子·大道上》）在现实生活中“名而不形”也是一种司空见惯的现象，究其原因，在于名具有一种自生机制，“观念构成观念，名词解释名词”，这样就使名的世界远离了形的世界，名也因之而发生异化。名的作用本来是“正形”；尹文说：“名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。”（《尹文子·大道上》）但是，名在自生机制的催化下，却建立起自己的空中楼阁——“名而不形”，结果产生了一种副作用，人们往往把名的世界当作实在，因名以求形，就像俗话中所说的“按图索骥”一样，名有时反而会成为人们接近实在的一道屏障。“世有因名以得实，也有因名以失实。”因此，作为名家首先就必须“正

名”，尹文开篇就说：“故仲尼曰‘必也正名乎！名不正，则言不顺’也。”所谓“正名”，主要有三种情形：一是“形以定名”，二是“事以检名”，三是“寻名以检”。既要从形名关系上确证名的可靠性，又要在事件中，通过实践来检验名的正确性，还要对名自身作些必要的限制，以确定其界说。这样名就能与实在相契合，“虽未能尽物之实，犹不患其差也”，使“形名之与事物，无所隐其理”，从而有效地发挥名的“正形”功能。

所谓以名“正形”，要而言之，无非是“名以检形”“名以定事”，其关键在于“别彼此而检虚实”（《尹文子·大道上》）。如果说“正名”主要是解决如何使名实相符的问题，那么“正形”则侧重于名对事物的规范，以及名所赋予事物的意义和秩序。尹文将名分为三类，他说：“名有三科”，“一曰命物之名，方圆白黑是也。二曰毁誉之名，善恶贵贱是也。三曰况谓之名，贤愚爱憎是也”（《尹文子·大道上》）。实际上，这“三科”体现了名的三种功能：命物、毁誉、况谓，同时也反映了人对世界的三种取向：“命物”，表现了人对于物的实证取向；“毁誉”，表现了人对于人的价值取向；“况谓”，表现了人的情感取向。在这里，物与人之客观形质谓之“名”，而人的主观取向谓之“分”（这是“分”的一种含义）。尹文说：“名宜在彼，分宜在我。”名的可靠性由形来保证，因而具有客观性。而“分”则完全取决于个人好恶。“我爱白而憎黑，韵商而舍徵，好膻而恶焦，嗜甘而逆苦。白黑、商徵、膻焦、甘苦，彼之名也。爱憎、韵舍、好恶、嗜逆，我之分也。定此名分，则万事不乱也。”（《尹文子·大道上》）如果“分”纯由个人意志来决定，那么，芸芸众生，好恶不同，各行其道，则不能不乱。除非芸芸众生的意志皆等于零，上有一个绝对意志在主宰世界，否则，“万事不乱”就是一句空谈。“我”在这里并非指众多的个体，而是指圣人，尹文实际上是在代圣人立言。圣人以其自由意志“分”世界，而芸芸众生不过是圣人运作的对象和材料，尹文轻蔑地将

他们称之为“私”。圣人正名定分，在于祛私，尹文说：“‘名’定则物不竞，‘分’明则私不行。物不竞，非无心，由名定，故无所措其心。私不行，非无欲，由分明，故无所措其欲。然则心欲人人有之，而得同于无心无欲者，制之有道也。”（《尹文子·大道上》）人能“无心无欲”是由于名分已定。圣人之所以能定名分，立法制，就因为他有权有势。他是所向披靡的风，而芸芸众生不过是望风披靡的草。他的好恶可以决定一切，而众生的意志则微不足道。尹文以齐桓、楚庄之事为例来说明这一点：“昔齐桓好衣紫，阖境不鬻异彩。楚庄爱细腰，一国皆有饥色。上之所以率下，乃治乱之所由也。”（《尹文子·大道上》）权势者的选择决定着众生的需要，能把无足轻重的个性升为必然性。圣人的个性通过名分体现出来，使我们在神圣的承诺背后，常常能看到卑劣的情欲在蠢蠢欲动。

二、名分——法术——无为

“道不足以治则用法，法不足以治则用术，术不足以治则用权，权不足以治则用势。势用则反权，权用则反术，术用则反法，法用则反道，道用则无为而自治。”（《尹文子·大道上》）

这一段话，缩微式地概括了尹文的政治思想，政治从道出发，经过法、术、权、势等环节的传递、调整、转换，又复返于道。道在这里，既是前提，又是结果，如常山之蛇，首尾相衔，形成一个封闭的环。从尹文思想的内在逻辑来看，这个环是很别扭的，我们几乎无法用因果链将它们连接起来。在道治与法治之间缺乏必要的逻辑中项，从道如何过渡到法，尹文没作任何说明。但是他却比较了道治与法治的优劣：“道行于世，则贫贱者不怨，富贵者不骄，愚弱者不慑，智勇者不陵，定于分也。法行于世，则贫贱者不敢怨富贵，富贵者不敢陵贫弱，愚弱者不

敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱。此法之不及道也。”（《尹文子·大道上》）本文之所谓道，乃指正名定分而言。在这里，作为名分而“行于世”的道，显然不是那个能使“名、法、儒、墨自废”的道，因为它要借着名法以展现自己。在上面两段引文中，出现了两个“道”字，一个是“道不足以治则用法”的道，另一个是“法用则反道”的道。我们很难相信后面这个“法用”所“反”之道，就是前面那个“不足以治”的道。从本体上说，它们当然可以合二为一。但是，经过一轮循环之后，它们在形态上发生了变化。“不足以治”的道乃是无名未分的混沌之朴，是纯粹的自然形态；而经过法、术、权、势等变化之后所“反”之道，却已经成为一种社会形态。尹文并没有提出取消名分世界复归于自然的主张，恰恰相反，他主张“大要在乎先正名分”，使世界变得秩序井然，然后术可秘，形可去，法可用。我们据此可以推断尹文欲“反”之道，是能“行于世”的名分之道。名分之道并非政治的形而上的基础，然而却是政治的实在的基础。上文“道——形名——名分”，是指道由形而上领域，进入实在领域，而形名则是作为“万物之奥”的道转变为名分之道的关键一环。在这里名分至关重要，它既是道的终端，又是法的前提，所谓“法用则反道”就是回到这个前提。当这个前提充分展开之时，政治便能达到无为的境界，尹文说：“道用则无为而自治。”然而“道用”必须落实在“法用”上，通过法治实现无为，因此在“名分——法术——无为”这一思想之链中，法术被置于承上启下之中心一环。前面说过，尹文思想的特征，是由形名入法术，由此我们可以略见一斑。尹文将法分为四类，他说：“法有四呈，……一曰不变之法，君臣上下是也。二曰齐俗之法，能鄙同异是也。三曰治众之法，庆赏刑罚是也。四曰平准之法，律度权量是也。”（《尹文子·大道上》）所谓“四呈”，即指法的四种功能：不变，齐俗，治众，平准。法具有公开性和普遍性。尹文认为法治胜于人治。他比较了圣人之治与圣法之治的优劣，他说：“圣人者，自‘己’出也。圣法者，自‘理’出也。

理出于己，己非理也。己能出理，理非己也。故圣人之治，独治者也，圣法之治，则无不治矣。”（《尹文子·大道下》）人治将政治命运系于君主一人之品性，因此，遇贤则治，遭愚而乱，是一种孤注一掷的政治，而法治则将政治命运系于普遍之法理，如此，“则顽嚣聋瞽，可以察慧聪明同其治也”，“遭贤之与遭愚，均矣”（《尹文子·大道上》）。人治与法治的根本区别，就在于人治是偶然性的政治，法治是必然性的政治；人治是个性的政治，法治是普遍性的政治。尹文并不反对个性在政治上的作用，只要君主的个性能移风易俗，尹文总是用赞叹的口吻谈论它们：“昔晋国苦奢，文公以俭矫之。乃衣不重帛，食不兼肉。无几时，人皆大布之衣，脱粟之饭。越王勾践谋报吴，欲人之勇，路逢怒蛙而轼之。比及数年，民无长幼，临敌虽汤火不避。”（《尹文子·大道上》）但是，君主个性的展开必须以法为前提，人治的根本作用就在于补法治之不足，“法不足则用术”。

通观《尹文子》全文，尹文所言之术，大致可以分为立法之术和行法之术两类。立法之术包括定分和专制两方面。“定分”，首先要定君臣名分，以确立政本；其次，要统一思想和舆论，以维护君臣上下等级关系。“定分”之术，要在“先诛”。“先诛者，非谓盗，非谓奸”，乃是“乱政之本”的权臣和辩者。权臣是指“下侵上之权，臣用君之术，心不畏时之禁，行不轨时之法”者。他们对君主的权力构成严重威胁。辩者是指少正卯之流。“是以汤诛尹谐，文王诛潘正，太公诛华士，管仲诛付里乙，子产诛邓析、史付。此六子者，异世而同心，不可不诛也。”（《尹文子·大道下》）“专制”，尹文说：“贫富皆由于君，则君专所制，民知所归矣。”（《尹文子·大道下》）专制的秘密就在于使“贫富皆由于君”。所谓民心向背，不过视其利之有无而已，有利则天下归心，无利则众叛亲离，尹文说：“名利治小人，小人不可无名利。”（《尹文子·大道下》）因此，君主

专制，首先必须垄断天下之利，“无使民自贫富”，倘使贫富皆由民自主，那么君主不过“虚临其国，徒君其民，危乱可立而待矣”（《尹文子·大道下》）。故专制之术，贵在使民“由爵禄而后富”，“由刑罚而后贫”，君主操此赏罚二柄以治民，“则人必争尽力于其君矣”，“人咸畏罪而从善矣”（《尹文子·大道下》）。尹文在这里道出了一个基本事实：专制就是权力支配经济，就是超经济强制。

“政者，名法是也。”（《尹文子·大道下》）名指正名定分，为立法之事，法指庆赏刑罚，为行法之事。尹文认为，导致政治动乱的原因有三，其中有两点与法有关：“治国无法，则乱。有法而不能用，则乱。”（《尹文子·大道上》）前者指立法，而后者则涉及行法问题。尹文的行法术，归纳起来有以下几点：

君臣相分：“庆赏刑罚，君事也。守职效能，臣业也。”“君事”乃行法之事，“臣业”为守法之业。君臣相分并非权力上的划分，而是明确权力与职能的关系（君主掌权，人臣尽职），明确权力主体与权力附属的关系。尹文认为，君臣应各行其道，各任其事。“君不可与臣业，臣不可侵君事。上下不相侵与，谓之名正。名正而法顺也。”（《尹文子·大道上》）君臣关系以合乎名分为宜。太疏远固然不好，过“分”亲密也会导致动乱。“君宠臣，臣爱君，公法废，私欲行，乱国也。”（《尹文子·大道下》）过“分”亲密必致于“狎”，“狎”则不免要“臣侵君事”。因此行法之术，第一便要君臣相分。

与众共治：尹文认为：“天下万事，不可备能，责其备能于一人，则圣贤其犹病诸。”（《尹文子·大道上》）故行法之术，要在与众共治，“圣人之治，不贵其独治，贵其能与众共治也”（《尹文子·大道上》）。怎样才能实现与众共治呢？尹文说“故全治而无阙者，大小多少，各当其分。农

商工仕，不易其业”（《尹文子·大道上》）。治国之道，不仅要使君臣“各当其分”，而且要使农商工仕“各当其分”，君主不仅要与人臣共治，而且要与农商工仕共治：“老农，长商，习工，旧仕，莫不存焉。则处上者何事哉？”（《尹文子·大道上》）农、商、工、仕皆自治，君主当然可以高卧而优游了。

归一准法：与众共治，当有共同标准，因此行法之术，贵在使“万事皆归于一，百度皆准于法”（《尹文子·大道上》）。如：“人以‘度’审长短，以‘量’受多少，以‘衡’平轻重，以‘律’均清浊。”（《尹文子·大道上》）“以‘度’审长短”，即以一驭多，以法治众。尹文认为，执一而治，则“能鄙齐功”，“贤愚等虑”，“顽嚣聋瞽，可以（同与）察慧聪明同其治也”。此为“至治之术”，与人之能鄙、贤愚全无关系。

统观尹文行法之术，其旨归都指向君主无为。在君臣相分中，臣有为而君无为；在与众共治中，民有为而君无为；在归一准法中，法有为而君无为。君主处于相对静止的无为状态，成为政治的第一推动者，他的使命是“立法”——建立体制，“行法”——推动体制运行起来，一旦体制运转，他便处于无为状态。这便是尹文的“法用则反道，道用则无为而自治”的理想。这样，人治就由法治所取代，个性则为普遍性所排斥。但是，只要尹文承认有一个至高无上的个性，而且这一个性并非虚构的圣人，而是现实的君主，并且它还是普遍性的来源，那么他就无法摆脱普遍性背后的那个巨大的个性的阴影，这个阴影就必然会像操纵木偶一样操纵着普遍性。尹文关于普遍性的思想也许是真诚的，但从实际效果来看，它却成为一个为君主的随心所欲的个性而设计的圈套。人们在对普遍性的崇尚之中，不知不觉地落入了这个圈套。

第四节　惠施的去尊思想

惠施（约前370—前318），宋国人，与庄子为友，先庄子而卒，他生前和死后的境遇如有天壤之别。生前，才华横溢，“遍为万物说”；著述甚富，“其书五车”；权势赫赫，“相魏颇久”；名满天下，与“儒、墨、杨、秉”并驾齐驱，其思想为当时五大显学之一。死后，著作佚失，史无列传，且声名狼藉，其思想之一鳞半爪，借着庄子的书而流传。《汉书·艺文志》曾著录有《惠子》一篇，但早已失传，今存者唯有《庄子·天下》中之“历物十事”。他的“万物说”，《庄子·天下》语焉不详。惠施好立异，庄子谓其“为怪”，并以之为“质”而斧正之。惠施死后，庄子太息曰：“自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣。”（《庄子·徐无鬼》）不仅庄子以惠施为“质”，战国后期诸子也大都以其为“质”，仅《荀子》一书，点名批判惠施就有六处。还有六处泛论“坚白同异有厚无厚”，批判以惠施为代表的“合同异”派。惠施在当时名气太大，地位太高，而且好为“怪”，因而成为众矢之的。庄子谓其“日以其智与人之辩”，或许是不得已吧。

惠施与空言垂世的思想家不同，他还是个能行其道的政治家。他发起的“会徐州相王”和合纵运动，在当时具有划时代的意义。

前334年惠施任魏相，主谋齐魏相王，旨在联齐抗秦、借楚制齐，结果表明，惠施的策略是成功的。《吕氏春秋·淫辞》说：魏惠王想让国于惠施，惠施辞而不受。这一传说似乎有些荒诞不经，但在当时也非绝对不可能之事，燕国就发生了燕王哙传国于子之的事情。传说确否，我们暂且不论，这一传说本身就表明了惠施相魏的重要性和魏惠王对他的信任，连“一怒而诸侯惧，安居而天下息”的公孙衍，也尊称惠施

为“国公”，惠施之尊，由此可见（《战国策·魏策》）。

一个在学术上能与庄子相颉颃，在政治活动方面为公孙衍所尊重的人，即使在群星丽天的战国时代，也算得上凤毛麟角吧！

由于《惠子》一书早佚，我们不能得知其政治思想的全貌。不过，将目前所能掌握的一些零星材料串联、衬缀起来，其思想之真面目仍然端倪可察。惠施的政治活动与他的哲学思想之间，有一种深刻的内在联系，一旦阐明了这种联系，其政治思想的底蕴也就昭然了。

一、“去尊”思想

惠施政治思想的核心是“去尊”。当诸子，尤其是儒、法围绕着尊卑这根政治轴心，来设计思想和构筑现实秩序的时候，“去尊”的提出无疑具有一定的挑战性，时人谓其“不法先王，不是礼义”。针对当时流行的“天尊地卑”说，惠施提出“天与地卑”的观点。“天尊地卑”与“天与地卑”，是完全不同的自然观，根据这两种自然观，可以引申出截然相反的社会政治观，而“天与地卑”的实质就是“去尊”。

惠施的“去尊”思想可能受了杨朱的“为我”论的影响，从个人本位的立场出发，也必然要走向“去尊”。在社会关系中，个人是“至小无内”的“小一”，惠施的“小一”观，与杨朱的“为我”论大概有某种内在的联系，或许这种“小一”观恰恰就是“去尊”思想的哲学基础。惠施的“去尊”思想是否可以称之为个人主义，由于材料不足，我们现在还很难断言，但有一点我们必须注意，个人主义与相对主义往往是一对孪生子，而惠施是个不折不扣的相对主义者则是众所周知的，而且据郭沫若先生的考证，惠施是杨朱之徒，而杨朱是个地地道道的个人主义者，因此，惠施的“去尊”思想与杨朱的“为我”“无君”说，有某种内在的一致性。不

过二者有一根本区别，即惠施是入世致用的“务为治”者，而杨朱是愤世嫉俗的无政府主义者，在这一点上，惠施的“去尊”与杨朱的“无君”迥然有异。惠施的“去尊”思想固然受了杨朱的影响，但提出问题的思路和方式却是独特的，而且更为深刻。如果说“为我”论表现了杨朱对个人利益的追求，那么“去尊”论则是从对自然本质的思考出发走向社会批判。

在惠施看来，万物皆变，而变化的根据就在于一切事物都处于相对的地位，“日方中方睨，物方生方死”，“天与地卑，山与泽平”，自然界既没有绝对不变的事物，也没有至高无上的事物。自然界是“去尊”的，因此，他得出了“泛爱万物，天地一体”的结论。先秦诸子大都认为，自然和社会有某种深刻的同一性，并以这种同一性作为他们思想的基础，因此，他们总是在社会现象的背后去寻求某种自然性根源，儒家的天和道家的道，都是某种绝对的形而上的本体，是一切事物发展变化的不变的总因，是在冥冥中支配一切的必然性。它们都与现实的君主相对应，并赋予现实的君主以必然性的力量。而惠施的自然观却否定了事物的绝对性至尊性，因此它也隐含着否定王权至尊的可能性。

二、“去尊”与王权

“去尊”的含义究竟是什么？有人将“去尊”解释为无政府主义，也有人认为是去掉特权和要求平等的意思。这两种观点，都忽视了惠施的政治家的本色和“治农夫”的立场。一个自命为“治农夫”者，竟会主张“无君”和“去掉特权”，岂非咄咄怪事？还有人主张，“去尊”就是反对统一，即反对各诸侯国统一起来，定于一尊。“去尊”确有反对各国“定于一尊”的意思，但能否据此而认为惠施反对统一呢？“定于一尊”只是统一的一种形式，绝不是唯一的形式，“去尊”和反对统一之间没有必然的联系。这三种观点，虽然各有其片面性，但他们却提出了一个十分重要

的问题，即“去尊”与王权的关系问题，解决了这个问题，也就把握了“去尊”思想的实质。

“去尊”真的是“不要王”吗？问题并不这么简单。

诸子之学有一明显特征，那就是与政治水乳交融，而且都围绕着非常现实的权力主体——君主来展开。惠施不可能超越王权主义，这一点充分表现在他的“为法”的立场上。

“为法”　《吕氏春秋·淫辞》曰：惠子为魏惠王为法。为法已成，以示诸民人，民人皆善之；献之惠王，惠王善之；以示翟翦，翟翦曰：“善也。”惠王曰：“可行邪？”翟翦曰：“不可。”惠王曰：“善而不可行，何故？”翟翦对曰：“今举大木，前乎舆谔，后亦应之，此其于举大木者，善矣。岂无郑、卫之音哉？然不若此其宜也。夫国亦木之大者也。”

这种“民人”和王“皆善之”的法，显然不是“不要王”的法，而是兼顾了“民人”和王双方利益的法。魏国本有法治的传统，魏文侯时，李悝变法，制定《法经》。惠施可以说是继李悝之后魏国的又一个变法家，他把李悝的使民畏之的法，变成了“民人皆善之”的法，他很可能在刑法之中注入了一些民法的因素。

关于这一点，我们很难用直接的材料来证明，因为惠施所制的法早已湮没无闻，也许惠施的法从来就没有真正实行过。不过我们觉得《吕氏春秋》的这一条材料还是比较可信的，从名家的传统来看，邓析曾作《竹刑》，教民争讼，欲变子产之法，因此，可以说名家有变法的传统。而且邓析变法，以便民为本，子产铸刑鼎，将刑法公之于世，虽然表明了某种程度的公开性，但这种公开性仍是基于贵族立场的公开性。

鼎和竹，这两种不同的物质载体实际上反映了两种截然不同的立场：贵族的立场和平民的立场。鼎在春秋时期，仍是贵族身份的一种标志，以《竹刑》取代刑鼎，反映了法律平民化的趋势，因为《竹刑》可以人手一册，家喻户晓，使法律普及化。惠施继承了邓析的平民立场，他的“去尊”思想，既不是“不要王”，也不是以民为本，而是“合同异”。

从上述材料中，我们可以看到，惠施的法实际上八面玲珑，兼顾了各种立场，不仅“民人皆善之”，而且王也称善，甚至连反对惠施的贵族翟翦也不得不称善。这种人皆称善的法，便体现了“合同异”的精神。所谓“合同异”，通俗地来说，就是求同存异，调和各种对立的立场，从各种对立的立场中，寻求共性，按照他的“万物毕同毕异”的观点，万物具有同一性，毫无疑问，这种同一性便是立法的基础。但是，万物绝不会因为具有同一性而丧失其对立的一面，因此，立法又必须以对立性为前提。“去尊”思想的实质就是“合同异”。“合同异”的王权是相对的王权，是包容了多种立场的王权，如果说“同”是“大一”，那么“异”便是“小一”，这种包括了“小一”的王权，多少兼顾了个人的利益。

然而现实的王权运动，却趋于绝对性和必然性，而惠施的“去尊”思想，则要使王权趋于相对性和或然性。这种理论和现实的反差，使惠施的思想显得迂而无当。他的法虽然“人皆善之”，却“善而不可行”，正如翟翦所说的那样，抬大木必须唱粗壮的号子，不能奏哀怨悱恻、婉转缠绵的郑卫之音，治理国家也像抬大木一样，不能用“人皆善之”的法。惠施的法在当时之所以行不通，其根源就在于它有违王权主义的法权原则。

惠施的“去尊”思想，隐含着一种深刻的矛盾，他一方面肯定了王权的现实性，另一方面又含有否定王权的倾向。因此，当王权在现实中展现其本质的时候，惠旋的思想便显得捉襟见肘，难以自圆其说。他兼政

治家与思想家于一身，政治家和思想家的矛盾也必然要在他身上表现出来。思想家从理论化的逻辑的立场出发，追求思维的一贯性和彻底性，而政治家却要从现实出发，确立行动的准绳和思维的规范。前者对现实的事物往往采取批判的态度，而后者却恰恰相反。这种两重性不仅在他的“为法”中表现出来，而且也反映在他的“偃兵”立场上。

“偃兵” 《韩非子·内储说上》曰：“张仪欲以秦、韩与魏之势伐齐、荆，而惠施欲以齐、荆偃兵。”正如《韩非子》旧注所说的：“以齐、荆为援，则秦、韩不敢加兵，故兵可偃也。”由此可见，惠施合纵的本意是“偃兵”，而非“合众弱以攻一强”。“偃兵”这种政治主张，显而易见是针对秦国的咄咄逼人的兼并之势而发的。先秦诸子中，除了法家和兵家主张“以战去战”“以杀去杀”外，当时之显学，儒、道、名、墨等，均反对以战争兼并天下。这些思想的确反映了当时人心厌战的要求。然而人是复杂的，人性固然有“贵生”的一面，但同时还有“好利”的一面。从“贵生”的立场出发，人们要求“偃兵”，可是从“好利”的立场出发，人们又不得不进行争战。正如黑格尔所说的，欲望的满足是通过消灭对象的存在性来实现的。因此，当以人为欲求的征服对象时，“以战去战”便成为天经地义的了。一般来说，吃掉对方是满足欲望最彻底的方式，对那些习惯于吃众生以养生，“以百姓为刍狗”的专制君主来说，“用兵而不休，攻击人而不止”乃是理所当然的。

惠施反对这种以人为刍狗的“以战去战”，主张各国偃旗息鼓，和平共处。惠施认为，战略均势是和平共处的现实基础，因此，他从现实可能性出发，主张对“齐、荆偃兵”，合纵抗秦，通过合纵，遏制秦国的兼并，实现战略均势，维持一种相对的和平。

那么“偃兵”是不是反对统一呢？如果以“以战去战”为正道，“偃兵”当然是倒行逆施。但是，这种假设只说明了二者的对立性，而不能

说明它们的实质。认为“偃兵”就是反对统一，是由于忽视了统一的多样性和战国时期统一的多种可能性。“以战去战”作为实现统一的一种方式，虽然在复杂的历史进程中得到了充分展开，但也不能据此而认为，与之相对的“偃兵”就是反对统一。“以战去战”只是现实的统一方式，而不是唯一的理论方式。

“偃兵”的目的是要在战略均势的基础上实现各国和平共处。在这里，我们必须进一步考察一下“偃兵”的思想基础，这是说明“偃兵”与统一关系的一个关键。“偃兵”的思想基础是“合同异”。我们认为“偃兵”也是实现统一的一种方式。

我们的看法是，既然惠施主张“大一”，就不能说他反对统一，以合纵抗秦为理由，来论证惠施反对统一，无论从逻辑上，还是从事实上都说不通。然而“大一”又绝不等于大一统，“大一”之中含有独立自主的“小一”，“小一”以“合同异”的方式组成“大一”。因此，“大一”是相对的，去尊的，由此出发，不可能导致“定于一尊”的大一统局面，这些自由组合的“小一”很可能形成某种以和平共处为基础的政治共同体，可以说“偃兵”是实现和平统一的一种方式。当然这只是一种理论上的可能性，当它与现实力量结合时，才能转化为现实可能性，惠施的“以齐、荆偃兵”的合纵政策，就隐含着向现实可能性转化的契机。然而理论与现实毕竟有相当的距离，理论是引导现实前进的理想化的模式。当理论与现实结合时，一方面理论能提高现实，另一方面理论会发生某种程度的变形，理论的简明性和直接性，必须作适当的修正，才能适应现实的复杂性和曲折性。惠施的“去尊”思想，就碰到了这样的现实难题。惠施是个政治家，他当然不会将现实削足适履似的塞进一种理论模式之中，让现实去满足理论的需要，恰恰相反，他让思想迁就现实，使思想在现实的阴影中变得模糊不清，为此他遭到政敌的讥笑。《吕氏春秋·爱

类》云：匡章谓惠子曰："公之学去尊，今又王齐王，何其到（倒）也？"惠子曰："今有人于此，欲必击其爱子之头，石可以代之。"匡章曰："公取之代乎？其不与？"（惠子曰：）"施取代之。子头所重也，石所轻也，击其所轻以免其所重，岂不可哉？"匡章曰："齐王之所以用兵而不休，攻击人而不止者，其故何也？"惠子曰："大者可以王，其次可以霸也。今可以王齐王而寿黔首之命，免民之死，是以石代爱子头也，何为不为？"

"偃兵"应该说是"去尊"思想的逻辑展开，也就是说"偃兵"是以"去尊"为前提的，作为一种结论，它包含在"去尊"的思想前提之中。然而"偃兵"的实现，又以王权主义为必要条件，对齐偃兵，是以"王齐王"为条件的，而"王齐王"与"去尊"又是自相矛盾的，这样"偃兵"就处在它的思想前提和现实条件的夹缝之中。就大体而言，先秦诸子的理性是脆弱的，它缺少一往无前的逻辑力量，缺少为自然立法的造物精神，缺少主宰现实的权力意志，它在现实面前总是退避三舍，让逻辑绕着现实走，变成不伦不类的怪圈。惠施的思想就是这样。合纵本来是实现"偃兵"的一种方式，后来竟与王权主义同流合污，变成了纵横捭阖的权术。当然惠旋本人的"王齐王"，是出于"寿黔首之命，免民之死"的考虑，是"以石代爱子头"的权宜之计，然而正是在权宜之计中，理论的生命终结了。

如上所述，"去尊"不是"不要王"，而是否定王权的绝对性和至尊性；"去尊"也不是反对统一，而是反对"以战去战"，反对大一统。"去尊"表达了一种相对性的要求，它要求相对的王权，相对的统一，它把一切事物都置于相对性的立场来考虑，而相对性的要求又必须以"合同异"的方式来实现。

"合同异"的根柢是爱，唯有爱才能"合"。爱能使天地万物融为一

体，形成“大一”。“泛爱万物，天地一体”的精神，将墨子的对人的普遍的爱——“兼爱”，扩展到整个宇宙，转化为对整个宇宙的爱。如果说宇宙是“大一”，是万物之总和，那么万物便是“小一”，爱能“合”一切“小一”而成“大一”。惠施“逐万物而不反”，是出于对宇宙的深沉的爱，面对着宇宙之爱，万物统一起来，矛盾融合了，斗争调解了，宇宙一片和谐。从他的宇宙观出发，他主张“偃兵”，主张“天与地卑，山与泽平”，然而从“争于气力”的现实出发，爱又必须附在王权主义这张皮上。正是王权主义使惠施的爱之梦付之东流了。

第五节　公孙龙以“离”为本的名实观

先秦时有两个公孙龙，一为仲尼弟子公孙龙，另一为名家公孙龙，即为坚白同异之辩者。此公孙龙比惠施小50岁左右，他不仅精于析名，而且深谙政术，曾用“两然两可”法责秦王失约，指斥燕昭王和赵惠王的“偃兵”为口是心非，劝平原君勿受封地。在政治思想方面，他也独树一帜。如果说惠施的政治思想以“合”为中心，那么他的政治思想则以“离”为本。他的著作，《汉书·艺文志》著录有十四篇，扬雄《法言》载“公孙龙诡辞数万以为法”，所见可能是十四篇的全本。今本《公孙龙子》在流传过程中经历了去留删减，较之“诡辞数万”的《公孙龙子》，它更突出了公孙龙思想的个性，同时也抹掉了公孙龙与其他学派的思想联系的痕迹，使我们难以窥见其思想的全貌。例如，在今本《公孙龙子》中，我们已看不到公孙龙的“偃兵”“兼爱”“惠民”的思想。今本《公孙龙子》仅存三千余字，它集中了公孙龙的那些光怪陆离的思想命题，我们的研究就是要从这些貌似荒诞的命题中，发掘出它们的社会政治意义。

公孙龙不是以知识为目的的过沉思生活的哲人，而是与政治息息相关、志在经世的士人。在他那些貌似荒诞的逻辑游戏中，隐含着严肃的政治目的，极端的荒诞与极端的正经，有时如一枚镍币的正反两面，可以统一在一起。《公孙龙子·迹府》云：“公孙龙……假物取譬，以守白辩，谓白马为非马也。……欲推是辩，以正名实而化天下。”“白马非马”这样的奇谈怪论竟与“化天下”密切相关。经验告诉我们，平庸的思想大都显得冠冕堂皇，而朴素的真理却往往以荒诞的形式表现出来，庄子的“寓言”，公孙龙的逻辑，都很荒诞，然而荒诞之中却含有甚深的经世之意。要明了这一层，须对先秦名辩思潮作一大致的考察。

统观先秦名辩思潮，大致有三种倾向：一是老庄的“无名”的倾向。老庄认为，一切名都有局限，都不足以言道，道一落言筌，便成粪壤。人的感觉只能获得道的鸡毛蒜皮的表象，而人的理性又把道弄得支离破碎，名作为人为的规定性和感性与理性综合的结果，当然是对道的桎梏和肢解。因此，自从有名之后，天下便纷纷扰扰，不得安定。二是儒法两家的“正名”倾向。儒家以礼正名，法家以法正名。尤其是法家，引道入法，认为道无名，器有名，道与名具有统一性，可道之道与可名之名即是恒道恒名，这样就为“正名”提供了一个形而上的基础。当然这个基础仍然是未加分析的混沌的“无名”之“朴”，若要追根溯源地推论下去，这个基础其实并不可靠。这样便导致了第三种倾向，即名、墨两家的“察辩”倾向。所谓“察辩”，主要是考察“正名”的基础，即弄清楚名实相符的根据究竟是什么，使“正名”建立在经过分析和批判的理性的基础之上。墨家企图以经验为基础，为“正名”提供一个决定论的解释，墨子的“三表法”，可以说是墨家“正名实”的“法仪”。名家从相对性的立场出发，分析了“正名”的基础。邓析的“两然两可”法便充分利用了名实关系的相对性。名家认为，为错综复杂的名实关系作决定论的解释，无异于将活生生的现实谋杀了，面对“日方中方睨，物方生方死”的现实，墨子决定论的解释显然无济于事，仿佛牢牢地抓住了什么，实际上却扑了一个空。即如墨家“三表法”之一的“上本之于古者圣王之事”，实质上就是一句空言。儒家有儒家的圣王，道家有道家的圣王，墨家有墨家的圣王，五花八门，各有所“本”。即使各家都以“古者圣王之事”作为“正名”的标准，也无法形成一个比较客观的一致性的解释，思想前提的自明性迷失在意义选择的多样性之中。结果墨子不得不求之于“尚同”，不得不将“正名”安置在“尚同”的基础上，最后得出了“上之所是必亦是之，上之所非必亦非之”的结论，生气勃勃的思想被套上等级森严的“尚同”的枷锁。名家则不同，他们力求在相对性中把握名实关系的本质，惠施主张“合同异”，公孙龙主张“别同异，离坚白”，他们不仅扬弃了儒

法两家的大而化之的道，而且也扬弃了墨家的决定论。因此，尽管名墨两家在政治思想方面有许多一致性，如都主张“兼爱”“非攻”等，但是他们的思想基础却迥然有异。墨家将“兼爱”“非攻”建立在决定论的基础上，而名家则将它们置于相对性的立场之中，前者“尚同”，而后者却主张“合”和“离”。

从表面看来，公孙龙与惠施针锋相对，一个谈“合”，一个谈“离”，但是只要我们细细分析一下，就会发现公孙龙的思想其实是惠施思想的合乎逻辑的发展。惠施的“合同异”思想，还有异中求同的一面，公孙龙则把“异”绝对化，扬弃了惠施异中求同的一面，专门求“异”，这一点在他的“白马非马”之辩中表现得尤为突出。他在《白马论》中说道：“马者所以命形也，白者所以命色也，命色者非命形也。故曰：‘白马非马。’”通常人们都认为，各色各样的马都可以统一在马的概念之中，无论黑马，还是白马，总而言之都可以称之为马。马是同，白马、黑马是异，从异中求同的观点来看，白马是马，黑马也是马。然而感觉告诉我们，世界上只有白马、黑马，并不存在所谓的马，马是无法感知的，说白马是马实际上无异于把存在说成非存在，把“有”说成“无”，骨子里仍然隐含着“以无为本”的倾向。因此，公孙龙断言“白马非马”，并且像莱布尼茨所说的那样，用计算来判断思想是否正确，他通过一个简单的逻辑算术证明了“白马非马”这一命题的正确性，马是命形的，白是命色的，马（形）＋白（色）≠马（形）。当然，对事物的定性并不能通过计算来解决，但是公孙龙的思想至少有一点是可取的，即他认识到“马”作为共性的非实在性。世上并无马，有的只是白马、黑马，马是人为了思想方便而作的假设，并非实在。然而人们在实际生活中却往往将白马与马等同起来，混淆了两者的差别。其实白马和马并无同一性，白马是实在，马是非实在；白马与黑马才具有同一性，同一性就是马。公孙龙的卓越之处在于他的思想能够透过名（概念）的屏障，真切地把

握实在，而一般人则充其量不过是在名（概念）的屏障之外，对实在隔靴搔痒。就大体而言，一般人容易倾向于“尚同”，即在“一”与“多”的关系中比较喜欢“执一”，道家和法家就很喜欢“执一”以“齐万物”。所谓“执一”，就是抓住事物的同一性，比如说在白马、黑马与马的关系中，抓住马就是“执一”。从逻辑上说，白马当然是马的一种，但是这种主谓句只能表达逻辑上的外延关系，并不能对存在作出判断，以之来正名实显然无法克服名实相怨的现象。公孙龙的“白马非马”实际上反映了逻辑与实在的悖离。逻辑上合理的并不一定具有实在性，所谓循名责实往往并不可靠，用反映概念的大共名来把握实在，犹如用大网捕捞虾米，因此，公孙龙认为，要真切地把握实在，就必须深入到对象的“物指”关系中去。何谓“物指”？以白马为例，即指白色和马形，它们独立自藏，各自分离，所谓白马就是白色与马形的集合。在公孙龙看来，白色和马形并非白马固有的属性，而是由人的视觉赋予的特性。这样他就把“正名”建立在“物指”的基础上，其可靠性由感觉来保证。公孙龙反对那种“执一不失，能君万物”的大一统的思维方式。然而这个喜欢透过概念把握实在的人，却犯了一个令人啼笑皆非的错误，他居然忘了这种大一统的思维方式与专制君主的存在息息相关。“天无二日，民无二主”，这样的“正名”虽然一眼可知其附和，但是当时人却无不奉为金科玉律，只有像公孙龙那样迂腐的聪明人，才会一本正经地提出“二无一”的观点。“无一”与“无二”相对，“无一”的提出，在当时可谓石破天惊。他在《通变论》中开篇就说：“二有一乎？曰：二无一！”在公孙龙看来，“二”就是二，“一”就是一，两者有着完全不同的内涵。以“白马非马”为例，白色和马形为二，二者相与为白马，如分别以“左”“右”代替白色和马形，那么“二无右”就等于“白马非马”，“二无左”则等于“白马非白”。公孙龙所以反对以一兼二和合二为一，因为作为“物指”的白色和马形，其实在性早已为感觉所肯定，这是无法否认的，他想说的只是“白马非马”，即不能以马兼白，使白化为乌有，白色和马形这两个感

觉的元素是不能相争的，相争必然要导致兼并，兼并的结果或是白胜，或是马胜，总之要一方吃掉一方。公孙龙在《通变论》中，以青白二色相争而不相胜为例，进一步说明了他的“二无一”的思想，他说：“青白不相与而相与，不相胜则两明也，争而明，其色碧也。”青白二色相混杂，青不能胜白，白也不能胜青，于是青白二色各要表现自己，结果出现了碧色。公孙龙认为碧色是杂色，不是正色，因此他说：“与其碧宁黄。”黄色是正色，可以与青白二色相比，而碧色是“合二为一”的产物，当然不能与青白二色相比，“二无一”在这里就是要取消碧色。将这一原理运用到君臣关系上，公孙龙指出：“暴则君臣争而两明也。两明者昏不明，非正举也。”君臣相争无非有两种结果，要么是一方吃掉一方，要么是相争而“两明”如碧色。实际上这两种结果都应该归因于“合二为一”的思维方式。公孙龙认为：“二有一”则杂，杂则争，争则“两明”，“两明而道丧，其无有以正焉”。那么怎样才能“正”呢？“二无一”才能“正”；怎样才能“无一”呢？“离”才能“无一”，“离也者天下故独而正”。

在《坚白论》中，公孙龙又提出了“离坚白”的问题。他以石头为例，说：“视不得其所坚，而得其所白者，无坚也。拊不得其所白，而得其所坚，无白也。”视觉和触觉有着不同的功能，人的感觉是分离的，无法统一的，视觉中的石头与触觉中的石头不一样，所以他说“坚白石二”而非三。在视觉中只有白石而无坚石，在触觉中只有坚石而无白石，这便是“离坚白”。如果主张“坚白石三”，又不免要将“坚”和“白”相混杂了。在公孙龙看来，“盈坚白”实质上是混沌的思维，是一种未加分析的感觉，以之正名实必然要导致上述两种结果。以君臣关系为例，能盈君臣的又是什么呢？儒家认为道高于君，在君臣关系上假设了一个天道，天道当然可以“盈”君臣，然而天道又可靠么？其实在性又如何确定呢？以天道“盈”君臣，依然要道丧，所谓“道丧”，即

君亦无道，臣亦无道，作为共同依据的天道实质上又不可靠，其结果当然是君臣相争而“两明”了。所谓道高于君无非是用君道制约君主，以之为君臣关系“正名”，当然要“其无有以正”了。公孙龙认为，君有君道，臣有臣道，君臣各行其道，无须再在君臣之上悬以天道，以君道为君正名，以臣道为臣正名，这样就不至于“其无不正”了。这种“离”君臣的思想，实际上是“离坚白”的观点在政治领域的引申。公孙龙不仅主张“离坚白”“离君臣”，而且主张“离天下”。在《坚白论》的结尾，他一言以蔽之曰：“离也者，天下故独而正。”这种“离天下”的思想具体反映在他的“偃兵”主张中。《吕氏春秋·审应览》曰：“赵惠王谓公孙龙曰：‘寡人事偃兵十余年矣，而不成，兵不可偃乎？’公孙龙对曰：‘偃兵之意，兼爱天下之心也；兼爱天下，不可以虚名为也，必有其实。今蔺、离石入秦，而王缟素布总，东攻齐得城，而王加膳置酒。秦得地而王布总，齐亡地而王加膳，斯非兼爱之心也，此偃兵之所以不成也。’”关于“偃兵”的材料，《吕氏春秋·应言》还有一条。公孙龙主张“无一”，反对统一；主张“兼爱”，反对兼并。他认为，“兼爱”必须以“离”为基础，而不能以“同”为基础，在列国纷争的形势下，“尚同”只能导致兼并，这是一目了然的事实。墨家既要“尚同”，又主张“非攻”，陷入无法克服的悖论之中，将“兼爱”放在“尚同”的基础上也是阴差阳错。公孙龙既不满当时列国纷争——“碧色”的局面，也反对以武力兼并，弱肉强食。他从“惠民”出发，主张以“离”为本，各国自治，无须统一，因为只有“离”，各国才能“偃兵”，人民才能从刀兵之苦中解脱出来，这在当时便是“兼爱”了。然而，当时各国之君皆有王者之心和霸者之心，都想“一天下”，对于他们来说，“偃兵”不过是苟延残喘时的缓兵之计，当然不会有“兼爱天下之心”。战国诸子，除了法家和兵家极力主张“以战去战”“以杀去杀”，各家对战争或持谨慎态度，或持反战态度，然而在“一天下”这一点上完全一致，例如孟子一面鼓吹“善战者服上刑”，一方面又主张“不杀人者能一天下”。这在当时是一种二难选择，甚至是二律背

反，既要“一天下”，又要不杀人，无异于痴人说梦。惠施虽然反对大一统，主张以“合同异”的方式统一天下，但公孙龙却认为，“合”必有争，争不能不杀人。因此，“合同异”不能实现兼爱的宗旨，达到“偃兵”的目的，只有“离天下”，而非“一天下”，才能达到“偃兵”的目的。公孙龙的“离天下”的思想实际上把惠施的“合同异”思想推到了极端。如果说惠施提出了统一的多样性问题，那么公孙龙则对统一本身提出了质疑和批判。也许有人会说，真理与谬误只有一步之差，公孙龙向前迈出了这一步，就已走向谬误。公孙龙反对统一，招来许多非议，无论当时，还是现在，人们都认为他不识时务。

综上所述，公孙龙的思想以“离”为核心，“离”的可靠性，可以由经过分析的感觉的实在性来保证，他把“正名实”放在“离”的基础上，得出“离坚白”“离君臣”“离天下”的结论，与以“同”为基础的“正名”所得出的结论截然相反。公孙龙思想的目的性和方向性很明确，“离”清清楚楚地指向“兼爱”和“偃兵”，我们只有从这两个方面入手，才能把握“离”的真谛，才能明了公孙龙从“白马非马”出发，走向“正名实而化天下”的全部意义。

第十章　阴阳家以天人配合为特征的程式化政治思想

一、阴阳、五行说概述

阴阳、五行作为两个哲学概念，至晚在春秋时期已经形成。至于发生时间问题，学者多有歧义，早者至商，晚者至春秋，上下相差近千年。从春秋有关记载看，当时阴阳和五行之间尚未形成一体。把两者结合起来，构成一种体系，当是春秋以后的事。阴阳五行家作为一个学派，学界多数人认为是战国时期才出现的。

阴阳最初指日光的向背，向日为阳，背日为阴，后来被思想家们借用来表示两种对立和互相消长的物质力量和相应的现象，进而认为一切事物都是由阴阳两面构成的，并由阴阳的对立斗争而形成事物的运动变化。五行，指的是水、火、木、金、土。古代的思想家把这五种东西看成构成万物的元素。史伯曾说："先王以土与金、木、水、火相杂，以成百物。"（《国语·郑语》）所以"五行"又称为"五材"。初期，人们只把这五者视为生活不可须臾离之的必备物品，就像子罕所说的："天生五材，民并用之。"（《左传》襄公二十七年）在进一步发展中，人们已不满足停留在简单的元素说上，越来越把注意力转向五行与万物的关系以及五行之间的相互关系上。于是五行脱离它的个体对象越来越远，越来越抽象化，被用来研究事物间的关系遂成为它的最主要的特征。

五行与万物的关系，主要表现在类分。五行中的某一个元素便是某一类事物的代表。史墨在占梦时曾预言吴在六年之后将侵楚，为此，他说："入郢，必以庚辰。日月在辰尾。庚午之日，日始有谪。火胜金，

故弗克。”（《左传》昭公三十一年）这其中涉及的问题颇多，有些难以说清楚。但有一点是很明白的，即火、金都是一些事物的代表。当时以干支配五行，根据杜预注，午为火，庚为金，午又代表南方，南方又为楚之位，所以才有上述之论。《左传》哀公九年又记载一段史墨的占辞。晋赵鞅卜救郑，占卜的结果是：“遇水适火。”为此史墨有一段解说：“盈，水名也；子，水位也。名位敌，不可干也。炎帝为火师，姜姓其后也。水胜火，伐姜则可。”这其中也有难以说清的问题。但以五行的某个元素作为一些事物的代表也是很清楚的。赵鞅出自嬴姓，嬴、盈古音相同，于是赵鞅为水位。炎帝原为火师，于是属火，姜姓为其后，亦属火。水胜火，从而得出结论：“伐姜则可。”

五行本身之间还有一定的制约关系，一种是相生说，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；另一种为相胜（或相克）说，即木克土，金克木，火克金，水克火，土克水。据一些同志研究，相生或相克说在春秋已初步形成。

关于五行代表事物的类和五行之间互相制约关系的理论，应作两方面评价：一方面，它促进了对事物关系的研究；另一方面，由于企图把复杂的事物都装进五行结构中，不仅出现了许多牵强附会、乱点鸳鸯谱的现象，而且为怪诞神秘主义开了方便之门。

由于阴阳五行理论重在研究事物的联系，而关于事物联系的思想又是人们所最关切和需要的，于是对于当时各式各样的思想流派都有程度不同的影响，各派都或多或少借用了阴阳五行观念去说明事物的关系。谈论阴阳五行成为当时思想和学术界的一种普遍风气，阴阳五行派就是在这样的环境中形成和发展起来的。

战国时期阴阳五行派的著作，根据《汉书·艺文志》记载，有十余

种，可惜都亡佚了。幸运的是，在《管子》《吕氏春秋》《礼记》等书中还保留了几篇阴阳家的著作。另外，阴阳家主将邹衍的言论也还留有一些零星的记录，可以起到窥豹的效果。

司马谈在《论六家要旨》中对阴阳家作了提要和评价："尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也。"（《史记·太史公自序》）《汉书·艺文志》也有类似的评论："阴阳家者流，……敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。"上述的评论是相当中肯的。阴阳家在以天人关系为中心研究各种事物的关系的论说中，确实有一部分具有科学性的论述，但同时又夹杂着相当多的神秘主义的东西。在那个时代，科学和迷信是难分难解的。沿着科学思维探索事物原理的种种理论，都难免包藏着一些胡说和神秘主义的内容，反之，迷信之类的东西又常常借助科学作为它的掩护或开道夫。阴阳家海阔天空讨论自然界的种种问题，而其落脚点却是人事和政治。阴阳五行派政治思想特点是，以天人配合、天人感应为基础，企图从中找出政治方程式。

二、邹衍五德终始下的政治循环理论

邹衍，齐人，是阴阳家中最著名的人物，生活在战国后期，生卒年不可确考。《史记》载："邹衍，后孟子。"（《史记·孟子荀卿列传》）关于邹衍的活动情况，史载抵牾之处甚多，要之，在齐、燕、赵均有他的足迹，"重于齐"，曾显赫一时。《汉书·艺文志》阴阳家类著录："《邹子》四十九篇，《邹子终始》五十六篇。"《史记·孟子荀卿列传》又载，邹衍"作《主运》"。《索隐》云："按：刘向《别录》云：邹子书有《主运》篇。"据此，《主运》是《邹子》中的一篇。可惜这些书都亡佚了。现在只能根据残存的零星材料和有关评述，勾勒一个大概。

《史记·孟子荀卿列传》曾有这样一段文字评论邹衍的思想和理论："邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》《大圣》之篇，十余万言。"由此可见，邹衍诸论的出发点是针对当时的统治者只顾淫侈而不顾社会和黎民的疾苦，只顾眼前享受而不计后果的现象而发的。为了解决这些问题，邹衍不是枝枝节节局限于具体问题的针砭，而是从宇宙自然变化的必然过程来指出具体事物的命运。由于他宏论天地，无边无际，广大无垠，所以当时人们称他为"谈天衍"。现有的资料主要反映了他对历史和地理的看法。

邹衍在论述历史时，把描述和寻求内在的必然性结合在一起，由近及远，上推到洪荒时代。这就是《史记》所说的："先序今以上至黄帝，学者所共术（述），大并世盛衰，因载其禨祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。"关于"大并"之"并"，《索隐》云："言其大体随代盛衰，观时而说世。"对历史，他不限于描绘，而是力求探讨其盛衰的原因并给以评价；他不以人们已论述的最古的历史为限，而要把历史推向更远的时代，把人类的历史同自然的历史连接起来。邹衍认为历史是一个变化发展的过程。在发展变化中，有一个所谓的必然规律起着支配作用，这个所谓的规律便是"五德转移，治各有宜，而符应若兹"（《史记·孟子荀卿列传》）。关于五德变化情况，其他书有这样的零星记载："邹子有终始五德，从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。"（《文选》）左思《魏都赋》李善注引《七略》云："五德从所不胜，虞土、夏木、殷金、周火。"（《文选》，沈休文《齐故安陆昭王碑》李善注引《邹子》）前一段话的开头应是土，后一段续火的应是水。邹衍认为，每一德支配着一个朝代，每个朝代有特定的制度和政治，即"治各有宜"。可惜记载有阙，无从知道邹衍是怎样论述各朝代政治了。他说："政教文质者，所以云救也，当时则用，过则舍之，有易则

易之，故守一而不变者，未睹治之至也。”（《汉书·严安传》引《邹子》）传人的作品，可资参考。

邹衍这种历史观具有多种因素：从描述天地未开到人世繁荣看，显然具有进化论的成分；五德周而复始，则又是一种循环论；所谓的符合无疑是一种神秘主义。这样，邹衍便把先秦时期几种主要的历史观都吸收进来了。在科学尚未昌盛的时代，杂拌理论常常能满足各方面的要求。这里还应说明一点，在当时，五德终始循环论，一方面比较合理地说明了朝代的更替，特别是其中关于周之火德已衰，必将有体现水德者取而代之，这一点太符合战国诸侯的口味了。它在理论上论证了周必亡，新圣必兴，给那些想摘取王冠的诸侯以极大的鼓舞；另一方面，五德除顺序更替外，还有政治分类的含义，即把政治分为五种类型。在今天看来，这种分类是形式主义的、机械的，但在当时却是一种高度的概括，把过去的政治活动都收纳进去了。一个朝代之所以走向灭亡，必定有它的政治缺陷，继起者只有救偏补弊更化才能立足。五德政治分类虽不是这种政治差别的准确反映，但也说明或反映了部分事实。

五德终始尽管有许多混话，但它指明一个朝代不是永恒不变的，必定有它的终数，这在当时还是颇能开人耳目的。

关于地理，邹衍提出，中国之外别有境天。他把中国称之为“赤县神州”。与赤县神州相连的还有类似的八个州，这九州为一大区。在全世界总共有九大区。也就是说，中国只不过是全世界的八十一分之一。邹衍的说法显然是一种推想，未必有什么根据，然而在当时却打开了人们的眼界，打破了除中国外别无天下的狭隘观念。

邹衍论述问题的方法是“先验小物，推而大之，至于无垠”（《史记·孟子荀卿列传》）。也就是把经验、推测和幻想结合在一起，以经验作为推

测和幻想的依据。这种方法可说是别开生面，使人们疑而不能否其据，信而不能得其证。于是出现这种情况："王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之。"（《史记·孟子荀卿列传》）

邹衍在政治哲学上多有阐发，在具体政治主张上主要受儒家的影响。司马迁是这样评论的："然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施始也滥耳。"又说他"尚德"，这显然也属于儒家思想。另外，他说的"整之于身，施及黎庶"，同儒家修身治国平天下也相类。

三、《月令》天人相应的政治程式化理论

《月令》是战国阴阳家的一篇重要著作。吕不韦编《吕氏春秋》时，将全文收录，作为全书之纲。汉初儒家又将它收入《礼记》中，其后遂成为儒家经典。

《月令》把科学、神学、五行、政令和社会生活杂糅在一起。文中所描述的事物关系有两种情况：一种情况是，确实揭示了某些事物之间的内在联系，这种联系具有不可更改的性质；另一种情况，作者搞了许多虚构，把一些毫不相干的事情连接在一起，其中还有一些生造的根本不存在的东西，如神等。这两种情况杂糅在一起，使科学充当了神学的伴侣，神学又使科学蒙上了非世俗的外衣。

在《月令》中，世界被描绘为一个多层次的结构。在这个多层次结构中，太阳是最高的，具有决定的意义。作者认为太阳在运转，每个月住在一个地方，比如正月，"日在营室，昏参中，旦尾中"。二月，"日在奎，昏弧中，旦建星中"。太阳的运转形成了四时，每时又分为三个月。四时各有气候特征，每个月又有各自的征候。与四时相对应，每时都有一班帝神，比如春天，"其帝太皞，其神句芒"。夏天，"其帝炎

帝，其神祝融”。与时月、神变化相对，每月各有相应的祭祀规定和礼制。五行与四时的运转相配合，春为木，夏为火，秋为金，冬为水，土被放在夏秋之交，居中央。四时变化不仅受太阳的制约，还受五行的制约。再下一个层次是各种人事活动，如生产、政令等。上述结构基本是同向制约。因此在作者看来，人，包括帝王在内，不能是绝对自由的。人的自由不仅表现在利用自然，而且首先表现在遵循自然。当然，在遵循自然中还夹杂着许多神秘主义的规定。

在人事活动中，《月令》的作者对生产与政治的关系又作了分析。作者认为政令应以生产规律为依据，应有益于生产的发展和正常的进行，不能站在它的对立面破坏它。

《月令》比较系统地总结了当时的农业生产规律。概而言之，即春种、夏长、秋收、冬藏。根据四时运转、五德性质和生产的规律，《月令》开列了一个政治月程表。政治活动总的指导原则是：“凡举大事，毋逆天数，必顺其时，慎因其类。”所谓大数，用今天的话讲，即基本规律，这里指阴阳之交、日月之变、五行之德等。所谓“必顺其时”，指的是顺从四季的变化。所谓“慎因其类”，在作者看来，万物以类分，自然现象与社会现象有类同之处，比如庆赏与阳气同类，刑罚与阴气同类。春夏属阳，秋冬属阴。所以春夏用庆赏，秋冬用刑罚，诸如此类，比附极多。作者是按月开列政令的。由于同季的政令有重复之处，这里按四时作一简要介绍。

春季：春季为木德，万物开始生长。春天政令的基本精神是“布德和令，行庆施惠，下及兆民。庆赐遂行，毋有不当”。根据这一原则，在生产上要修封疆、分配土地、兴建水利、定产量、开道路，禁止伐木和杀生，保护山林池泽；对人民，要救济孤贫、赦罪犯，禁止起徭和用兵；多用赏赐，少用刑罚；招聘贤士等。这一切都以助生为特征。

夏季：夏季为火德，是万物繁荣的季节。统治者的政治原则是佐助万物生长。为此要讲求礼乐，选拔人才，做到“行爵出禄，必当其位”。夏季严禁兴土功、伐树木。为了鼓励生产，要命令臣属“劳农劝民，毋或失时”，“命农勉作”。

秋季：秋季为金德，有肃杀之意，万物开始凋零。与此相适应，在政治上应注重武和刑。要选练武士，征讨不义；修订刑罚，决狱讼，戮有罪，但要做到“端平”，“斩杀必当，勿或枉挠”。秋天可以动土功，修建城郭。税收亦在此时进行。另外，还要加强商品交流，活跃市场等。

冬季：冬为水德，万物闭藏。与此相适应，要加强治安管理，惩治罪犯。“罢宫之无事者，去器之无用者。”山林开禁，但要掌握分寸，不得乱砍乱伐。对诸项事业进行年终检查和统计，如检查百工产品，统计人民、土田之数。为来年农耕作好各种准备。

土德不配四时，而居于夏秋之交。与土德相应的，只有一些礼仪规定，没有具体的政令。土虽曰“中央”，实处虚位。

《月令》的作者认为，上述程式化的政令不可更改，必须按时执行，周而复始，年复一年。作者特别警告当政者，如果违背上述程式，必将受到惩罚，不有天灾，必有人祸：“孟春行夏令，则风时不时，草木早落，国雨有恐。行秋令，则其民大疫，飙风暴雨总至，藜莠蓬蒿并兴。行冬令，则水潦为败，霜雪大挚，首种不入。”作者的说法不无牵强的地方，也有耸人听闻之处，但主旨是有道理的。在农业为主的经济条件下，每年的生产条件与过程基本相同，从而为政治程式化提供了客观依据。作者强调政令必须与农业生产过程相统一，并为农业生产服务，至少不要干扰和破坏它。否则，是一定会受到惩罚的。在当时的历史条件下，君主有至高无上的权威，他可以不顾任何客观规律和条件进

行胡作非为。《月令》的作者把科学、神学、规劝、警告、恫吓统统摆在帝王的面前，企图给帝王以制约，用心可谓良苦！

四、结语

阴阳五行派认为天人和谐是人类生存的基本保证和先决条件，一切政治活动只能保证天人和谐的实现，而不能破坏它。这反映了农业经济的要求。他们努力探求事物的联系，并企图通过类分的方式把事物贯串起来，借以掌握事物联系的链条。在这种探求中，有许多精湛的见解，又有胡说。这是那个时代难以避免的。他们关于政治方程化的见解，虽不免有机械的地方，但基本精神是可贵的，想为君主立法，以制约君主，当然也神化了君主。

第十一章 《管子》中各派政治思想的融合

第一节 《管子》与各派的融合性

《管子》早在先秦就已成书，并且流传已相当广泛。《韩非子·五蠹》说："藏商、管之法者家有之。"现存《管子》附有刘向《叙录》，据刘向说，《管子》原有五百六十四篇，驳杂重复。刘向在重新编辑时除去重复的四百八十四篇，剩下八十六篇。《汉书·艺文志》著录的《管子》即是刘向编辑的本子。目前的本子从目录上看仍是八十六篇，其中十篇有目无文，实存只有七十六篇。

《管子》一书是一部论文汇编，这是大家公认的。学者们对每篇写作时代的看法分歧很大。最早的，有人认为，有些篇是春秋初期管仲之作或管仲言录；最晚的，有人认为是王莽时代的作品。关于各篇写作时代是一尚待深入研究的问题，这里不能具体讨论。我们认为，《管子》是战国中后期的作品。有人说是齐稷下学宫学者之作，可备参考。

稷下学宫初建于田齐桓公，昌盛于齐威王、齐宣王时期，终于齐亡。齐国对稷下学士给予了优厚的待遇，对其中著名的先生"皆赐列第，为上大夫"（《史记·田敬仲完世家》），"为开第康庄之衢，高门大屋"（《史记·孟子荀卿列传》）。稷下学士最多时达"数百千人"。当时的许多著名学者如邹衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊、孟轲、荀卿等，都到稷下学宫进行过教学与研究。稷下学士专门从事精神生产，不负责实际政务，司马迁概括为"不治而议论"（《史记·田敬仲完世家》）。把治与议

论分开，任议论自由开展，这是中国历史上光辉的一页，极大地推进了思想文化的发展。稷下学宫的成果不限于《管子》，但《管子》肯定是稷下学宫的重要收获之一。

《管子》一书是当时各种思潮作品的总汇，法家的作品居多，另外还有道家的、阴阳家的、儒家的、名家的、兵家的，以及杂家的。各篇的作者，除有极少数几篇考出了作者（学界还有不同看法），绝大多数篇目，迄今为止，尚未找到具体作者。

《管子》一书具有极高的价值，不仅思想极为宏富，而且广泛地记录了社会的风貌。

《管子》虽不是一个学派之作（有的学者认为可称之为“管子学派”），但收入《管子》中各派各家的作者有一个共同的倾向，即融合性。各派在吸收其他派别的观念时，一般都经过消化，作为养分吸收到自己的机体中来。融合性越明显，自己派别的极端性就越少，派别之间的排斥性、对立性也大大弱化。有些篇因融合性突出，很难判断派别的归属。

法家派的著作在《管子》中居多，但各篇的风格、气质不尽一致。多数篇论述问题比较平和，理论上程度不同地与道、儒相融。一些篇把法与道视为一体。《法法》说：“明王在上，道法行于国。”《任法》说：“百姓辑睦，听令道法，以从其事。”《君臣上》说：“明君之重道法。”有些篇把儒家的最主要的东西拿过来，使之成为法的一部分，或并行而不悖。《任法》说：“仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民者也。”又说：“群臣不用礼义教训，则不祥。”《君臣下》说：“礼孝弟，则奸伪止。”《版法解》既吸收了儒，又吸收墨，作者从“兼爱”出发，说：“度恕而行也。度恕者，度之于己也。己之所不安，勿施于

人。”显然，把墨子与孔子的思想糅合在一起了。

道家的著作在《管子》中占有突出的位置。这些著作舍弃了道家中极端自然主义的东西，积极主治，把道与法、礼、义有机地结合为一体。属于道家著作的《心术上》说：“事督乎法，法出乎权，权出乎道。”又说：“君臣、父子人间之事谓之义。登降、揖让，贵贱有等，亲疏有体谓之礼。”礼、义也是符合“道”的。《内业》说：“止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”把道家的性与主静同儒家的诗、礼、乐、敬融合为一体。

儒家的著作收入《管子》的为数较少，从仅有的几篇看，也有明显的法家、道家的成分。

《管子》中阴阳家的著作兼采儒、法、道。

《轻重》诸篇是一批特殊的文字，学者多把这些篇收入法家。有的人认为应视为独立的一派，称之为“轻重”派，我同意这种看法。这派中心讲国家垄断商业，以商治国。其中比较多地吸收了法家的东西，但又有儒家的影响。

兵家的著作在《管子》中有《七法》《地图》《小问》《兵法》《参患》《制分》《势》《九变》等篇。本书不讨论兵家，要说明的是，《管子》中的兵家派著作同样具有明显的融合性。

在《管子》中还有一些篇，很难说清属于哪一派。从内容上看，既没有一个统贯全篇的理论元点，又很驳杂，兼收诸家之说，真可谓之“杂家”。比如第一篇《牧民》，就很难断定它的派别归属。有人认为属儒家，因为文中把礼、义、廉、耻视为国之四维，“四维不张，国乃

灭亡”。可是文中法家的东西也很突出，如“严刑罚”“禁文巧”等，所以有人把它列入法家之作。文中还讲“明鬼”，无疑受墨家影响。又讲“无私者可置以为政”，显然有道家的烙印。《正》篇把治国之要概括为如下五个字：刑、政、法、德、道。《五辅》杂儒、法，作者治国的五字箴言为：德、义、礼、法、权。《八观》杂法、儒。这些篇由于没有明确的理论元点，因此也不大讲理论逻辑，而是以政治实用为目的。只要有利于实用的，便采撷入文。这些文章有许多精粹而高明的论断，足以垂千古。《牧民》开篇两句话就十分精彩：“凡有地牧民者，务在四时，守在仓廪。国多财则远者来，地辟举则民留处。仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。”寥寥几十字，点明经济、政治、道德的关系，使人豁然开朗。文中又说：“政之所行，在顺民心；政之所废，在逆民心。”十六字道破兴亡之奥秘。《五辅》说欲为圣王，要在“得人”。《八观》说：“谷非地不生，地非民不动，民非作力毋以致财。天下（刘绩云，‘天下’当作‘天财’）之所生，生于用力；用（戴望云，‘用’字当衍）力之所生，生于劳身。”作者对劳动创造物质财富的论述是当时最深刻的认识之一。以上这几篇把诸子之说融合到了杂而无主的地步。应该说，这是诸子融合过程中必然要出现的现象之一。从学术宗派的观念看，是折衷主义；从实际政治看，折衷主义的东西常常更有实用价值。善于折衷是政治智慧发展的标志之一。

《管子》与《吕氏春秋》代表了诸子百家综合趋势中两种不同的运动方式。《管子》是作者们在自由争鸣中，自主地从内容和逻辑上进行综合；《吕氏春秋》是政治家用行政的方式进行外在的综合。两种方式都很有意义，故各列一章专门论述。

《管子》中虽存各家之言，但有些派别篇目较少，也不大典型。如儒家、名家、农家，难以列专章论述。下面只就法家、道家、阴阳家和

轻重家分节讨论。

第二节　法家派兼收道、儒的政治思想

一、《管子》中法家派著作

《管子》中法家著作最多，这里把各篇主旨作一简介。《法禁》主要讲加强君权，防臣侵君，列举十八项禁臣事项。《君臣》上、下，主要讲君臣关系与君臣之道，染有道家与儒家色彩。《七臣七主》主张法治，但不赞成繁刑；主张君道有为，倡导节用。《法法》篇主要讲尚法、贵势、尊君、慎兵。《权修》篇强调经济对政治的决定作用，主张重本抑末，重法又兼及礼义。《重令》主要讲权势与命令的重要，倡导重农抑末，提出农民应有“经产”。《治国》篇重点讲重农抑末，认为粟是国治兵强的基础。《正世》篇主张变法，政治的关键要把握住“齐”，即恰到好处，不可偏颇。《禁藏》篇认为，法要适中，不能烦苛，受阴阳家的影响明显。《任法》主张守法，反对变法，赞扬黄帝，倡导文、武、威、德并重。《乘马》主要讲功利，又吸收道家无为思想。《版法》《版法解》以法为主，综合各家，提倡兼爱，受墨、儒影响。《立政》《立政九败解》基本为法家，同时兼收儒家。《立政九败解》中批评了九家，但没有儒家；主张限制工商，又不赞成过分抑末，与《权修》篇不同。《形势解》以法为主，兼收道、儒，文中着重分析了各种事物之间的关系。《明法》《明法解》主张尚法主势，贵公去私，以法任人。《九守》为术家之作，“九守”即君之九术。《霸言》《霸形》《问》三篇主要讲如何争霸以及外交、用兵之术。

如果细致分析上边开列的文章，在内容上有很多矛盾抵牾之处。这些矛盾都属于小局，不伤法家之大体。因此我们将其放在一起，综合论述，简称为“管法”。

二、立法的理论基础

“管法”的政治理论是以天、地、人的总体关系为出发点的。只有把握住三者的规律及其相互关系才能治理好国家。《禁藏》中说：“夫为国之本，得天之时而为经，得人之心而为纪，法令为维纲，吏为网罟，什伍以为行列，赏诛为文武。”又说：“顺天之时，得地之宜，忠人之和。”《版法解》中指出，圣人之治，要在“法天”“法地”“法四时”。《君臣上》提出：“天有常象，地有常形，人有常礼，一设而不更，此谓三常。兼而一之，人君之道也。”“君失其道，无以有其国。”《霸言》特别强调政在得人，“明大数者得人，审小计者失人。得天下之众者王，得其半者霸”，失人者亡。

“管法”认为法不是天外的来客，而是人为的产物。正如《任法》中所云：“有生法。”在管法看来，生法者只有一个人，这就是君主，“夫生法者，君也”。但是君主制定法又不能随心所欲，而应遵循和反映自然与社会关系的必然性。为了了解和把握住事物的客观必然性，首要的是从调查入手，掌握实际情况。《正世》篇说：“欲正世调天下者，必先观国政，料事务，察民俗，本治乱之所生，知得失之所在，然后从事。故法可立而治可行。”这里所谓的“观”“料”“察”“本”“知”均指调查研究。只有准确地掌握了情况才能立法，才能治国。这里表现了“管法”立法的唯物主义的认识论。具体来说，立法时应遵循哪些客观必然呢？“管法”家提出了如下诸项：顺天道，随时变，因人情，遵事理，量可能。

顺天道　天地、阴阳、四时等自然现象，概括起来称为“天道”。“管法”认为天、地、阴阳、四时等自然界是一个整体。在这个互相制约的统一整体中，各有各的作用。“天覆万物，制寒暑，行日月，

次星辰，天之常也。”“地生养万物，地之则也。”四时是由阴阳之气的变化造成的：“春者，阳气始上，故万物生；夏者，阳气毕上，故万物长；秋者，阳气始下，故万物收；冬者，阳气毕下，故万物藏。”（《管子·形势解》）

自然界在其自身运动中有一定的规律，“管法”称之为“道”“常”“则”“节”“度”“数”“时”“序”等。细致分析，“道”的含义有不同层次的内容。有时指自然运动的轨道与特点，《七法》说：“根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生物，虽不甚多，皆有均（原作均有，依郭沫若等《管子集校》本改）焉，而未尝变也，谓之则。”《重令》篇说：“天道之数，至则反，盛则衰。”《形势解》：“天之道，满而不溢。”有时，道指事物的纲要，《君臣上》说：“道也者，万物之要也。”有时又指社会关系及人的行为标准。道的具体含义要与上下文内容连贯起来具体分析。

“管法”认为自然的规律是不以人的意识为转移的。《乘马》说：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化也。然则阴阳正矣，虽不正，有余不可损，不足不可益也。天也（原文为天地，依《管子集校》本改），莫之能损益也。”《君臣上》说：“道者，诚人之性也，非在人者也（依《管子集校》本改）。”

“管法”认为，当政者必须顺从天道才能取得成就，违反天道必遭失败。顺天道，首先表现在精神上。“管法”认为“天道”的本性对万物一视同仁而无私，据此立法要从公而无私。这叫法天合德，象地无亲，日月之明无私（《管子·版法解》）。立法尚公的原则是从天道中引申出来的。

其次，立法要依从自然规律，并把自然规律纳入立法的内容，使人

们必须遵从。他们认为，春天万物复生，性质属“仁”，相应的也应行仁政，如不准杀生、毁卵，要赈济贫苦，贷种子，助孤民，赦罪犯等；夏天万物茂长，性质属“忠”，这时要实行鼓励政策，以劝天功；秋天万物萧杀，性质属“急”，与之相应，政治要从严，如行五刑，诛大罪等；冬天万物休息，性质为“闭”，与之相应，要集聚财货，妥加贮藏，对民进行教育等（参阅《管子·禁藏》）。《七臣七主》中也讲到四时之政：“春无杀伐”，“夏无遏水达名川”，“秋无赦过、释罪、缓刑”，“冬无赋爵赏禄”。《版法解》中也详细论述了四时之政。

根据不同的时令要行不同的政令，是很有道理的。人是自然的一部分，人类的行动必须依照自然规律。但在实践中，事情并不都是这样，逆自然规律而动的现象屡屡发生。统治者滥征徭役、兵役，违反四时规律，极大地破坏了生产，破坏了人类赖以生存的自然条件。在“管法”之前许多思想家、政治家一再呼吁政令不要违时，但把顺从四时作为法令加以规定，“管法”是最早的倡导者之一，这是很有价值的认识。当然，在他们的论述中也有荒谬之处，如把四时与刑赏等相对应，把四时赋予人事道德性质，反过来又给法律政令注入了自然性质，并通过自然化使法律神圣化，从而肯定了赏罚是必然的。“管法”把“法”接上“道”，又容纳了“仁”和“忠”，又配以四时，显然融合了道家、儒家和阴阳家的内容。

随时变　立法的另一个根据是“随时”“从化”。事物是不断变化的，法令也要“随时而变，因俗而动”（《管子·正世》）。“管法”认为，圣君不应把历史传统当作包袱背起来，历史传统有碍于治者，均属改革之列。圣君之治“不慕古，不留今，与时变，与俗化”（《管子·正世》）。法在“从化”中并不是被动的，既要随俗化，又要起化俗的作用，这就是《七法》中所说的“变俗易教”。

在变法时要把握住形势，深入分析问题的症结，对症下药。《正世》说：“国家不安，失非在上，则过在下。”“失在上，而上不变，则万民无所托其命。”“过在下，人君不廉而变，则暴人不胜，邪乱不止。”《小问》中提出治民之道，要因形势而变，“有时先政，有时先德”（依《管子集校》改）。年景好，民骄佚，要“厚收善藏，以充仓廪”。反之要行救济。《形势解》中提出：“世谓之圣王者，知为之之术也。”这就是说，政令要掌握机遇，采取相应对策。

“管法”对历史的看法，涉及法的起源问题。“管法”虽未进行专门论述，但有些篇也间或提到这个问题。认为法并不是从来就有的，是圣人为了治乱而制定的。他们认为人类最初并没有君主，也没有法，处于乱争状态，后来出现了能人，平治了乱子，创立了法。正如时代在变一样，圣人因时而立法，所以法也随时代而变。

因人情　“管法”有关人性的论述虽然不太多，但很明确，要之，可归结为两个字，即“好利”。“利”表现为生死、衣食、荣辱等方面。《形势解》说：“民之情莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害。”“贵富尊显，民归乐之，人主莫不欲也。”“民利之则来，害之则去。民之从利也，如水之走下。”《禁藏》说：“凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。”《七臣七主》说：“死与不食者，天下之所共恶也。”好利之性，人皆有之，不论贵贱，贫富皆同。《禁藏》说：“凡人之情，得所欲则乐，逢所恶则忧。此贵贱之所同有也。”“管法”所说的人情好利，一方面是指人的生理需要，如衣食；另一方面又包括人的社会性，如尊贵荣辱。把人的本性归之于“好利”，在当时是对人的本质最深刻的认识之一，也最切近实际。这比把人性归之于仁义道德要深刻得多，因为它接触到了人们与社会的物质关系。

由人性好利而得出的政治原则，就是一切政令政策要建立在物质利

益的基础上。只有物质利益才能调动臣民，并为君所用。《形势解》说："人主之所以令则行，禁则止者，必令于民之所好，而禁于民之所恶也。""法立而民乐之，令出而民衔之。法令之合于民心，如符节之相得也，则主尊显。故曰：衔令者，君之尊也。人主出言，顺于理，合于民情，则民受其辞。"《明法解》说："明主之道，立民所欲，而求其功，……立民所恶，以禁其邪。"《君臣上》说："明君顺人心，安情性，而发于众心之所聚。"《禁藏》说："居民于其所乐，事之于其所利，赏之于其所善，罚之于其所恶，信之于其所余财，功之于其所无诛。"

"管法"认为能否认清民情，是把握民之背向的枢纽，是政治胜败的关键。《权修》说："人情不二，故民情可得而御也，审其所好恶，则其长短可知也。观其交游，则其贤不肖可察也。二者不失，则民能可得而官也。"政策的失败，最为重要的是没有抓住民之好恶，正如《形势解》说："故欲来民者，先起其利，虽不召而民自至。设其所恶，虽召之而民不来也。"

这些论述突出了一个最基本的思想：立法要把握人性好利这一个中轴；立法不是依君主的好恶为准。君主的妙术在于利用民之好恶，使之对己有用、有利。这样一来，法又成了一个传送带，要把人们追求利益所产生的果实，转送到君主手里。所以这种"法"不仅表现为治民的暴力，而且表现为沟通统治者与被统治者的渠道。

遵事理　"管法"认为，立法必须遵从事理。《版法解》说："审治刑赏，必明经纪；陈义设法，断事以理。虚气平心，乃去怒喜。"《七法》说："君身论道行理，则群臣服教，百吏严断。"《形势解》说："以法数治民则安，故事不广于理者，其成若神。"什么是"理"呢？综观各篇，大致有如下三方面内容：一、事物的规律性；二、惯例、传

统与习惯；三、事物的轻重关系。

《乘马》对市场之理的论述便是讲事物的客观规律。文中说：“市者，货之准也。是故百货贱，则百利不得。百利不得，则百事治。百事治则百用节矣。……市者可以知治乱，可以知多寡，而不能为多寡。”市场能反映物资供应的情况。如果“百货”价格低，各行生意就不能获得过多利润，如果各行生意得不到过多的利润，各种生产（百事）就会得到发展。生产发展了，供求关系才能得到平衡。从市场可以观察到国家的治乱，可以知道物品的多少，但不能决定物品的多少。作者指出生产是市场的基础。管理市场的基本办法是从发展生产入手。在生产发展的基础上，市场也就比较容易管理了，也才能治理国家。作者这种看法可谓卓识。

《乘马》等篇所讲的“朝廷之理”“父子之理”等，主要指惯例、传统和习俗。朝廷之礼、等级之分无疑有它存在的客观基础，但具体表现形式在很大程度上取决于传统与习俗。作者把贵贱等级之分也视为理。

事物之间的轻重关系，也是一种理。《七法》中提出：“不为重宝亏其命”，“不为亲戚（原作爱亲，依《管子集校》本改）危其社稷”，“不为爱人枉其法”，“不为重禄爵分其威”。作者提出，分清事物的轻重关系，当两者发生矛盾时，要断然舍轻从重。

“管法”认为，统治者，包括君主在内，应受“理”的制约与节制。遵事理，指出了立法之前要深究事物内在联系，法要依“理”而立。

量可能　“管法”主张立法要考察客观的可能性。法要建立在现实可能性的基础之上，只有如此，法才能实行。《形势解》说：“明主度量人力之所能为而后使焉。故令于人之所能为则令行，使于人之所能为则

事成。乱主不量人力，令于人之所不能为，故其令废；使于人之所不能为，故其事败。”民之“所能为”与“所不能为”之间的“度量”线，是由生产水平与人的体力决定的。“地之生财有时，民之用力有倦。”（《管子·权修》）君主立法行令，不能超越一定度量。超越了必然要走到法令的反面。正如《法法》中所说：“未有能多求而多得者也，未有能多禁而多止者也，未有能多令而多行者也。”

“管法”认为，在可能性的度量以内，人民能够接受或忍受，对统治者也有利，也安全；超出这个度量界线，人民无法忍受就会起来造反，统治者也就必将陷入危险境界。《权修》篇说：地力与民力有一定限度，而人君之欲望无穷。“以有时与有倦养无穷之君，而度量不生于其间，则上下相疾也。是以臣有杀其君，子有杀其父者矣。故取于民有度，用之有止，国虽小必安；取于民无度，用之无止，国虽大必危。”《正世》篇把这个“度量”界线称之为“齐”。“治莫贵于得齐。制民急则民迫，民迫则窘，窘则民失其所葆；缓则纵，纵则淫，淫则行私，行私则离公，离公则难用。故治之所以不立者，齐不得也。齐不得则治难行。故治民之齐，不可不察也。”所谓“齐”，就是既不要使民富裕，又不要使民穷困至死。使民能维持简单生产的条件，恰到好处。“管法”把度量线划在仅仅能够维持简单生产的条件和延续生命的边缘上，这种“可能”一旦变为现实，扩大再生产就失去了可能。

由于“管法”各篇出自众手，对许多问题的看法颇多差异。如在立法的原则上，有的提出爱民，有的反对爱民；有的主张变法，有的主张把法固定化。《任法》篇提出：“黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。”“国更立法以典民则不祥。”由是而提出“法古之法”。

“管法”提出立法要顺天道，随时变，因人情，遵事理，量可能等原则，表明对法有一个清醒的认识。他们虽然主张以法治国，可是法并不

是从天上掉下来的，也不具有超越一切的威力，法本身首先是被制约的。君主制定法，君主首先应该觉悟，法不应是个人意志的肆意表现，而应是一定关系的反映。特别有意义的是，在“管法”看来，法不只是制定人们的社会行动规范，同时也要规定人对自然的行动规范。“管法”对立法原则的论述，推进了法学理论，使立法摆脱了经验主义，向理性大大迈进了一步。

“管法”关于立法原则的论述，与当时各国变法与行法过程中遇到的各种问题有密切的关系。就其主要倾向看，“管法”重点是反对君主立法的随意性。当时情况大致是：前主所是，后主所非；旧法未除，新法又立；朝立夕废，轻重无度。这种情况破坏了法的严肃性，使法不能发挥其应有的作用。针对这种情况，“管法”对立法原则进行了深入的探讨，这些原则在实践上究竟起了多少作用，我们尚说不清楚，但在认识上，显然提高了立法的自觉性。这是极为有价值的认识。

三、法的普遍性与以法治国

“管法”主张以法治国，《七法》说：“不明于法，而欲治民一众，犹左书而右息之。”《任法》说：“夫法者，上之所以一民使下也。”要实行法，法必须统一而明确，这就是“管法”经常谈论的法“一”、要“恒”、要“有常”。《明法解》说：“明主一度量。”《任法》说：“法者不可不恒也（原无第二个‘不’，依《管子集释》补）。”《君臣上》说：“法制有常，则民不散而上合。”法又称为“常经”，《法法》说：“国无常经，民力必竭。”

“管法”为了论证法的普遍性与以法治国，对法的定义、本质、职能等进行了深入的论述。

法的定义　法的定义问题是探讨法的基本属性的一个重要命题，在“管法”之前已有人向这个问题迈进，但还未作出明确的概括。“管法”是最早给法下定义的作者之一。讨论法的定义，对明确法的规定性有着指导意义。

直到春秋，法与刑基本是同义的，随着春秋成文法的制定与战国初期变法运动的展开，法与刑逐渐区分开来。刑仅是法中的一部分，表示法的强制性方面，具体表现为惩罚规定与惩罚手段。法除了包括刑之外，还有赏。从广泛的角度看，由君主和政府颁布的各种行为规范都可称之为法。在实践过程中，随着认识的深化，提出了法的定义问题。

在“管法”之前，慎到把法比作尺寸、权衡，这种形象比喻可以说是探索法的定义的萌芽。《管子》中的《心术上》属道家之作，《心术上》曾对法下过定义。其文曰：“法者，所以同出不得不然者也。”“出”，郭沫若解释为参差不齐。“同出”，就把参差不齐的事情等齐划一。“不得不然者”，指都必须按等齐划一的标准去做，强调了法的强制性。《心术上》给法下的定义加深了对法的认识。“管法”给法下的定义与《心术上》基本相同。这里选几个典型的说法：

“夫法者，所以兴功惧暴也；律者，所以定分止争也；令者，所以令人知事也。法律政令者，吏民规矩绳墨也。”（《管子·七臣七主》）

“法者，天下之程式也，万事之仪表也。”（《管子·明法解》）

“法者，天下之仪也，所以决疑而明是非也，百姓所悬命也。”（《管子·禁藏》）

“法者，天下之至道也。”（《管子·任法》）

以上的定义，从不同方面说明了法是固定化了的程式、仪表，是个别事物中抽象出来的有关事物的一般的和普遍的规定。强调事物的一般性，首先是因为事物的个性复杂化与多样化引起的。面对复杂化、多样化的个性，如果不从中抽出一般性，就找不到个性之间的联系。如果抓住了一般性，就能牵动每个具体事物。事物的个性与一般性虽然都是客观的存在，但对人的认识而言，个性是可以通过人的感觉体察到的，而一般性则只有通过抽象思维才能发现。“管法”把法视为事物的一般性，反映了对社会现象的理性认识发展到了一个新阶段。

“管法”把法看作决疑明是非的标准，那么法不仅是每个人的对立物，同时它又高于每个人，从理论上也高于君主。这样一来，在法的面前，人人都应以法为准约束自己，每个人必须沿着规定的轨迹行动，违反了法就应受到制裁。“管法”给法下定义，从理论上把法的权威摆到了最高地位，君权也应服从法权。

法的等级性与遵法的平等性 “管法”把法作为社会的共同规范，但“管法”的法不是外观上的平等法，而是等级法。关于等级问题，“管法”从不同方面作了论述：

一种是职业化的等级。这就是《乘马》篇中讲的商、工、农、士职业化的等级规定。文中说：“非诚贾不得食于贾，非诚工不得食于工，非诚农不得食于农，非信士不得立于朝。”

一种是按劳心劳力而划的等级。如《法法》中所说：“君子食于道，则上尊而民顺；小人食于力，则财厚而养足。”食道者要聪明，食力者应愚昧（参见《管子·君臣上》）。

第三种是职分上的等级，如《君臣上》说；“主画之，相守之；相

画之，官守之；官画之，民役之。”“上之人明其道，下之人守其职，上下之分不同任而复合为一体。”“岁一言者，君也；时省者，相也；月稽者，官也；务四支之力、修耕农之业以侍令者，庶人也。”

以上既有对等级的维护，又要通过执法对等级中的成员进行调整，受赏者升，受罚者降，在调整中再造等级。

“管法”主张的法虽是等级法，但法一经制定出来，所有的人都必须遵法。《七臣七主》说：“上亦法，臣亦法，法断名决，无诽誉。故君法则主安位，臣法则货赂止，而民无奸。”又说：“法令者，君臣之所共立也。”《任法》中说：“君臣上下，贵贱皆从法，此胃（谓）大治。”“管法”认为法是规范化了的规定，君主的命令是行施权力的表现。命令与法的关系，法应高于命令。《君臣上》说：“君据法而出令，有司奉命而行事，百姓顺上而成俗。”许多思想家都把官吏视为民之父母，《法法》却说：“法者，民之父母也。”强调法高于官吏。

为了使法得以实行，“管法”特别提出君主要从自身做起，以法为准，克制自己的好恶。《法法》说：“禁胜于身则令行于民矣。”“明君知民之必以上为心也。故置法以自治，立仪以自正也。故上不行，则民不从彼。民不服法死制，则国必乱矣。是以有道之君，行法修制先民服也。”《任法》说：“君臣上下，贵贱皆从法。”

君主怎样才能使禁胜于身呢？“管法”作者除了以国家危亡盛兴晓以大利外，还开了另一副药方，那就是节制喜怒，劝说君主不要以喜怒好恶用法行令，这就是所谓的“喜无以赏，怒无以杀”（《管子·版法解》），“管法”想出了许多办法迫使臣民遵法，就此而论，可以说他们是一批发明家；但是如何使君主必须奉法，没有想出什么有效办法，他们是一批低能儿。从历史时代看，不能责难他们，因为那个时代是君主至

高无上的时代，君主有绝对的、至上的权威。但是从理论上分析，不能说不是“管法”的缺陷。

“管法”劝君主奉法，从制度上规定臣下必须从法。为使臣民从法，明主要“见必然之政，立必胜之罚”（《管子·七臣七主》），要臣民感受到君令的威严，听令而战惊。“行令在乎严罚，罚严令行，则百吏皆恐。”对于“亏令者”“益令者”“不行令者”“留令者”“不从令者”，格杀勿赦（《管子·重令》）。

在法的推行过程中，要抓住“必”字，《禁藏》中说：“先易者后难，先难而后易，万物尽然。明王知其然，故必诛而不赦，必赏而不迁者，非喜予而乐其杀也，所以为人致利除害也。”“必”从“难”始，这不仅是经验之谈，也合乎事理。《禁藏》的作者还认为：“于下无诛者，必诛者也；有诛者，不必诛者也。”这就把“诛”绝对化了。从逻辑上可以推论，由“必诛”可引出“无诛”的结论。但实际上，“必诛”与“无诛”虽有某种联系，但绝不是因果关系。“必诛”，指主观行法的坚决性，“无诛”指所有的人都不再犯法，消灭了诛杀之刑。然而后者不是前者的必然结果。犯法不犯法有多方面的复杂的社会原因，特别在阶级社会，存在着剥削与被剥削、压迫与被压迫的根本对立。在这种情况下，希冀用必诛来消灭犯法现象，根本不可能。从“必诛”推导出“无诛”，只能从中引出高压的酷刑。在“管法”中这点还不突出，在《商君书》中便成了一个专门理论了。

行法从“难”起，“难”在何处？“管法”提出“难”在亲近，即“亲贵”“便嬖”。《重令》说：“凡令之行也，必待近者之胜也，而令乃行。”这种说法，无疑是有道理的，但能否实行，则是另一回事了。

为了使法获得普遍实行，还要以“公”执法，以“理”断事。《版法

解》说："凡治事者，操持不可以不正。操持不正，则听治不公。听治不公，则治不尽理。""审治刑赏，必明经纪；陈义设法，断事不理；虚气平心，乃去怒喜。"《禁藏》说："夫公之所加，罪虽重，下无怨气；私之所加，赏虽多，士不为欢。行法不道，众民不能顺；举措不当，众民不能成。""公""理"虽然被提出来了，但靠什么保证"公""理"的实现，"管法"除了强调节制情感之外，没有提出任何有效的措施。因此"公"与"理"不过是执法者良心问题，这样一来，"公""理"也就架空了。

等级法与遵法的平等性，两者在理论上可以统一起来，但实际是矛盾的。只要是等级法，就不可能有实际的法律面前人人平等。《明法解》中的一段话把问题全盘指出来了，文中说："制群臣，擅生杀，主之分也。悬令仰制，臣之分也。威势尊显，主之分也。卑贱畏敬，臣之分也。令行禁止，主之分也。奉法听从，臣之分也。"

法的职能在于明"分"、尚公　"管法"认为法的基本职能在于"分"，这一点与慎到的主张基本相同。《君臣上》说："上有法制，下有分职。"《小问》说："明分任职则治而不乱，明而不蔽矣。"《权修》篇对法在分职中的作用作了扼要的论述：法"用于朝廷者"以分贵贱；"用民力者"以重禄赏，加有功；"用民能者"以授能通理；"用民死命者"以审刑罚。

法既能分贵贱，又能通过法"用民力"，"用民能"，"用民死命"，实在是君主的不二法宝。

等级爵制也属于法之"分"，《立政》提出在"制服""量禄""饮食""衣服""宫室""轩冕""棺椁"等方面都应按爵等加以区分。

在“管法”看来，法之“分”还表现在道德上。法同时又是道德之纲。有了法，上下分明，贵贱有别，因此“义礼明也”（《管子·君臣下》）。“管法”对礼义孝悌看得相当重要，是法的不可缺少的必要补充。《任法》说：“群臣不用礼义教训则不祥。”“管法”认为礼如同法一样，也是圣人为治乱而作。最初无君臣上下之别，乱而不正。于是有智者出，在设法之时，同时制礼。《君臣下》说：“上下设，民生体（礼）而国都立矣。”《形势解》把法度与礼义并列，视为治民之仪：“法度者，万民之仪表也；礼义者，尊卑之仪表也。”在法与礼义的关系上，《任法》篇认为礼义出于法：“仁义礼乐皆出于法，此先圣之所以一民者也。”这里又一次表现了法儒的融合。

法在“分”上的另一重要作用就是破私立公。前面讲的“公”是指执法，这里指法的内容。私一般指臣民，公一般指国家。法要以尚公为宗旨。“管法”认为私的发展是对公的侵蚀与破坏。“国多私勇者，其兵弱；吏多私智者，其法乱；民多私利者，其国贫。”（《管子·禁藏》）在某些论述中，君主与公也是对立的，君主也可称之为私。《君臣下》说：“为人君者，倍（背）道弃法而好行私，谓之乱。”在“管法”中，“公”与“私”的观念大体上继承了慎到的理论。“公”与“法”是统一的，“法”是制度，“公”则是“法”在观念上的表现，反映了统治者最普遍的和最一般的要求与利益。

在“管法”看来，法对事物的规定性要由“分”确定，这个道理在法学上具有普遍意义。

法与民的关系问题　法与民的关系问题，是法的规定性中的一个根本问题。“管法”对民的态度很不一致，实际表现在如下三个问题上：

第一是关于行法与爱民的问题。对这个问题有两种截然对立的看

法：

一种看法认为行法与爱民是一致的，爱民应是法的出发点。《权修》篇提出对民要“厚爱利”。《形势解》说：“明主之动作虽异，其利民同也。”《版法解》提出从“兼爱”出发，对民要“便其势”，“利其备”，“爱其力”，“勿夺其时以利之”。又说：“度恕而行也。度恕者，度之于己也。己之所不安，勿施于人。”“能以所不利利人。”《小问》中也提了类似的见解。从语言上看，显然是受了儒墨的影响，有法、儒、墨合流的趋势。

另一种看法与此相反，认为爱民不能成为行法的出发点。《法法》说：“计上之所以爱民者，为用之爱之也。”讲爱民那不过是手段，目的在于用民。作者认为用民与爱民是矛盾的，如果讲爱民，其结果必定要走到另一个方向，因爱而宽惠，民反而不得用。因此主张以法用民，不以爱用民。《立政九败解》对“兼爱”进行了猛烈的抨击，认为是九败之一。

第二个问题是法要不要胜民的问题。对这个问题也有两种不同看法：

一种意见认为，行法必须胜民。《正世》说：“为人君者莫贵于胜。所谓胜者，法立令行之谓胜。”胜民说是“管法”中的主流。《商君书》有更详细的论述。

另一种观点反对胜民主张。《小问》说：“胜民之为道，非天下之大道也。”作者说，要胜民也不难，实行严诛，奖励告奸，就能胜民。但这样做，其结果并不好，“使民畏公而不见亲”。民与君主形成对立，欲治而不能，反而造成“君之国岌乎”！

第三个问题是关于量刑的轻重。这个问题是前两个问题的继续。“管法”对量刑问题论述得较少，大体有三种主张：

其一，主张“轻刑”，反对过严。《霸刑》主张轻刑、轻税。《七臣七主》说：“刑法繁则奸不禁，主严诛则失民心。”

其二，主张用刑要严。《重令》说：“行令在乎严罚。罚严令行，则百吏皆恐。”这一派特别提出不能赦小过，因为“上赦小过，则民多重罪，积之所生也”。《法法》说：“赦出则民不敬，惠行则过日益，惠赦加于民，而囹圄虽实，杀戮虽繁，奸不胜矣，故曰：邪莫如早禁之。”又说：“凡赦者，小利而大害者也，故久而不胜其祸。”

其三，主张用刑要“平和”。《形势解》说：“明主犹羿也，平和其法，审其废置而坚守之，有必治之道，故能多举而多当。”

在传统的看法中，多把严刑峻法、轻罪重罚视为法家的特点。从上述情况看，这种看法显然是不确切的。对法家中各派要具体分析。

遵法律　禁异说　“管法”认为法令不仅是人们的行动准则，同时也是人们的思想准则。“管法”主张一切要遵从法令，不准有任何违反或背离法令的思想与学说存在。《法禁》说：“不贵其人博学也，欲其人之和同以听令也。”只能表彰遵从命令的人，断断不可表彰博学之士。文中提出：“一国威，齐士义。”当时各种不同意见和学说几乎都是由士提出的，统一了知识分子的思想，也就统一了全国的思想。

《法法》篇提出，对一切与法令相背的私议，要采取严厉的手段加以禁绝，这个手段就是“诛”。文中说到：“倨傲易令，错仪画制作议者（郭沫若云：‘作议’当读为诈讷），尽诛。”“强者折，锐者挫，坚者破。引之以绳墨，绳之以诛僇。”一切持有异说者，均属于“不牧之民，

绳之外也。绳之外，诛”。一路杀下去，“民毋敢立私议自贵者”，“万民之心皆服而从上”。在“管法”看来，思想统一是杀出来的。从当时的情况看，用杀统一思想有否效果呢？无疑，杀可以使许多人害怕，不得不慑服，但要做到民心皆服是根本不可能的。

《立政》和《立政九败解》具体开列了一个禁绝各流派的单子，共有九种：“寝兵之说”“兼爱之说”“全生之说”“私议自贵之说”“群徒比周之说”“请谒任举之说”“金玉货财之说”“观乐玩好之说”“谄谀饰过之说”。这九说，有些可以指出具体代表人或流派，有些则不清楚所指。“寝兵之说”显然指宋钘学派。“兼爱之说”无疑指墨子学派。“全生之说”指杨朱学派。“请谒任举之说”指鼓吹尚贤之说者，也可能还包括纵横家。“金玉货财之说”，当指范蠡、计然、白圭重商之说。“观乐玩好之说”，指魏牟等纵欲之论。“私议自贵之说”可能指那些隐士，不肯与统治者合作之辈。“谄谀饰过之说”不知何所指，先秦无论哪个学派也没有主此说者，可能指一些说客。“群徒比周之说”，不知何所指，先秦无此学派，可能是指群徒比周这种现象。

在上述被禁的九说中，没有儒家。是作者偶然的疏忽吗？不是。“管法”与“商君书”派和韩非子有一个明显的不同之处，“管法”没有把主攻矛头指向儒家，虽然也有批驳儒家论点的地方，但在许多地方又颇为重视忠、孝、礼、义以及德政等。《君臣下》认为礼与法一样是立国所不可缺少的。“上下设，民生体（礼）而国都立矣。”《形势解》说：“礼义者，尊卑之仪表也。”《任法》说：“群臣不用礼义教训则不祥。”《君臣下》说：“礼孝弟则奸伪止。”《君臣上》认为“常礼”是不可更改的。“管法”把仁义礼乐视为法的不可缺少的补充手段。所以《任法》说：“仁义礼乐者皆出于法，此先圣之所以一民者也。”当然仁义礼乐必须以行法为前提，否则就无准绳，如《法法》说：“仁而不法伤

正。”从基本思想体系上，“管法”与儒家是截然不同的。但对儒家的一些具体的道德规范，“管法”不仅不反对，反而认为是绝对不可缺少的，因此没有举起反儒的旗帜。这一点与《商君书》作者及韩非有所不同。

尽管“管法”给儒家留下了座位，从总的精神看，“管法”主张在思想领域必须实行专制。

四、论君主与法、势、术的关系

“管法”主张以法治国，那么君主是怎样产生的，法与君主的地位如何摆法，君主的权势与法的关系应该如何处理？君臣关系应遵循什么原则？对这些问题“管法”都作了详细的论述。

君主的产生 “管法”为了说明君主的品质，首先论述了君主的产生。“管法”认为君主并不是与世俱来的，人类最初并无“君臣上下之别”，君主是历史发展到一定时期的产物。最初由于无别，因而也无秩序，人们“以力相征”，天下很乱。在相互角斗中，“智者假众力以禁强虐而暴人止，为民兴利除害，正民之德而民师之”。智者平定了争乱，制定出上下“名物”等级之礼、“是非之分”，建立起赏罚，从而成为君主。“君之所以为君者，赏罚以为君。”（《管子·君臣下》）“管法”关于君主起源的论述摆脱了神秘主义的影响。君主是人而不是天使。君主的素质之所以不同于一般的人，只是在于他有才智。“神圣者王，仁智者君，武勇者长，此天之道，人之情也。”（《管子·君臣下》）“管法”从人类社会矛盾与人的不同素质中，寻找君主产生的原因和根据，在当时，这不能不是一大贡献。这里还应特别指出的是，智者上升为君主的过程，不是靠修养，也不是单枪匹马的个人奋斗，而是借助和利用众力实现的。与同时代之帝王起源说相比，“管法”的这一看法确实高人一筹。“管法”对怎样才能成为君主和王天下，也有许多论述。

《君臣下》认为，只有君民相协才可以致天下。实现君民相协的条件是制礼法，富国廪，行赏罚。文中说道："民用，则天下可致也。""德之以怀也，威之以畏也，则天下归之矣。"《君臣上》提出君民一体，才能长久："与民为一体则是以国守国，以民守民也。"《版法解》说："与天下同利者，天下持久。"

《重令》篇提出，要具备威、兵、德、令四者才可王天下。反之"威有与两立，兵有与分争，德不能怀远国，令不能一诸侯，而求王天下，不可得也"。又说："若夫地虽大，而不并兼，不攘夺；人虽众，不缓怠，不傲下；国虽富，不侈泰，不纵欲；兵虽强，不轻侮诸侯；动众用兵，必为天下政理。此正天下之本，而霸王之主也。"

《霸言》篇认为王天下需具备以下几方面的条件。首先，要有"独明"，即独见之明，高人一筹。"独明"之人不与人共位，不与人同道，并且以威易暴。第二，要善于抓住时机。"霸王者有时，国修而邻国无道，霸王之资也。"第三，先德而后权使。"欲用天下之权者，必先布德诸侯。"第四，必须借助地利。"诸侯之得地利者，权从之；失地利者，权去之。"第五，争天下先争人。"得天下之众者王，得其半者霸。"得人之道在于明"大数"。所谓大数又有很多内容，要之"物利"二字而已，即使人各得其利，并为君主所用。

《形势解》认为，人主是臣民生活的保障。"主者，人之所仰而生也。"因此，反过来，谁能给人以生活保障，谁就可以为天下主。"古者三王五伯，皆人主之利天下者也，故身贵显，而子孙被其泽；桀纣幽厉皆人主之害天下者也，故身困伤，而子孙蒙其祸。"

《七法》中着重论述了兵胜才可以为王，"兵不必胜敌国，而能正天下者，未之有也"。

综上所述，“管法”认为要王天下，主要不是靠继承，而是靠尚法，靠能力，靠臣民支持，靠权，靠兵。在战国时期，王天下是各个诸侯力争的目标，在思想上是各家所讨论的重大课题。“管法”的论述比其他各家之说要切近实际。在上述诸种论述中没有君权神授的影子，谁想王天下必须从解决实际问题做起。这个基本认识是“管法”要求君主实行法治和变法理论的根据之一。

君主与法的二重关系及对君主的品分 “管法”主张以法治国。那么君主与法是什么关系呢？“管法”认为是双重关系。一方面，君主是法的制定者，如《任法》中所说：“有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也。守法者，臣也。法于法者，民也。”另一方面，法一旦制定出来之后，君主也必须“固守之”（《管子·任法》）。《法法》篇对这种二重关系作了形象的说明：“巧者能生规矩，不能废规矩而正方圆。虽圣人能生法，不能废法而治国。故虽有明智高行，倍法而治，是废规矩而正方圆也。”这段话讲得相当深刻。“管法”阐明了如下的道理：圣人君主可以发现治国的一般规律或一般道理，但他本人并不等于事物的一般和事物的规律；工具虽是由人造的，工具一旦被制造出来，它的作用又超过了人的能力。正是根据上述道理，治国不能靠个人，而必须靠法，靠工具，不以个人的好恶行事。正如《明法》篇说：“先王之治国也，不淫意于法之外，不为惠于法之内也。动无非法者，所以禁过而外私也。”

“管法”认为君主的最基本的职责在于行法，但实际上，每个君主的政治表现极不同，因此对君主又进行了区分。“管法”品分君主的基本标准是法。《七臣七主》以君主对法的态度、立场和实行情况，把君主分为七种：

“申（当为信）主”：“任势守数以为常，周听近远以续明”，审法

令，必赏罚。

“惠主”：好行惠，“伤法”而败。

“侵主”：“反法以自伤”而“失势”。

“芒主”：“目伸五色，耳常五声”，贪图享受，“国权大倾”。

“劳主”：“不明分职，上下相干，臣主同则。”

“振主”：“喜怒无常”，“法数日衰”。

“芒（当为亡）主”：“不通人情以质疑”，不信臣下，“尽自治其事”，揽事而昏庸。

《任法》篇也以法为准品分君主，法的中心是“公”“私”关系。明主“任公不任私”，“以法制行之，如天地之无私也”，“上以公正论”；乱君“私亲”“私虑”“私听”。“夫私者，壅蔽失位之道也。”《任法》中还把君主分为上、中、下三品。“上主”不私行，一切从法；“中主”“专以其心断者”；“下主”“专听其大臣者”。

《形势解》与上述品分标准略有不同，以顺否“理义”和民心区分明主和乱主。“明主之动静得理义，号令顺民心”，乱主反是。文中言道：“民之所以守战至死而不衰者，上之所以加施于民者厚也。”反之，“上施薄，则民之报上亦薄”。《君臣上》也特别强调主要听于民，“夫民，别而听之则愚，合而听之则圣。虽有汤武之德，复合于市人之言”。

“管法”为君主树立标准，并用标准对君主进行品分，这在理论上有重要意义。它把君主当成了现实的认识对象。君主虽然是法的制定者，

但君主也应遵守法，君主也应受到法的制约，应受到法的衡裁。根据品分君主的理论，君主不仅可以分析，同时也宣布了某些君主虽身居君位，实际上丧失了为君的资格。所有这些都是很有意义的认识。

君主持势操权贵独 “管法”强调君主应该带头遵法。但君主之所以为君并非因遵法而为君主，君之所以为君，在于有权有势。权势合用为一；分言，势指势位，权指权力。《法法》说：“凡人君之所以为君者，势也。”如果失去权势，也就不成其为君主了。“故人君失势则臣制之矣，……故君臣之易位，势在下也。”《明法》说：“非〔计〕（依戴望校补）亲也，以势胜也。百官论识（当为职）非惠也，刑罚必也。”“管法”指出君臣之间根本不是忠孝关系、信义关系，而是以权势为转移。《明法解》明确指出，臣“非爱主也，以畏主之威势也”。“百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。”因此权势这种东西不可假人，正如《法法》中所说，权“在臣期年，臣虽不忠，君不能夺也；在子期年，子虽不孝，父不能服也”。“管法”指出，其他的可与人共，唯独权力必须独操。《七臣七主》说：“法令者，君臣之所共立也；权势者，人主之所独守也。……罪决于吏则治，权断于主则威。”《明法》说：“威不两错，政不二门，以法治国。”“君臣共道则乱。”权力这个东西是不可须臾离主的。《法法》说：“堂上有事，十日而君不闻，此所谓远于百里也。”

权势最核心的部分是政令与军权。《霸言》中说：“夫明王之所轻者马与玉，其所重者政与军。”《重令》中说：“君国之重器莫重于令。令重则君尊，君尊则国安。”“治民之本，本莫要于令。”《版法解》提出君主要掌握三器，这就是“号令也，斧钺也，禄赏也”。《法法》更具体地提出君主要掌握生、死、贵、贱、富、贫之权，“人主操此六者以畜其臣，人臣亦望此六者以事其君”。《任法》篇把势归纳

为“文”“武”“威”“德”四项内容，“此四位者，主之所处也。藉人以其所操，命曰夺柄；藉人以其所处，命曰失位。夺柄失位而求令之行，不可得也。法不平，令不全，是亦夺柄失位之道也”。

“管法”还指出，君主要深居以隆其势。《形势解》说：“人主，天下之有势者也，深居则人畏其势。”如果人主近民，则民轻之。这种说法与等级森严时代相符合，深居才能诡秘，诡秘是君主个人专权的必要补充。但是深居又不可避免地造成臣下分权。作者知其一，而不知其二。

君主一方面要有势权，另一方面还必须有“必治之势”。所谓“必治之势”，即是说，要使自己的权势真正有效，令发而必行。《明法解》说：“明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。”“必”的关键在于赏罚。

君主既要独握权，势还要独断。“管法”认为，独断与兼听并不矛盾。听要多其门户，许多篇主张有“谏臣”，并指出无谏臣“国必亡”（《管子·八观》）。《霸言》中甚至提出“夫一言而寿国，不听而国亡，若此者，大圣之言也”。但决断权不可分，这叫“兼听独断”（《管子·明法解》）。《霸言》说：“夫权者，神圣之所资也；独明者，天下之利器也；独断者，微密之营垒也。此三者，圣人之所则也。”

“管法”一再提出，君主要独操最高之权，要独断攸关之事。那么法与权势的关系是怎样的呢？在理论上，“管法”没有直接论述这个问题。从实际上看，权势高于法。第一，君主是生法者；第二，法要共守，而权势只能独操。理论上虽强调君主不应违法用权势，但君主是法的主人，有至高无上的权威；所以势遵法，只是一种规劝。

驭臣之术　在“管法”中，大凡权谋、手腕、心计、阴谋之类都可称为术。在君臣计较中，有君驭臣之术，也有臣弄君之术，如《明法》所说：“所谓乱国者臣术胜也。”“管法”为君主着想，着重讲的是君主驭臣之术。《明法解》说：“明主操术任臣下，使群臣效其智能，进其长技。”

君主驭臣之术的标准是法，依靠的是权。《明法解》说：“制群臣，擅生杀，主之分也。”君主要抓住人欲生恶死这个中轴以驭群臣，否则“使人不欲生，不恶死，则不可得而制也”。

君主驭臣之术，首先在于选臣。选臣要有标准，概括起来，即依法、选忠、任能、考功。

君主选任臣属要以法为准，绝不可从己之好恶。《明法》说：“先王之治国也，使法择人，不自举也；使法量功，不自度也。故能匿而不可蔽，败而不可饰也；誉者不能进，而诽者不能退也。”

在君臣关系上，其他法家如慎到、《商君书》作者及韩非的大部分著作都是反对讲忠信的。

“管法”受儒家影响明显，一些篇相当强调忠，提倡用忠臣。《君臣上》说：“能上尽言于主，下致力于民，而足以修义从令者，忠臣也。”忠君并非盲目服从，要与法结合起来。《君臣下》又说：“能据法而不阿，上以匡主之过，下以振民之病者，忠臣之所行也。”作者斥责那些背法阿谀奉承之辈：“穆（悦）君之色，从其欲，阿而胜之，此臣人之大罪也。”（《管子·君臣下》）“管法”主张君主专制，又主张臣子进谏。不过有一点看得十分清楚，臣子能否进谏，不取决于臣子本人，而取决于君主。《法法》说：“世无公国之君，则无直进之士；无论能之

主，则无成功之臣。”《七臣七主》说：“凡私之所起，必生于主。夫上好本，则端正之士在前；上好利，则毁誉之士在侧。”

除了德之外，还有能与功。能指能力，功指实际效果，这两项也必须与法、忠联系起来。《重令》篇要求臣“谨于法令以治”，“不阿党”，“竭能尽力而不尚得”，“犯难离患而不辞死”，“受禄不过其功，服位不侈其能，不以毋实虚受者”。做到以上诸项可称为“朝之经臣”。

对臣有标准，自然就有品分。品分的标准主要看对君和法的态度。《七臣七主》把臣分为七种：

“法臣”：一切遵法，上下无违。

“饰臣”：表里不一，求虚名而不务实，当面唯唯，背后另搞一套。

“侵臣”：枉法行事，狡诈行私。

“谄臣”：“多造钟鼓，众饰妇女，以惛上。”

“愚臣”：深罪重罚，多赋多敛，招致民怨。

“乱臣”：“以非买名，以是伤上，而众不知。”

“奸臣”：造谣生事，挑拨离间，结党私营，陷害他人。

作者指出只有法臣为治国之臣，其他均属害国之臣。《明法解》还分析了“奸臣败主”之术。这种术的特点是“积渐积微”，潜移默化，一点一滴使君主走向腐败之路。作者提醒君主要格外小心。

君主要想驾驭全国之臣，首先要控制“中央之人”。中央之臣既可以是枢纽，又可以是梗阻。“制令之布于民也，必由中央之人。中央之人

以缓为急，急可以取威；以急为缓，缓可以惠民。威惠迁于下，则为人上者危矣。贤不肖之知于上，必由中央之人；财力之贡于上，必由中央之人。能易贤不肖而可以威，党于下（依《管子集校》本改），有能以民之财力上啖其主，而可以为劳于下。兼上下以环其私，爵制而不可加，则为人上者危矣。”（《管子·君臣下》）为了控制中央之人，《法禁》篇提出了十八禁，中心是禁违法，禁擅权。

“管法”还提出了“参验”之术。参验的要点是名实相符。《明法解》说：“言者，责之以其实。誉人者，试之以其官。言而无实者诛，吏而乱官者诛。是故虚言不敢进，不肖者不敢受官。”“以法案其言，以求其实。”“功充其言则赏，不充其言则诛。”为了参验，君主掌握情况要“周密”，《法法》说：“人主不周密，则正言直行之士危。”正言直士危，“则人主孤而毋内”，“人臣党而成群”。行参验之术还要分工明确，检查严格。《明法解》说：“明于分职，而督其成事。胜其任者处官，不胜其任者废免。”

君主还要兼听而独断。要做到兼听而不分权，独断而不盲目。

驭臣之术，有些可以公开，有些则要藏于胸中，秘而不宣。《禁藏》说：“禁藏于胸胁之内，而祸避于万里之外，能以此制彼者，唯能以己知人者也。”这也就是《七法》中所说的“心术”了。《九守》是专门讲术的，可视为术家之作，九守即九术。

“管法”中有些篇颇受道家的影响，因此而有无为之术。《乘马》说：“无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸。”“管法”所说的“无为之术”，主要指如下两点：一是充分发挥臣的智与力，君主不包办代替。《形势解》说：“明主不用其智，而任圣人之智；不用其力，而任众人之力。”“明主之治天下也，必用圣人。”“圣”，聪明才智之最高者

也。君主能任用和指使最有才智的人，无疑是一种最高的领导艺术；二是任法与数，而不劳心。《任法》提出：圣王持“法”“数”“公”“大道”以治国，这样就可以“不事心、不劳意、不动（勤）力，而土地自辟，囷仓自实，蓄积自多，甲兵自强，群臣无诈伪”。君主便可以安然“处佚乐，驰骋弋猎”，肆意钟鼓，“养寿命”，“垂拱而天下治”。由此可见“管法”所说的无为之术并非君主无所事事，而是通过任人用法，君主不需事必躬亲。

以上从几个方面分析了“管法”理论。在君主专制时代，君主是政治的核心，君主的作为对政治有重大影响，许多政治上的争斗也都是围绕君主开展的。例如《君臣下》把国乱分为五种：“宫中之乱”“兄弟之乱”“大臣之乱”“中民之乱”“小人之乱”。在这五乱中，前三乱与君主直接相关。在“管法”看来，不管什么样的败乱，最根本的原因在于君主的好或坏。君主明则治，暗则乱。《明法》说：“所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。”臣术胜的原因还在于君主的无能或无法。《重令》指出，政有六攻，即“亲也，贵也，货也，色也，巧佞也，玩好也”。攻而不备则六败。君主能否敌御六攻，防止六败，取决于君主的认识与行为。从“管法”的整个思想看，他们强调以法治国。但归根结底法又系于君主，法是一人之下、万人之上的一种政治工具。然而从理论上分析，只要有一人高于法，那么这种法就不具有民主的因素，而只能说是一人奴役万人的工具。一些同志在讨论先秦法治与人治问题时，认为法家的法治具有民主精神，这种看法与法家主张君主专制显然是矛盾的。

五、关于国家体制的设想

在“管法”著作中，关于国家体制问题的论述比较少。但轮廓性的论

述还是有的。在有关论述中，《君臣上》讲的类似于分封制，“天子出令于天下，诸侯受令于天子，大夫受令于君，子受令于父母……”其他篇既不言分封制，又没有一个地方谈到郡县制。从所描绘的国家行政体制图画看，与郡县制相类，以地域为单位建立地方行政机构。

从天下看，最高的执政者是天子。天子只能独一无二，《霸言》说：“使天下两天子，天下不可理也。”除了“天子”这一名号外，还提出了“皇”“帝”等名称，《兵法》说：“明一者皇，察道者帝，通德者王，谋得兵胜者霸。”秦始皇后来称“皇帝”，在“管法”中早已有了酝酿。天子、君主是主脑，在他们的周围还有百官辅佐。《立政》说：“百吏在朝，君乃出令，布宪于国。”《君臣下》把朝廷百官、百吏称为“中央之人”。百官和中央之人的执掌，“管法”中没有专论，只有片段的论述。从片断的论述看，百官都是君主的办事人员。

关于中央以下的地方行政系统，各篇的说法多不一致，这里把几个主要的说法分列于下。

《乘马》篇对这个问题论述得最多，作者从四个系统论述了国家的体制。一是行政系统：“方六里命之曰暴，五暴命之曰部，五部命之曰聚。”这个系统叫做“官制”；二是居民组织，其文曰：“五家而伍，十家而连，五连而暴，五暴而长，命之曰某乡，四乡命之曰都。”这个系统叫做“邑制”。从文中看，并不只讲邑制，邑之上还有行政单位；三是生产编制，“邑成而制事：四聚为一离，五离为一制，五制为一田，二田为一夫，三夫为一家。”这个系统叫“事制”；四是军事编制系统：“方六里为一乘之地也，一乘者四马也，一马，其甲七，其蔽五。四马，其甲二十有八，其蔽二十，白徒三十人奉车两。”这个系统叫做“器制”。以上所说的“官制”“邑制”“事制”“器制”，内在的和谐配合关系弄不清楚。但有一点是完全清楚的，在这一完整的系统中，彻底打破了血缘关系，

完全以地域为单位建立行政系统。除了以四“制”之外，《乘马》篇还讲到国、都建置。文中说：“上地方八十里，万室之国一，千室之都四；中地方百里，万室之国一，千室之都四；下地方百二十里，万室之国一，千室之都四。”这种方方整整的规划无疑是一种设想，国、都腹地的大小应视土地好坏而有不同，这一点是很有意思的。

《立政》篇对行政体系的设计精神与《乘马》近似，具体形式略有不同。作者的设计为：“分国以为五乡，乡为之师；分乡以为五州，州为之长；分州以为十里，里为之尉；分里以为十游，游为之宗。十家为什，五家为伍，什伍皆有长焉。”

《九变》中讲到的行政体系为州、县、乡、党四级组织。《问》中讲的是国、州、乡、邑四级。

《小匡》中讲的行政体系与上述又不同，作者称是桓公时管仲所作，分“国”“鄙”两个系统。史家们多视为管仲改制的一部分。

以上种种说法与战国的历史是难以吻合的。只有个别的行政建制的名称与齐有相同之处。因此，视为学说更为妥帖。

与上述行政体制相适应，实行官僚制。官吏的任免权握在君主之手。官吏不能长久占有某种权力，君主可以随时调换，官吏的任务是执行君主所颁布的法律与命令。这样从地方到中央，权力完全归君主。君主凭着手中的法网与官僚机构，可以达到“千里之内，束布之罚，一亩之赋，尽可知也”。

“管法”有关国家体制的设想，完全是为君主制和集权服务的。

六、经济政策是政治治乱的基础

“管法”在论述法、势、术在政治中作用的同时，对经济问题也十分重视，认为经济问题关系到政治的安危。“管法”从生产、流通、分配诸方面分析了经济与政治的关系。由于作者不同，对这些问题的认识也不尽一致。如对农与末业（工商业）关系的看法，有明显的两种观点。一派主张重农抑末，《重令》《治国》《权修》诸篇表现得最为明显。另一派主张在重农的基础上保护末业，《乘马》《君臣上》属这一派。

重农抑末主张　重农抑末的出发点是从粮食与生计、战争、农民的关系来考虑问题的。《治国》说：“粟也者，财之所归也；粟也者，地之所归也。粟多则天下之物尽至矣。”在自然经济和以农业为主的社会里，粮食是人们主要的食品，也是社会财富的主要存在形式。作者把粮食视为君主能否进行统治的先决条件，有了粮食，就有民，就有财，就有土地，就能有天下之物。

粮食还是战争的物质基础，《权修》篇说：“地之守在城，城之守在兵，兵之守在人，人之守在粟。”正是从这个角度，作者认为粟是兴亡之本。《治国》说：“众民强兵，广地富国之必生于粟也。”“不生粟之国亡，粟生而死者霸，粟生而不死者王。”

粟又是安民之本，粟多国富而民安乡重家，这样社会就稳定。《治国》的作者认为，民“安乡重家，则虽变俗易习，驱众移民，至于杀之，而民不恶也，此务粟之功也”。又说：“粟者，王之本事也，人主之大务，有人之涂，治国之道也。”

在这一派看来，粟是民生、用兵、安民、治国的基础，而粟只能由农业生产出来，由此在政策上得出的结论必然是重农。《治国》说：“富国多粟生于农。”“先王者善为民除害兴利，故天下之民归之。所谓兴利者，利农事也。所谓除害者，禁害农事也。”为了确保农业生

产，必须打击害农之事。什么是害农之事呢？作者认为主要是末业。

的确，仅从粮食这一点看问题，末业非但不生产粮食，而且是粮食的消耗者。在《重令》的作者看来，“末生不禁”，“菽粟不足”。特别是“雕文刻镂”之工为害尤甚。《权修》篇也说：“末产不禁，则野不辟。”

依这些作者之见，末业的另一祸害是，改变了人们的财富观念。工商业的发展，必然促进市场经济的活跃与发展，货币的职能也会随之增加，货币成为货殖的资本和财富的标志。货币会凌驾在一切商品之上，自然也会凌驾在粮食之上，这就是《权修》篇所说：“金与粟争贵。”随着商品经济的发展，人们不再以粟为财富之本，势必追求货币，结果“民缓于时事而轻地利”。

基于上述理由，作者提出要重农抑末。用什么手段实现重农抑末呢？作者提出要用权力进行干预。

作者指出，最主要的手工业要由国家专官工师掌握起来，不准一般私人插手。《立政》说：“论百工，审时事，辨功苦，上完利，监壹五乡，以时均修焉，使刻镂文采，毋敢造于乡。”《治国》提出，国家要“禁末作文巧”，“民无所游食，则必农”。

另外，国家还要设法使农、士、商、工各得其利：“使农、士、商、工四民交能易作，终岁之利，无道相过也，是以民作一而得均。”（《管子·治国》）用今天的观点解释，即都按价值规律交往。为此，国家应该采取如下一些措施。首先，对农不要横征暴敛，横征暴敛会使价格暴涨暴落，商人便会从中得利；第二，关市之征要有定额；第三，设法使整个国家的经济生活稳定。作者把这种办法叫做“均术”。

“管法”中重农抑末派把粮食作为考察问题的支点，这种看法有否现实的根据呢？有的。人首先必须吃饭而后才能从事其他活动。这个道理虽然很简单，但是把它说破，却是一大发现。把吃饭问题作为用兵、安民、安国的基础，比把信义看作治国基础显然更切合实际。从当时的历史条件看，粮食是人们的主要食物，无粟则无以为生，这种观点是后来“民以食为天”的先导。

但这种理论也有很大的片面性，它抹杀了手工业的生产性质，忽视和抹杀了商业对经济发展的巨大促进作用。

在重农基础上兼顾工商业　这一派以《乘马》篇为代表。作者认为重农必须从土地开始，《乘马》说：“地者，政之本也，是故地可以正政也。”《问》说：“理国之道，地德为首。”

所谓地为政本，最主要的是在对土地进行分配。分配土地要“均平和调”。“地不均平和调，则政不可正也。政不正，则事（生产）不可理也。”（《管子·乘马》）“正地”要根据土地的“长”“短”“大”“小”，使之“尽正”。“正地”又称为“均地”。作者把分配土地作为重农的根本，比之把粟看作重农的根据，在认识上要深入得多。贵粟可以引出重农，但只有解决土地问题才能把重农放在现实的基础上。“均地”的实际内容是什么，我们还不太清楚，大凡与授田制相类，国家把土地分配给农民耕种。

作者认为光有“均地”还不够，还必须实行“分力”与“分货”制，才能调动劳动者的积极性。《乘马》说：“均地分力，使民知时也，民乃知时日之蚤晏，日月之不足，饥寒之至于身也。是故夜寝早起，父子兄弟不忘其功，为而不倦，民不惮劳苦。故不均之为恶也；地利不可竭，民力不可殚，不告之以时而民不知，不道之以事而民不为。与之分货，则

民知得正矣。审其分，则民尽力矣。是故不使而父子兄弟不忘其功。”“均地”如前所述，“分力”大抵与《吕氏春秋》中所说的“私作”“公作”中的“私作”相类。“公作”是集体在一起劳动耕作，或即劳役地租形态。“私作”“分力”即实行一家一户的生产。故文中说，如不均地分力而实行“公作”，劳动者是被动的。“不告之以时而民不知，不道之以事而民不为”，即便出工也不出力。实行“均地分力”之后，父子兄弟一家人起早贪黑，努力不已。与均地分力相并行的，还有“分货”。“分货”可以解释作分取土地上的收获。那么“分货”到底是指抽税呢，还是实物地税呢？这里无从确定，留待史学家去考证吧。

作者把重农同“均地”“分力”“分货”连在一起，显然是从土地使用方式、经营方式、分配方式总体联系起来观察问题，解决问题。可以说是先秦诸子中有关重农诸说中最深刻的见解。

这一派重视农业生产，同时还很注意商业交流。他们对商业、货币经济在国民经济中的地位有精辟的见解，《乘马》说：“市者，货之准也。”这个定义十分深刻，指出市场是检验物品价值的场所。《问》说：“市者，天地之财具也，而万人之所和而利也。”作者从交换方面对市场经济进行了分析和肯定。《乘马》篇又说：“市者，可以知治乱，可以知多寡，而不能为多寡。”深刻地指出市场是社会生产与政治的一面镜子。由于这一派看到了商品经济的积极作用，他们认为对商品经济应采取保护政策。

赋税的“度量”与政治的关系　把赋税的轻重视为政治问题，这是诸子早已论述过的问题。十分明确地提出“度量”概念，并且用“度量”关系去分析和说明政治的治乱，在中国政治思想史上要首推“管法”派。

“管法”把“利”视为人与人之间最本质的关系。他们认为，统治者制

定政策也必须从“利”出发，抓住了“利”就全盘皆活。《禁藏》说：“故善者执（原为‘势’）利之在，而民自美安。不推而往，不引而来，不烦不扰，而民自富。”又说：“夫法之制民也，……审利害之所在，民之去就。”反之，如果不考虑民利，一味刻剥，有令而民不听不从，《权修》说：“赋敛厚，则下怨上矣。民力竭，则令不行矣。”《版法》说：“民不足，令乃辱；民苦殃，令不行。”这个道理讲得十分深刻。作者认识到了令能否行的基础不是像孔丘说的那样，由统治者“身正”决定，也不像墨子那样，一切从属于圣王明君，作者指出经济关系是行政命令能否实行的基础。

如何处理“利”的问题，作者认为关键在于要找到一个度量线。这个度量取决于两个因素，一个是统治者的欲望；一个是民力实际。“管法”指出，向民索取赋税徭役的数量在很大程度上由上之欲望决定。《法法》说：“君有三欲于民。……三欲者何也？一曰求，二曰禁，三曰令。求必欲得，禁必欲止，令必欲行。”人君之欲从本质上看是无底洞，“人君之欲无穷”（《管子·权修》）。仅从欲望出发，必定是苛求无限。然而民力是有限的，“地之生财有时，民之用力有倦”（《管子·权修》）。于是，君主无限之欲与民有限之力便发生了矛盾。根据实际的经验，多欲未必能满足，而且未必能多得，因竭泽而渔则无鱼。“管法”提出，君主的欲望应该是建立在民力实际可能的基础上，《形势解》说得很透彻：“造父，善驭马者也。善视其马，节其饮食，度量马力，审其足走，故能取远道而马不罢。明主犹造父也，善治其民，度量其力，审其技能，故立功而民不困伤。”又说：“明主度量人力之所能为而后使焉。故令于人之所能为，则令行。”《正世》篇把“度量”称之为齐，原文在前边已引述，这里不再重复。

在“管法”中还有不同于“齐”的说法，他们主张富民。如《治国》篇

说：“凡治国之道，必先富民。民富则易治也，民贫则难治也。”

“管法”对度量线划分在哪里有不同看法，但都认为一定的度量线是统治能否安全的警戒线。在这个线内，政治稳定，超过线则乱起。

“管法”为了使君主明了大势，克制自己的欲望，一方面从正反两方面讲节用与否对统治安危的影响。《七臣七主》说：“台榭相望者，亡国之庑也；驰车充国者，追寇之马也；羽剑珠饰者，斩生之斧也；文采纂组者，燔功之窑也。明王知其然，故远而不近也。能去此取彼，则人主之道备矣。”为此提出制度要从“俭”，能别贵贱即可（参见《法法》）。另一方面，从个人生理上也宣传不能太侈，侈则伤身体。《禁藏》说：“物有多寡，而情不能等；事有成败，而意不能同；行有进退，而力不能两也。故立身于中，养有节；宫室足以避燥湿，食饮足以和血气，衣服足以适寒温，礼仪足以别贵贱；……故适身行义，俭约恭敬，其唯无福，祸亦不来矣。骄傲侈泰，离度绝理，其唯无祸，福亦不至矣。是故君子上观绝理者，以自恐也；下观不及者，以自隐也。”应该说，上述道理讲得都相当深刻，这里有明显的道家痕迹。但最终有一个问题无法解决，这就是，君主之欲是最高和最后的动因。当君主不通事理，事情就毫无办法了，这不能怪思想家们，因为那个时代君主具有最后的决定权。

七、兵、民为王霸之本

先秦诸家差不多都十分重视战争及其在政治中的作用。在诸家中，法家尤为重视战争。“管法”许多篇对战争进行了专门论述，其中还讲了不少战术方面的问题。这里我们只想简述一下战争与政治的关系。

战国时期有不少人从不同的角度反对战争，如墨子的“非攻”，宋钘

的“寝兵”等。“管法”是断然反对寝兵论的。《立政九败解》中指出，寝兵说是政治九败之一，《法法》也指出，今为乱世而求废兵“不亦难乎”？《参患》篇指出：“君主所以卑尊，国之所以安危者，莫要于兵，……兵者，外以诛暴，内以禁邪。故兵者，尊主安国之经也，不可废也。”战国时期提出寝兵的人不乏主观的善意，然而面对现实，这是不可能实现的幻想。“管法”指出，寝兵之论无论理论上还是实际上都是不能成立的。

兵不可废，但兵这种东西也不是好玩的。《法法》说：“贫民伤财，莫大于兵；危国忧主，莫速于兵。”这个话讲得十分中肯。作者提出用兵关键在于“当”，《法法》说：“兵当废而不废则惑也，不当废而欲废之，则亦惑也（依王念孙校改）。”

“管法”认为，国与国的关系取决于实力，而不是什么仁义道德。《重令》说：“凡国之重也，必待兵之胜也，而国乃重。”《兵法》说：“兵虽非备道至德也，然而所以辅王成霸。”通向帝王之路除了战争之外，别无他路。正如《禁藏》所说：“凡有天下者，以情伐者帝，以事伐者王，以政伐者霸。”要达到帝、王、霸，都离不开战。“管法”上述见解是符合当时实际的，这种看法显然是对儒家以仁义得天下的回答。

“管法”对战争的胜败因素作了多方面分析，在诸因素中具有决定意义的是民的作用，民为兵之本，法为民之纪。《重令》说：“凡兵之胜也，必待民之用也，而兵乃胜；凡民之用也，必待令之行也，而民乃用。”《参患》中论述了用兵在用众，用众在得心：“得众而不得其心，则与独行者同实。”民为兵本，不仅表现在要获得本国之民的支持，同时要得到敌国之民的支持。《兵法》说：“得地而国不败者，因其民也。”要想得到民的支持，首先必须要有好的政治。《制分》在论述武

王纣王之事时说，武王之胜绝不是一朝之胜得来的，根本原因在于“其前政多善矣”。《霸言》中也指出：“霸王之所始也，以人为本。”取人之道则在于轻刑、轻税、用民有时。“管法”认为政治的好坏是用兵的基础，这一见解是很深刻的。基于这种认识，进行战争，首先要了解敌人的政治情况，正如《七法》所说：“不明于敌人之政，不能加也。”

战争还有正义与否的问题，《七法》中说，用兵“不理不胜天下，不义不胜人”。可是有“理”“义”，并不一定必然胜利。《七法》中具体论述了兵胜的八个条件，即：聚财、论工、制器、选士、政教、服习、遍知天下、明于机数，每一条又都有丰富的内容。如果把八个条件配合起来，那就是一个伟大的舞台了。《霸言》中曾就实力对比与用兵谋略关系作了论述，指出：“强国众，合强以攻弱，以图霸。强国少，合小以攻大，以图王。”反之，“强国众而言王势者，愚人之智也。强国少而施霸道者，败事之谋也”。用兵一定要看清形势，抓住机遇。文中又说：“善用国者，因其大国之重以其势小之，因强国之权以其势弱之，因重国之形以其势轻之……”

“管法”把战争视为政治的存亡之机，兵、民是王霸之本，是很有见地的。

八、结语

《管子》中法家派著作，是东方法家著作的总汇，《商君书》则是西方秦国法家著作的汇编。作为法家一大派，他们的思路基本相同，但在风格和气质上，又有明显的不同。《商君书》说理性较差，主要表现为政策的规定和说明。“管法”则不然，文中虽不乏具体政策的论述，但更注重政治原理和法治理论的探讨。《商君书》热衷于用极端的方式处理问题。“管法”比较注意事物的分寸。《商君书》对其他诸子持绝对排

斥的立场，“管法”在很多地方注意吸收其他诸说。《商君书》和“管法”所背靠的文化环境有不小的差距，山东诸国的文化比秦国要发达得多。这种环境使“管法”的理论比之《商君书》要丰满得多。但可惜的是，“管法”没找到政治支柱，未能显示出它的思想威力。

第三节　道家派兼收法、儒的政治思想

一、《管子》中的道家著作

《管子》一书收录一部分道家派的作品。多数人认为《白心》、《心术》（上、下）、《内业》四篇为道家之作。关于这四篇的关系，何如璋认为《心术下》为《内业》之解，错附于《心术》篇。吴汝纶认为《心术下》与《内业》相出入，非一人之作。郭沫若认为《心术下》为《内业》别本之散简。

关于这四篇的作者问题，有如下两种意见：一种意见认为这四篇属于宋、尹学派的作品。这一说为许多人所接受。另一种意见认为与宋、尹无关，这四篇与宋、尹思想相左，当为另人之作。我们同意后一种说法。

除上述四篇外，还有《形势》《枢言》《戒》《桓公问》等也属道家之论，或主要倾向属道家。《管子》中还有一篇《形势解》，是解释《形势》的。《形势解》为法家之作，于是，一些人也把《形势》视为法家之作，其实两篇的倾向并不一致。《形势》的主要倾向属道家，文中讲“道”、讲“气”，政治上提倡“无为”。其中有些话是从《老子》中脱胎出来的，如：“必得之事，不足赖也；必诺之言，不足信也。”“能予而无取者，天地之配也。”《形势解》利用了《形势》篇中的命题，作了法家的解释，属法家之作，与韩非的《解老》《喻老》相类。

《枢言》主要倾向属道家，同时又兼有法家气味。文旨以道为体，以法为用，个别地方还兼收儒家之意。文中有些话与《白心》颇近似，如“名正则治，名倚则乱”；“以卑为卑，卑不可得；以尊为尊，尊不可

得”；“故德莫如先，应适（敌）莫如后”。这些话至少受了《白心》的影响。《戒》以道为主，兼收儒旨，融道儒为一体。《桓公问》文意简疏，从主张“无为”看，当属道家语。文中特别称道黄帝，又可视为黄老之作。

以上这些篇基本倾向属道家，但各篇所论又颇多出入。因主要论点和路数相近，故放在一起论述。这些篇的政治思想、主旨既不同于老，又不同于庄，也不同于宋、尹以及其他道家，如杨朱等。这一派在政治上积极主治，同时又吸收了部分法、儒的思想。

二、顺天从人的政治原则

道家最大最主要的范畴是“道”，上述诸篇中除用“道”表示事物的本源和规律之外，还用“虚”、“气”（“气”中又分“精气”“灵气”“形气”等）、“精”、“一”、“天地”、“心”、“阴阳”、“神”等概念，表述事物的本源和规律。这些概念细分起来是有差别的，强调的重点和方面不尽相同，但大同小异。这些概念中，具有特别重要意义的是“气”。“气”既是万物之本，又寓万物之中，能得到气，就能得到万物。《内业》说：“凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己（当为‘山’）。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以音（意）。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物毕得。”

作者认为“道”“气”“天”等，是万物的本源，又各有它自身运动的规律。“天不变其常，地不易其则，春秋冬夏，不更其节，古今一也。”（《管子·形势》）

“道”不只表现在自然方面，也表现在人事方面。人本身，也是气和道的产物。“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”（《管子·内业》）由此进一步提出：“道之在天者，日也；其在人者，心也。”（《管子·枢言》）这里要说明的，作者所说的“心”，指的是人们的一种普遍要求、趋势与倾向，近似今天所说的社会思潮。

基于上述观点，作者提出了政治的根本原则在于遵天而从人。《白心》说：“上之随天，其次随人。”《形势》说：“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天违之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。”作者们从天道中引出了两个最主要的政治原则：第一，根据“天不为一物枉其时”的规律，明君圣人也应该“不为一人枉其法”。天对万物是平等的，圣人对万民也应一视同仁，不分远近。第二，“天行其所行，而万物被其利。”根据这一规律，“圣人亦行其所行，而百姓被其利”（《管子·白心》）。

这样，不仅圣人的行事以自然规定为依据，“圣人”的行事也如天道一样成为不可变更的规律。百姓对“圣人”的关系，如同万物对天道一样。这种理论，一方面把圣人与天道对应，使之神圣化，高踞于百姓之上；另一方面又给“圣人”规定了行为原则。如果对百姓不公、不利，那就失去了为圣人的资格。

《枢言》也特别强调，利民是从“道”引申出来的原则，是“道”在社会人事方面的表现。为此，帝王必须奉行利民的政策，“爱之、利之、益之、安之，四者道之出。帝王者用之，而天下治矣。帝王者，审所先所后，先民与地，则得矣。先贵与骄，则失矣”。帝王必须把民与生产（与地）置于最重要地位，如同对待“道”一样，不可违抗，这既是帝王的天职，又是帝王治天下的不二法门。《戒》中也提出：“消息盈虚，

与百姓诎信（伸），然后能以国宁……”

遵天从人思想，在政治思想史上有极为重要的价值，这种思想把自然与人事规律置于君主意志之上，君主必须是遵从客观规律的典范。反之，遵从规律又是成就帝王事业的根本保证与条件。从这个意义上看，作者把帝王从神秘的天堂拉回到自然与人世面前，使帝王失去了神秘性，君主也不再是绝对的权威。但是事情又没有到此为止，遵天从人的圣人又如同天地一样，高踞于百姓之上，获得了超人的地位。

三、气和心平治天下

前边讲了“气”“道”是万物之本和规律。据此，治国的根本不在刑赏，而在于是否把握住“气”。《内业》说：“赏不足以劝善，刑不足以惩过。气意得而天下服，心意（张佩纶：‘意’当为‘壹’）定而天下听。”《心术下》说：“心安是国安也，心治是国治也。治也者，心也。安也者，心也。”这就是说，圣人的气与心为治国之妙术。

治天下者必须是圣人，圣人又是从哪里来的呢？作者认为圣人是精气的产儿。圣人不同于一般人，其区分在于他身心中凝聚了更多的精气。作者认为有了精气，人才能变得聪明。“气道（戴望：道，通也）乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”（《管子·内业》）有了精气，才有生命，有了生命，才产生思维，人类有了思维才产生聪明才智。作者认为思维、才智起源于精气，要使才智聪明得到更进一步发展，还必须不断地把精气补充到身心之中。精气充足，“人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信（伸）而骨强；乃能戴大圜而履大方，鉴于大清，视于大明”，可以洞察一切。然而并不是所有的人都能做到这一步，能做到这一步的就是圣人。所谓“藏于胸中，谓之圣人”（《管子·内业》）。

有了“气”，才能“无私”，不为利所诱。《心术下》说：“气者，身之充也；正者，行之义也（原作‘正之义也’，依郭沫若校改）。充不美则心不得，行不正则民不服。是故，圣人若天然，无私覆也；若地然，无私载也。私者，乱天下者也。”遵公是治天下的根由，持私是乱天下的根由。能否公，关键在于持气。持气而心正，正心而公。

《内业》认为，保持气能使人“宽舒而仁”。仁是圣人不可缺少的品质，也是治天下的必备方术。

作者还提出，只有充气才能使心保持“正”“平”“中”“和”状态。“正”“平”“中”“和”含义相近，都是针对偏颇讲的。这些是天道自然的属性，又是治国治民应具有的品质。“天主正，地主平，人主安静。”圣人“能正、能静，然后能定。定心在中”。“得一之理，治心在于中。”“中”而后能“公”（《管子·内业》）。“意气定然后身正（原作‘反’，依郭沫若校改）。”（《管子·心术下》）“若左若右，正中而已矣。”“和以反中，形性相葆”，“和则能久”（《管子·白心》）。

总之，保持住气，就能使人聪明、无私、宽仁、和平，就能成为圣人。依靠这些品德才可以治天下。作者们认为，君主个人的品质是治国的根本。他们一方面向君主们提出了很高的要求；另一方面，在要求声中又突出了君主的地位与作用。

四、道、义、礼、法的统一

《老子》把道与礼、法看成是对立的。法家突出法，儒家强调礼。《管子》中的道家派兼收并蓄，把道、义、礼、德统一起来，看作是政治不可缺少的组成部分。《心术上》说：“虚而无形谓之道（原作‘虚无无形’，依王念孙校改），化育万物谓之德；君臣、父子、人间之事谓

之义；登降、揖让、贵贱有等、亲疏有体（原作‘之体’，依丁士涵校改。体，分也）谓之礼；简物小大（‘大’原作‘未’，依丁士涵校改）一道，杀僇禁诛谓之法。”从文中可以清楚看到，道、德、义、礼、法构成一条龙，以“道”为首。“道”也就是“气”，是“虚而无形”的，万物却因得到气而形成个体。“道”与“德”是全体与部分的关系，一般与个别的关系。全体由部分组成，一般寓于个别。所以又说：“德者，道之舍。”由于本性是一回事，因此，“道之与德无间，故言之者不别也”（《管子·心术上》）。反过来说，“道”与“德”无间，也就在于“德”为“道”之“舍”也。人类社会关系也需要遵循道的原则。具体体现在“义”“礼”“法”上。

君臣、父子、人间之事的关系准则谓之“义”。“义者，谓各处其宜也。”（《管子·心术上》）宜，是指事物之间的关系恰到好处。“义”与“正”通：“正者，行之义也（原作‘行者，正之义也’，依郭沫若校正）。”（《管子·心术下》）“义”的原则表现在君臣关系上，是各守其位。“子而代其父曰义也，臣而代其君曰篡也。”（《管子·白心》）作者把家天下看作义。但作者并未把问题绝对化，“篡”在这一定条件下也可以歌颂，像武王伐纣就属歌颂之例。

登降、揖让、贵贱是礼的表现形式，即所谓的节义。礼的本源在于“因人之情，缘义之理”。“情”主要表现为“敬”上。《心术下》说：“守礼莫如敬”，“理”在于“明分以喻义之意也”（《管子·心术上》）。又说：“礼者，谓之有理。”这显然是循环论证。文中还说过：“礼出乎义，义出乎理，理因乎道。”（原文作“故礼出乎义，义出乎理，理因出乎宜者也”。依郭沫若校改）（《管子·心术上》）通过几个环节，礼也从道那里找到了依据。

法的本质在于整齐人事，即“简物（物，郭沫若解释为‘繁杂’之意）

大小一道”，意思是给简、繁、大、小诸事有一个统一的标准。所以又说：“法者，所以同出，不得不然者也（出，郭沫若解释为参差不齐）。”“同出”就是把参差不齐的东西整齐划一。事物繁杂，无法则事不理，所以说：“事督乎法。”办事虽然要依法，然而事在变化，法也要随事而变，这叫做“法出乎权”。权意为权变。作者没有把法绝对化和僵化。在作者看来，事物的变化又原于道。“权出乎道。道也者，动不见其形。”（《管子·心术上》）

从上述我们可以看到，《管子》中的道家具有综合的性质，以道为主导，把儒的礼义与法家的法，有机地融为一体。

五、君主无为静因之术

君主是当时专制主义政治制度的核心人物。面对着广阔的土地与民众、庞大的官僚机器与众多的官僚，君主怎样才能驾驭这架机器，并稳固地居于全国之巅呢？思想家纷纷为君主出谋划策。《管子》中的道家提出了一整套无为之术。“无为”并非不做事，而是指对事有深刻的了解，遵循物理，因物理事，后发制人。

“静因之道”是君主统治之术的根本。静因之道的主旨是对事物采取客观态度。静因之道的具体内容：第一，待物不要先有主观成见，《心术上》说：“因也者，舍己而以物为法者也。感而后应，非所设也；缘理而动，非所取也。”主观应是客观的反映，主观见解应在客观之后产生。第二，不要干预事物的发展过程，《心术上》说：“因也者，无益无损也。以其形因为之名，此因之术也。”作者指出：“过在自用，罪在变化。”自用指自以为是，变化是任意干预事物的过程。第三，要善于利用事物之能，《心术上》说：“因者，因其能者（李哲明云，‘者’字衍，当删）言所用也。”

根据静因之道的原则，作者着重论述了以名制形、以静制动、以阴制阳、以虚制实、以心制窍之术。

作者认为事物之名应根据事物之形制定，《心术上》说："以其形因为之名"，"姑（郭沫若云，读如'诂'，诂物之形而像之）形以形，以形务（郭沫若云，'务'读为'侔'，取也）名"。名与形必须相当，《心术上》说："物固有形，形固有名。此言名（依王念孙增'名'）不得过实，实不得延名。"统治者的责任在于掌握名实关系，名因实而得，而实必须由名条贯。善于给事物以名者，才能成为圣人："名当，谓之圣人。"对事物有深刻而准确的认识者，才可称之为圣人。作者把对事物的认识正确与否，作为衡量人的标志是很有道理的。作者指出能否认识事物是实行统治的重要条件之一。《白心》说："正名自法，奇名自废。名正法备，则圣人无事（原'法'为'治'，依郭沫若校改）。"《枢言》也讲过这个意思："名正则治，名倚则乱，无名则死。""有名则治，无名则乱，治者以其名。"名必依实，这在认识路线上是正确的，由于有这个正确的前提，因此作者提出的以名制实与孔子的"正名"论有原则的区分。以名制实很有见地，"名"就是理论、规定和章程。只有理论、规定、章程，才能把握事物的一般性和规律性。最高的统治者固然要处理具体事物，但更主要的是要抓住普遍性的东西，否则就不得要领。圣人之"强""智"超过一般人，即使如此，圣人的"强"与"智"也是有限的，"强不能遍立。智不能尽谋"（《管子·心术上》）。只有抓住一般性才能指挥全局。

事物分阴阳、静动。阴主静、阳主动。道家重阴和静。《管子》中道家主张以阴制阳，以静制动。《心术上》说："毋先物动，以观其则；动则失位，静乃自得。"文中对此又作了解释："毋先物动者，摇者不定，躁者不静，言动之不可以观也。位者，谓其所立也。人主者，立

于阴，阴乃静。故曰动则失位。阴则能制阳矣，静则能制动矣。故曰静乃自得。”又说：“纷乎其若乱，静之而自治。”上述主张显然继承了老子的静观之术。静观之术很有用，但以静制动必须有两个条件：第一，必须身居君主之位，第二，必须实权在握。没有这两条就很难实行以静制动。以静制动有一定道理，如“毋先物动，以观其则”。以静制动可以驭臣，而不足以成事。

以虚制实主要是讲虚而无藏，不先抱成见。《心术上》说：“人皆欲知，而莫索其所以知，其所知（知的对象），彼也（本作‘人皆欲知而莫索之，其所以知彼也。’依王念孙校改）；其所以知（知的主体），此也。不修之此，焉能知彼。修之此，莫能（作‘如’解）虚矣，虚者无藏也。故曰：去知则奚求（本作‘奚率求’，依王念孙校改）矣，无藏则奚设矣。无求无设则无虑，无虑则反复虚矣。”用在君臣关系上，“彼”指臣，“此”指君。虚而无藏首先是指君主无欲望。有欲望就会造成“上离其道，下失其事”（《管子·心术上》）。如果“洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存”，君主不存成见才能客观地考察臣下的行为，才有可能不为臣下所囿。

“虚”还有另一层含义，就是深藏不露，使臣下不可揣度。“不出于口，不见于色，言无形也。四海之人，孰知其则，言深囿也。”（《管子·心术上》）君主装得越神秘，四海之人越恐惧，至少不敢轻易触犯。

《管子》中的道家还广泛论述了持满、自戒和用弱之术。《枢言》特别提出要谨慎，要“慎贵”“慎民”“慎富”“慎所入所出”等。

以上讲的都是君主无为之术。这种术掌握在君主手中，臣子必须努力从事，所以叫君无为而臣有为，又叫做心制窍之术。正如《心术上》所说：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。耳目者，视听

之官也，心而无与于视听之事，则官得守其分矣。”在整个国家躯体中，君为心，臣为窍，“心处其道，九窍循理”。君不要代替臣下的职事，“毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼”。“心术者，无为而制窍者也，故曰君。”（《管子·心术上》）

《管子》中道家派强调君主要把顺天因人作为自己政治的起点和行动的依据，这种观点是很可贵的。但是作者又一再教导君主要运用规律或必然性，作为驾驭臣民的手段，从而流为权术。由于作者把君主与“道”“气”“天”等视为同体，君主便又借助理性变成了万民之上的社会主宰，从而论证了君主的绝对性。

第四节　阴阳家的务时寄政与以水治国论

在《管子》一书中，阴阳派有广泛的影响。但哪些篇可称之为阴阳家的作品，学者看法颇不一致。比较典型的阴阳家作品有：《四时》《五行》《幼官》《轻重己》。另外，《水地》《度地》的思维方式亦应属阴阳家。由于非一人之作，各篇结构与风格有很大不同。这里分两组介绍它们的政治思想。

一、《四时》《轻重己》《五行》诸篇的务时寄政理论

《四时》《轻重己》《五行》三篇所描绘的世界图式和对五行的解释不尽一致，《四时》所说的五行或五德与通行的说法有明显的差别。它所说的五德是星、日、土、辰、月。从时间配置上看，星代表春，日代表夏，辰代表秋，月代表冬，土无固定的代表，但辅佐四时。从空间方位配置上看，星为东，日为南，辰为西，月为北，土为中央。四时各有相应之气，气又生出代表之物。春之气曰风，风生木与骨。夏之气曰阳，阳生火与气。秋之气曰阴，阴生金与甲。冬之气曰寒，寒生水与血。土没有专门之气，起辅佐四时的作用。星、日、土、辰、月各有相应之德。在上述结构中，土与星、日、辰、月构成循环圈，居中央之位，地位突出，木、火、金、水则居于从属地位。

《轻重己》详论了四时之变与四时之政，但在明文上没有与五行相配。不过作者的思想显然是阴阳家的。

《五行》的结构特点是，在时间上，把一年分成五段，每段七十二日，依次配以木、火、土、金、水。与之相适应，实行“木政”“火

政”“土政”“金政”“水政”。《五行》还有一点尤为特殊，即把音乐的“六律”作为天道、地道与人道契合的中间环节。

上述各篇五行结构虽然有明显的差异，但由天人合一、人随天数所得出来的政治思想又颇为接近。

《四时》《五行》都把宇宙视为一个复杂的多层次的结构，上制约下，大制约小。《四时》把自然与人事分为五个层次，即道、天、地、德、政、事。德指五行之德，即一年四季的不同的性质和特点。政指由五行而引出的必然的政治规定。事指人事。作者认为，这五者是一个顺向制约关系，即“道生天地”“道生德，德生正（政），正生事”。这里显然吸收了道家的东西。《五行》把自然人事分为三个层次，即天道、地理（理亦道）、人道。天道指阴阳、日月星辰的运转以及四时变化。地道指万物的荣枯生死。人道本于天道和地道，并要服从天道与地道。《轻重己》所描绘的结构则别具一格，文中说：“清神生心，心生规，规生矩，矩生方，方生正，正生历，历生四时，四时生万物。”清神即精神。在这种结构中，精神和人心是原生的，历数、四时、万物以精神为本源。

在人世间，中心人物是君主。身为君主，首先要通晓天道和地道，而后才能把握人道。《五行》说：“以天为父，以地为母，以开乎万物，以总一统。”又说：“通乎阳气，所以事天也。经纬日月，用之于民，通乎阴气，所以事地也。经纬星历，以视其离（读如‘列’）。通若（此也）道，然后有行。”人君的作用就是要把天道、地道、人道三者统一起来，总为一体。如果做到这一步，就不必去求神明保佑，便能达到“治之至也”的境地。《四时》也说：“天曰信明，地曰信圣，四时曰正。”人君能法天、法地、法四时，即为明圣，也就可以治理好天下。《轻重己》虽然把世界的本源视为精神，但作者并未把精神视为个人的

意志，它对君主说来仍然是主体之外的东西，君主必须遵从其间的制约关系，因此说："圣人因而理之，道遍矣。"

天、地、人统一，是阴阳家的政治总体思想。这种思想具体化则表现为"时政"，即根据天地运转、四时变化、五行之德引出来的四时政治原则。关于这些政治原则，前章《月令》中已介绍。这里只介绍一下《轻重己》的有关论述。作者根据春天的特点提出，春天的政治原则应该是"生而勿杀，赏而勿罚。罪狱勿断，以待期年"。春天的一切政令要保证一年生产得以顺利开始，并保护万物的生长。夏天的政治原则是"毋聚大众，毋行大火，毋断大木，诛大臣（此三字为衍文），毋斩大山，毋戮大衍（生长之意）。灭三大而国有害也"。"三大"指大山、大衍、大林木。夏天是万物生长的良时，要禁止一切使万物夭折的行为。秋天是收获季节，也是万物走向萧爽之时。秋天一方面要注意收藏，另一方面要实行刑罚。秋时之令为"罚而勿赏，夺而勿予，罪狱诛而勿生。终岁之罪，毋有所赦"。冬天进入农闲季节，此时可以征徭役，允许上山取木打柴，入水捕鱼。但是这些活动都必须有一定限制，"毋行大火，毋斩大山，毋塞大水"。《四时》把一年的活动概括为三句话："圣王务时而寄政焉，作教而寄武，作祀而寄德焉。此三者圣王所以合于天地之行也。"政令要顺时，施教而后习武，设祭以示德，习武和设祭也要与四时相配合。作者认为，上述这些时政原则是不可更改的，君主必须遵从，不可违反，违反必败。所以又说："唯圣人知四时。不知四时乃失国之基。不知五谷之故，国家乃路（败也）。"《五行》说："人与天调，然后天地之美生。"

在四时之政中，其中枢是农事。一切政事活动都是围绕农业生产而提出来的。当时经济生活以农业为主。农业最明显的特点之一是受制于天。农业不同于手工业，它不仅必须以自然过程为基础，而且在当时的

条件下，农业在很大程度上还靠自然的恩赐。因此强调人的活动必须从四时，是符合农业生产需要的。

四时的运动规律是客观的，阴阳家以此为基础把政治方程化。这种方程拥有坚实的和充足的客观依据，这是它的内核。尽管在这个内核外包了一层又一层奇怪荒诞的寄生物，由于它有一个合理性的内核，所以仍然得到了广泛的传播。

对事物进行类分，是阴阳五行家的突出特点，他们把政治活动分成两大类，这就是刑和德。刑德又与阴阳四时相配。《四时》说：“阴阳者天地之大理也。四时者阴阳之大经也。刑德者四时之合也。刑德合于时则生福，诡（违）则生祸。”在四时之中，春夏主德，秋冬主刑。这样一来，刑德既获得了自然的论证，又使刑德符合于自然规律。作者提出，刑德两手要像四季循环一样交替使用，“是以圣王治天下，穷则反，终则始。德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬。刑德不失，四时如一”。

阴阳家强调天人合一，天人契合，但事情不是一帆风顺的。天会出现异象，人会有背离方程之外的举动，于是出现了天人相背的情况。由于作者主张人随天数，所以一旦天出现异常，人就应反省自问，检查自己的行为是否离开了轨道。他们把天变说成是天对人的谴告。《四时》把天谴也规范化，文中说：“日掌阳，月掌阴，岁掌和。阳为德，阴为刑，和为事。是故日食则失德之国恶之；月食则失刑之国恶之；彗星见则失和之国恶之，风与日争明则失正之国恶之。是故，圣王日食则修德，月食则修刑，彗星见则修和，风与日争明则修生。此四者圣王所以免于天地之诛也。”天谴论无疑是一种神秘主义，是胡说。不过在胡说之中还应看到如下两方面的意义：其一，君主与天并不完全是同一体，君主的行为也不完全体现天的意志和要求，其间会出现矛盾和相背离的

现象。此时君主的权威应服从天的权威。于是在君主头上出现了一种超级的玄想的钳制力量；其二，与天时相应的政治原则是不可更易的法则，君主必须执行它，绝不能改变它。在当时的历史条件下，这两点对权力无上的君主都有一定的制约作用。当然，这种制约只表现在理论上，它能不能转化为现实，还需要其他许多条件。

二、《水地》《度地》以水为中枢的政治理论

《水地》和《度地》是《管子》书中两篇奇特的著作。这两篇是不是阴阳五行家的作品，学界看法并不一致。《水地》和《度地》都把水视为人类生活中具有决定意义的东西。文中虽没有明确论及五行，但显然受到五行理论的影响。所以，我们把这两篇视为五行家之作。

《水地》和《度地》都尚水，但思路又不尽相同。《水地》用水利和水性来解释自然社会现象。《度地》着重从水害和对水的治理来说明人的政治活动。

《水地》篇在论述水的作用之前，先论述了“地”的作用。文中说：“地者，万物之本原，诸生之根苑也，美恶贤不肖愚俊之所生也。”接着讲：“水者，地之血气，如筋脉之通流者也。故曰，水，具材也。”水以地为躯体，地以水为气血，地无水不过是具僵尸，有了水才有生机。作者“尚水”理论就是从这里开始的。作者认为天地万物赖水以生，于是又把水视为万物之本原：“水何也？万物之本原也，诸生之宗室也。”人也是由水为始点的：“人，水也，男女精气合而水流形。”作者还认为各地民情也是由各地的水性决定的。“楚之水淖弱而清，故其民轻果而贼（当为‘敢’之误）；越之水浊重而洎，故其民愚疾而垢。”依照这种方式，作者论述了各地的水性与民情。作者还把道德说成是水的派生物，如说：“水淖弱以清，……仁也。”“量之不可使概，至满而

止，正也。”“唯无不流，至平而止，义也。”水既然是自然和社会的主宰，民情的本源，道德的化身，由此作者便认为，政治的根本在于顺从水性，向水学习，一切以水为榜样：“圣人之化世也，其解在水。故水一则人心正，水清则民心易。一则欲不污，民心易则行无邪。是以圣人之治于世也，不人告也，不户说也，其枢在水。”这种主张与先秦其他学派相比，实在显得太粗糙了，把复杂的政治简单到了不能再简单的地步。这种说法是五行说中走向极端而陷入荒谬的一例。但是，也还应看到另一面，水是农业的生命，这种说法反映了对水的重视和崇拜。

《度地》认为国家的首要任务是治水。作者认为，“善为国者，必先除其五害”。所谓五害，即水、旱、风雾雹霜、厉（疾病）、虫。五害之中，“水最为大”。“水妄行则伤人，伤人则困，困则轻法，轻法则难治，难治则不孝，不孝则不臣矣。”社会祸乱的根源在于水。因此根治水害，是为政的首要任务。为了治水，作者提出要建立从中央到地方成系统的治水机构，设立相应的官吏，并把人民组织成治水大军，配置各种治水器具。作者还论述了四时的水政，认为春天是修建治水工程的最好季节。水政又制约着其他政治活动。

水既可为利，又可为害。《度地》着重论述了防治水害的重要，在先秦诸子中独具特色。

第五节 “轻重”篇的国家垄断商业以治国的理论

一、关于“轻重”篇

《管子》中有一部分专门论述“轻重”问题的著作，俗称为轻重篇。言轻重的共十九篇，亡佚了三篇，现存十六篇，其中《轻重己》是阴阳家的作品，除去此篇，还有十五篇。这十五篇为：《臣乘马》《乘马数》《事语》《海王》《国蓄》《山国轨》《山权数》《山至数》《地数》《揆度》《国准》《轻重甲》《轻重乙》《轻重丁》《轻重戊》。有些人把上述著作列为法家，的确，就某些观点而论，确实与法家接近，或受到法家明显的影响。但就总体而论，是不宜与法家同列的。有一种意见认为它们是一个独立的思想体系，不同于其他各派，也不同于法家，我赞同这种看法。这一派可称之为“轻重派”。轻重派在政治思想上的主要特点是商业治国，在理论中又吸收了法家和儒家、道家的东西，在先秦诸子中是独特的一派。

关于轻重诸篇成书年代问题，学界争论炽热，有的认为属战国之作，有的认为成书于两汉中期，有的认为是王莽时期一批理财家的托古之作。尽管书中有些可疑之点，在我看来，把它视为战国时期的作品，还是比较稳妥的。战国时期百家争鸣的气氛以及当时商业的发达情况，是完全可能酿出这种意识和理论的。另外，这些理论和主张也并不是孤立的一兀突起，类似的思想或主张在战国也出现过。计然、白圭的商业理论就是共生物。从实际上看，战国初年魏国李悝实行的平籴法可以说是轻重篇理论的实践前提。另外，战国各诸侯国都有官营手工业，采矿、铸币、铸铁主要由国家掌握。国家大量经营工商业为这种理论提供

了客观依据。尽管在个别语句上有些晚生的疑点，但把疑点作为支点，使整个著作年代后移，尚不足以信服。从书中的情态看，似乎只有战国这种环境才能产生轻重篇这一套理论。太史公读过这些书，说明也不会晚出。

轻重篇的作者已无法知晓，可能与齐稷下学宫中的学者有关，故被收入《管子》书中。

下边分几个问题对轻重篇的政治思想作一介绍和研讨。

二、以“轻重”治国说

“轻重”一词的含义　轻重一词最早见于《国语·周语》。《周语下》载：周景王患钱轻，“将铸大钱。单穆公曰：‘不可，古者，天灾降戾，于是乎量资币，权轻重，以振救民。民患轻，则为作重币以行之，于是乎有母权子而行，民皆得焉。若不堪重，则多作轻而行之，亦不废重，于是乎有子权母而行，大小利之。今王废轻而作重，民失其资，能无匮乎？’”单穆公所说的轻重，主要指货币本身的重量，不过他已清楚地觉察到，货币本身的轻重与商品交换有密切的关系，是人民关心的一件大事。因此单穆公所说的“轻重”已不是一个简单的重量概念，在某种意义上已是一个货币学与商品学的概念。

《管子》轻重篇广泛使用了“轻重”这一概念。这一概念在不同篇和不同地方，具有不同含义。归纳起来，主要有以下三方面的意义。

第一，轻重指观察事物的一种方法。这种方法的基本特点是，对任何事情都不抱成见，一切事物都像市场上的商品那样流动起伏不定。在一切变动的世界中，要善于区分事物的轻重缓急，找出中心环节和起决

定性的因素。根据这种方法，对待事情要伺机应变，灵活机动，《揆度》说的如下一例足以说明这种方法。文中曰：“彼轻重者，诸侯不服以出战，诸侯宾服以行仁义。”在一般人看来，出战和行仁义是两种对立的政策，但在作者看来，都可纳入轻重之术，说明轻重之术旨在随机应变。

上述方法，在考察历史时，表现为一种进化的历史观。历史条件是不断变化的，与之相应，采取措施和政策也应有所不同。《轻重戊》载：“桓公问于管子曰：‘轻重安施？’管子对曰：‘自理国虙戏（即伏羲）以来，未有不以轻重而能成其王者也。’”作者假借管子之口历数了伏羲、神农、黄帝、有虞、夏、商、周各代面临的主要问题和相应采取的措施。例如，神农教民种五谷、知谷食；黄帝钻燧生火，教民熟食；有虞氏教民知礼；夏王治水，教民筑城郭室屋；殷王教民服牛马而利用之；接下去，管子建议齐桓公应该实行“弱强继绝，率诸侯以起周室之祀”。《揆度》篇与《轻重戊》的思路相同，也从不同历史时期采取不同措施以治国的经历，论述了轻重之术。由这两篇可以看到，“轻重”的观点运用于历史，旨在说明历史的发展和变化，不同时代应有不同政策，不应拘于一策，抱残守缺。

由于轻重是一种方法，因此可以用于各种领域，作者们广泛讨论了经济、政治、军事、文化、道德、历史等各方面的问题。

第二，轻重还表现为一种制度或法令的规定，《揆度》说：“轻重之法曰：自言能为司马不能为司马者，杀其身以釁（衅）其鼓。自言能治田土不能治田土者，杀其身以釁其鼓。自言能为官不能为官者，劓以为门父。故无敢奸能诬禄至于君者矣。”这里所说的轻重之法指赏罚规定和以实责名。《轻重甲》说：“士非好战而轻死，轻重之分使然也。”这里所说的轻重指赏罚。

第三，“轻重”一词除上述两种含义外，主要的是指有关市场、商品流通、货币、财政、物价方面的理论以及相关的政策和措施。这是轻重诸篇特点之所在。下文主要讨论这方面的问题。

以“轻重”治国　轻重诸篇在先秦诸子中独树一帜的地方在于，作者们认为治国之道的关键是掌握轻重之术。从方法论上说，治国之术不应守成和循规蹈矩，而且不应成为既有经验的奴仆，正如《国准》所说：“时至则为，过则去，王数不可豫致。”适合时代的则为之，过时的则去之，帝王之政策不能事先作出规定而不变。所以又说：“国准者视时而立仪。”从具体方面考察，轻重之术把政治的重点移到市场、财政和经济方面。《国蓄》说：“凡将为国，不通于轻重，不可为笼以守民。不能调通民利，不可以语制为大治。”《山至数》说：“财终则有始，与四时废起。圣人理之以除疾，守之以决塞，夺之以轻重，行之以仁义，故与天壤同数，此王者之大辔也。”又说：“不通于轻重，谓之妄言。”《山权数》说：“今欲为大国，大国欲为天下，不通权策，其无能者矣。”这里所说的权策是轻重之术的另一说法。轻重治国的中心就是国家要通过掌握市场和物价把社会的财富集中到国家和君主手中。君主只有掌握了丰厚的资财，才能通理天下。

作者认为，人与人之间的关系，以及君臣、君民之间的关系，都是由一个“利”字相连接。《国蓄》说：“夫民者信亲而死利，海内皆然。”《轻重乙》说：“民，夺之则怒，予之则喜，民情固然。”既然“利”是中轴，那么君主就要把利柄牢牢掌握在手中，君主只有能左右人民的生计，才能治理人民，据此把政治的重点移到财政和经济上来。

儒家宣传要通过仁孝忠义等道德媒介，使智士、谋士、勇士尽力于君主。《轻重》诸篇的作者认为，君主要想使智士“尽谋”、谋士“尽智”、勇士“轻死”，就要把利柄掌握在手中，使之离开君主就不能生

活，这样，他们就不得不尽力于君主。《事语》说得最为清楚：“非有积蓄，不可以用人；非有积财，无以劝下。”

法家中的多数以及儒家从不同立场出发，都把强本抑末、强本节用、发展农业作为治国的基本国策之一。轻重篇的作者们虽然也赞成发展农业生产，但他们认为停留在这一步非但不能治国，甚至反而会有害。《轻重乙》载：“桓公曰：‘强本节用，可以为存乎？’管子对曰：‘可以为益愈，而未足以为存也。昔者纪氏之国强本节用者，其五谷丰满而不能理也，四流而归于天下。若是，则纪氏其强本节用，适足以使其民谷尽而不能理，为天下虏，是以其国亡而身无所处。故可以益愈而不足以为存。’故善为国者，天下下我高，天下轻我重，天下多我寡，然后可以朝天下。”文中“益愈”颇难解，马非百《管子轻重篇新诠》：益，多也。愈，读为“偷”，意为苟且偷安。大意是说，只顾强本节用，而不善于理财，虽然可获丰收，其结果却走到自己的反面，一是造成人民苟且偷安；二是谷物外流，为他人所用。作者认为治国之道，要在掌握轻重之术，即“天下下我高，天下轻我重，天下多我寡”。通过这种办法就可拥有最雄厚的经济实力，并以此制服天下。《轻重甲》说：“人君不能散积聚，调高下，分并财，君虽强本趋耕，发草立币而无止，民犹若不足也。”《地数》也讲，只顾生产而不善于理财，财物反为他人所用，有害而无益。

轻重诸篇虽然也主张立法，但认为经济力量比法的威力要大得多。法令能否生效不在法本身，而是由经济条件决定的。《国蓄》说：“民富则不可以禄使也，贫则不可以威罚也。法令之不行，万民之不治，贫富之不齐也。”由此得出结论，单靠法治国是行不通的。作者认为，治国之道必须靠轻重之术，只有掌握住了经济命脉，操纵了人民的生计，才能治国治民。可见轻重派与法家有着明显的不同。把轻重篇列入法家

之列是不适宜的。

儒家把仁义看得高于一切，义高于利。《轻重》诸篇则与此相反。他们认为经济利益是仁义的基础，仁义是经济利益的派生物。《轻重甲》说：“国多财则远者来，地辟举则民留处，仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。”《揆度》说，人民经济生活安定，“故民高辞让，无为奇怪者”。作者还明确提出，仁义这种东西并不是以道德原则的规定为内容，而是某种物质利益的实现。《山至数》说：“散振不资者，仁义也。”

在国与国关系问题上，轻重诸篇很少讲兵战，他们的立足是商战，只要拥有经济实力便可制服对方，经济实力来源于轻重之术。《事语》讲：“夫不定内，不可以持天下。”“定内”关键在于储存粮食，“国有十年之蓄”即可以有“十胜”，其结论是“富胜贫”。商战与国富之道仍在轻重之术。

轻重诸篇虽有儒、法、兵等家的影响，但在基本思路上，有着原则的不同。这种不同是它独立为一派的重要根据。

三、关于市场规律的认识与理论

通过市场和操纵物价获取资财，是轻重之术的核心。作者们仔细考察了商品交换过程和市场情况，对商品价格起伏的种种因素和条件作了相当深入的分析，提出了一些具有规律意义的认识：

谷物、货币、万物的比价问题　这里首先把作者对货币和万物的认识作一简单说明。货币又称为“通货”“通施”。作者对货币的流通职能的认识相当深刻和精辟。《国蓄》说：“黄金刀币，民之通施也。”《轻重

乙》说："黄金刀布者，民之通货也。"《揆度》说："刀币者，沟渎也。"作者们天才地认识到，货币是商品的一般等物价。基于这种认识，把货币视为商品流通的沟渎是顺理成章之事。作者们对货币的储藏职能也有明确的认识。《山权数》说："万乘之国，不可以无万金之蓄饰。千乘之国，不可以无千金之蓄饰。百乘之国，不可以无百金之蓄饰。"《国蓄》说："使万室之都必有万鍾之藏，藏繦千万；使千室之都必有千鍾之藏，藏繦百万。"繦，钱贯也，这里作一种计算单位。另外，他们也还揭示了货币的支付职能等。关于"万物"，作者泛指一切商品。这其中又有一个与谷物的关系问题。在货币面前，谷物为万物之一。在万物之中，谷物又有其特殊地位与意义。作者常常把谷物从万物中抽出来，使之成为一种特殊的东西，成为一种等价物。所以谷物具有两种性质，一是作为商品中的一种商品，二是作为商品的等价物，即具有货币的性质。由于谷物具有两重性，所以才出现了谷物、货币、万物三者比价关系。

货币与万物比价关系，作者概括为："币重而万物轻，币轻而万物重。"（《管子·山至数》）这里所说的"币重"指货币的购买力高，相形之下，万物则显得便宜，故称之为"轻"。事情反过来，便称为"币轻而万物重"。货币购买力的高下与万物（一切商品）价格的高下成反比。这里要指明一点，作者所说的货币与万物比价关系并不是指两者之间价值量的比例关系，仅仅指市场上的价格现象。造成两者之间比价上下起伏的原因，除内在的价值量的作用外，还有许多人为的因素。作者们看重的是后者，轻重之术即在其中。这点下边再讲。

谷物与万物也有一定的比价关系，这种关系如同货币与万物一样，《轻重乙》说："粟重而万物轻，粟轻而万物重，两者不衡立。"《山至数》说："谷重而物轻。"这里所说的轻重也是指价格现象。作者之所以

要把谷物从万物中抽出来，并且专门研究两者之间的比价关系，这与当时的经济条件和谷物的特殊性质与作用有紧密的关系。作者指出，谷物之所以不同于其他的商品，正像《国蓄》中所说："凡五谷者，万物之主也。"《轻重乙》又说："五谷粟米者，民之司命也。"在农业为主的经济条件下，粮食是人民赖以生存的最主要条件，当时社会上流行的"民以食为天"的说法深刻地说明了五谷的重要意义。由于粮食是万物之主和民之司命，所以它在市场上占有特殊的地位，正如《乘马数》所说："谷独贵独贱。"作者所说的谷物独贵独贱，是由谷物的生产量和投入市场量决定的，谷物的贵贱要从谷物本身数量去考察；另一方面还因为，谷物是当时市场上的主导商品，在与其他商品的比价关系中，安居于主导地位，它的贵贱影响和决定了其他商品价格的起伏，这就是文中接着所说的："谷重而万物轻，谷轻而万物重。"谷物的轻重与万物的轻重成反比。

关于货币与谷物的比价关系，作者认为两者是互相影响、相互作用的。《轻重甲》说："粟重黄金轻，黄金重而粟轻，两者不衡立。"在货币与谷物之间，作者有时强调这个，有时强调那个，无肯定性的高下之分。在某些情况下，似乎更着重谷物。货币虽然能作为"通货"，可以换取一切商品，但它不像谷物那样具有直接的实用价值，"握之则非有补于暖也，食之则非有补于饱也"。因此在货币与谷物关系上，更重视谷物，"故善者重粟之贾（价）"。

作者对谷、货币、万物三者之间比价关系的认识基本上符合市场情况。

供求与物价　轻重篇的作者们对市场物价受供求的影响，有准确的观察。《国蓄》说："物多则贱，寡则贵。"《乘马数》说："物轻则见泄，重则见射。"《山权数》也说："重则见射，轻则见泄。"《揆度》

说：“物重则至，轻则去。”这里所说的物轻、物重，指价格下跌或上涨；泄，指流散、抛售、推销；射，指抢购、争购。以上所论述的是一个事情的两方面，不过观察的角度不同。从商品数量看，供应的多少与价格成反比；从价格上看，价格的上下与购买的趋势成正比。

商品的社会总数是一定的，向市场投放多少，可以通过人为的方式加以调节，其基本手段是屯积和投放。屯积和投放对价格的上下有直接的影响。《揆度》说：“物藏则重，发则轻，散则多。”《国蓄》说：“散则轻，聚则重。”藏、聚，均指屯积。屯积可使物价见涨；反之，投放（即所谓的“散”）可使物价见跌。屯积和投放能够影响市场的供求关系，所以也能够影响物价的涨落。

在论述物价的起落时，作者还深入地考察了物价与成本的关系。他们认识到，成本与物价，在正常的情况下成正比。成本高，物价也高，成本低，物价也相应下跌。但事情并不全然如此，他们还明确指出，物价的涨落常常与成本形成背向关系。《国蓄》说：“物适贱，则半力而无予，民事不偿其本。物适贵，则什倍而不可得，民失其用。”物价下跌，有时连成本的一半也换不回来，这样生产者就会出现蚀本现象，使消费者深受其害。

基于上述认识，作者认为，要操纵物价，首先必须设法控制住供求，特别是供更具有意义。

自然条件与物价　当时的农业生产在很大程度上还依赖于自然条件。自然环境、气候、时令等对农业生产有直接的影响，也直接影响到物价。比如，他们认识到，劳动力相同，由于土地的肥瘠情况不同，会造成产量悬殊，进而影响粮价。膏腴地区粮价偏低，贫瘠地区粮价偏高。《山权数》把田分为“高田”“间田”“庸田”“荒田”四等，产量分别为

每亩十石、五石、三石、三石以下。粟价则分别为“一”“十”“三十”“百”。这里我们不可把上述数字视为实际存在的比数，只能作为抽象性的假定数字。膏腴之地的粮价比荒田地区要低得多。作者在分析这个问题时，是从地区来考察的，正如《轻重乙》所说：“狄诸侯，亩鍾之国也，故粟十鍾而锱金。程诸侯，山诸侯之国也，故粟五釜而锱金。”狄诸侯国地腴丰产，所以粮食便宜。程诸侯为多山之国，所以粟贵。《轻重丁》说：“齐西之粟釜百泉，则二十也。齐东之粟釜十泉，则二钱也。”同一个地区中，插花性的肥瘠土地对谷价是不会有直接影响的。

年成好坏对物价也有直接的影响，《国蓄》说：“岁有凶穰，故谷有贵贱。”谷物之贵贱又会影响万物之贵贱，所以又说：“岁适美，则市粜无予而狗彘食人食。岁适凶，则市籴釜十而道有饿民。”《揆度》说：“一谷不登，减一谷，谷之法十倍；二谷不登，减二谷，谷之法再什倍。”丰歉之年相比，谷价相差不啻十倍。

季节对物价也有明显的影响。秋后谷价下跌，春天青黄不接之时谷价上涨。关于这种现象，论述多多，无须征引。

政令与物价　政府的政令对物价的起伏有着直接的作用。政令对物价的影响是由征收赋税徭役等引起的。《地数》说：“令有徐疾，物有轻重。”《揆度》说：“君朝令而夕求具，民肆其财物与其五谷为仇。”

由于上述种种因素，市场物价总处于波动之中，不会稳定不变，《轻重乙》说：“衡无数也。衡者使物壹高壹下，不得常固。”衡即指物价。市场物价虽然变化无常，却有规律可循，也是可以把握的。作者建议国家要掌握并利用市场物价起伏规律以谋大利。《轻重丁》提出：“可因者因之，乘者乘之，此因天下以制天下。此之谓国准。”《轻

重甲》说："轻重无数：物发而应之，闻声而乘之。"市场上的活动要敏锐、疾捷、果断，拖泥带水是不可能有收益的。作者还提出，要把在市场上的活动看作是一场战斗，因此有些地方把商业活动径称之为"用兵"。

上述认识为进行市场投机提供了理论指导。

四、国家垄断货币和主要商品

市场是商品的舞台，这里盛行的是平等、自由的原则。轻重诸篇的作者站在封建国家和君主的立场，对这种状况是不满意的。他们要把市场也变成专制君主施展淫威的场所，成为君主获取财利的渊薮。为了达到这一目的，他们建议封建国家要垄断和控制住货币及主要商品，从而为操纵市场作好经济准备。

垄断货币的铸造与发行　货币是"通货"，可以换取一切商品。然而货币之用并不仅限于经济，同时还有直接的政治效果。《国蓄》对货币的作用概括为如下三项，即"以守财物，以御民事，而平天下也"。货币既然是一种超级武器，作者认为只能控制在国家手中。为此，首先要垄断铸币权。《国蓄》说："人君铸钱立币"，又说君主"自为铸币"。《山权数》借历史说明铸币之权要由君主掌握，"汤以庄山之金铸币，……禹以历山之金铸币"。《山至数》说："君有山，山有金，以立币。"掌握铸币权也就掌握了发行权，即所谓"发币于国"。掌握了货币，就能控制住利途，正如《国蓄》所说："黄金刀币，民之通施也，故善者执其通施以御其司命，故民力可得而尽也。"《轻重乙》说："五谷粟米者，民之司命也。黄金刀币者，民之通货也。先王善制其通货以御其司命，故民力可尽也。"作者还提出，国家在垄断货币过程中，关键要把握住币值，《揆度》说："币重则民死利，币轻则决而不用。故轻重调于数

而止。”币重指货币购买力高，币轻指购买力低。过高或过低都有弊病，所以要善于掌握和调剂货币的轻重。

掌握充足的谷物　由于谷物是民之“司命”，是“万物之主”，因此国家要把大部分谷物掌握和控制在自己手中。《山至数》把掌握谷物提到这样的高度：“彼守国者，守谷而已矣。”民以食为天，君主掌握了五谷，君主自然就处于天的地位了。正如《国蓄》所说：“人君挟其食，守其用，据有余而制不足，故民无不累（犹系也）于上也。”国家究竟应该掌握多少粮食呢？作者们提出了两个基本数字：其一，国家所据谷物在整个国家谷物总产量中的比例问题。《山至数》提出：“常操国谷三分之一。”又说：“常操国谷十分之三。”其二，总储藏量问题。作者提出储藏量越多越好，《国蓄》提出：“万室之都必有万鍾之藏……千室之都必有千鍾之藏。”整个国家要“有十年之蓄”。备粮不仅是内政的基本条件，同时又是备战的基本保证，《轻重乙》说：“天下有兵，则积藏之粟足以备其粮。”掌握了货币和粮食就掌握了政治主动权，《山至数》说：“人君操谷币金衡而天下可定也。”积谷的方法主要是租税，借机强征，以币放贷以谷收贷，收购等。

控制盐铁　盐为民食不可缺之物，铁为民用不可缺之器。轻重诸篇对盐铁是否全部要由国家垄断，看法并不一致。有些篇认为盐铁不一定全部由国家垄断，但主要部分应由国家掌握；对民营部分，国家要做到能够控制。如《地数》和《轻重甲》论述了对民间经营盐业的限制措施，《轻重乙》论述了对民间经营铁的限制措施。其他诸篇虽未明确表示一切归国家垄断，但从论述看，这种倾向是十分明显的。《海王》篇主张“官山海”。《地数》篇主张国家独占矿山。“山上有赭者其下有铁，上有铅者其下有鉒银，……上有丹砂者其下有鉒金，上有慈石者其下有铜金，此山之见荣者也。苟山之见荣者，谨封而为禁。”又说：这

些为“天财地利之所在”，要由国家控制。

垄断山林及特产　《地数》《轻重甲》《山权数》《山国轨》诸篇从不同角度论述了山林池泽以及山林特产等要国家垄断或控制。《轻重甲》说：“为人君不能谨守其山林菹泽草莱，不可以立为天下王。”《地数》从历史上论述了有名的圣主，如周文王、周武王都是“以天财、地利立功成名于天下者”。总之，一切自然财富都收归国有。

对以上几项的垄断或控制，主要不是通过经济方式获得，而是依靠国家的政治暴力获得。在当时的历史条件下，控制或垄断了这几项，也就为垄断或控制市场准备了物质前提。

五、操纵市场，从中渔利

国家财政是否充足，是强盛与否和君主实力大小的重要依据之一。国家获取财政的传统方式是靠横征暴敛和直接的剥夺。征收赋税和徭役在常人看来是天经地义之事，但它毕竟又是一种明夺，所以常常招致被夺者的不满，乃至反抗。轻重诸篇作者把征收赋税的掠夺性质公开揭露出来了。他们指出，各种不同名目的赋税，如田租、租籍、户口税、人头税、房产税、牲畜税等，都属于明夺之列。明夺招人怨，他们认为应该改变这种方式，由明夺变为暗取。所谓暗取，就是通过市场方式来获取资财。市场上通行的原则是平等和自由，在外观上不带有强迫的性质。可是轻重家们并不是一批交易平等自由原则的歌颂者和倡导者，相反，他们极力主张加强政治干预，主张把政治权力贯彻到经济过程，贯彻到市场交易过程。他们与那些赤裸裸用暴力掠夺财富者不同的地方在于，他们主张把政治暴力掩藏在市场平等自由交易这块遮掩布下，使明夺变为暗夺。正如《国蓄》所说：“民予则喜，夺则怒，民情皆然。先王知其然，故见予之形，不见夺之理。故民爱可洽于上也。”为此，他

们不仅提出要轻税，甚至还不断提出免除赋税，《臣乘马》说："无籍于民。"《地数》提出："毋税于天下。"《轻重甲》提出无籍于民，无籍于屋，无籍于六畜。轻税或不征税，在外观上无疑是仁德之政。可是在他们的主张中，通过市场方式所获取的财利不仅不比直接征收的赋税少，反而要远远多于赋税，有些篇甚至提出把人民收获的十分之九用市场方式席卷而去。从表面上看，轻重派不像法家那样倡导强权政治，实际上他们把君主专制强权贯彻到了经济过程。应该说，轻重家以他们的特殊方式大大发展了君主专制主义。

为了从市场获取资财，轻重家提出了各式各样的办法和措施，其中最基本方法是把政治权力、货币、谷物等垄断与市场结合起来，制造价格起伏，从中取利。

通过垄断价格以取利　轻重家主张国家垄断盐、铁和一些土特产品，并利用垄断价格大发横财。《海王》篇就铁器垄断算了一笔账，文中说道，每个妇女"必有一针、一刀"，每个耕者"必有一耒、一耜、一铫"，每个手工业者"必有一斤、一锯、一锥、一凿"。每种物品价格适当加减，其数量就蔚然可观。比如一针加一钱，三十针就加三十钱，三十钱就相当于一个人的人头税。一刀加价六钱，五把刀就增加三十钱，即相当一个人的人头税。其他铁器都适当提价，收益不可胜数。于是作者说道："举臂胜事，无不服籍者。"盐是每人不可缺少之物，只要每升适当提高一点价钱，累计起来，就成千上万。作者得意地说，如果强征，"则必嚣号"；通过提高盐价，人不知，鬼不觉，钱落入了国家的口袋。每人吃盐，等于每个人都交了税，"人无避此者"。垄断某些土特产，同样也可大发横财。《山权数》谈到梁山之阳有两种特产，一种叫"綪缅"，大约是一种颜料；一种叫"夜石之币"（不知为何物）。这两种东西既是天下所需，又为他处所无，这样便可通过垄断价格赚取大量

货币。垄断物品的价格虽然要靠市场实现，但由于无竞争对手，所以垄断价格具有明显的随意性。在当时，这种垄断价格又是以权力为后盾的。

用行政手段制造物价起伏从中获利　《国蓄》对命令与物价的关系有这样一句概括：“令有缓急，故物有轻重。”文中对命令影响物价的程度作了如下的描述：“今人君藉求于民，令曰十日而具，则财物之贾什去一。令曰八日而具，则财物之贾什去二。令曰五日而具，则财物之贾什去半。朝令而夕具，则财物之贾什去九。先王知其然，故不求于万民而藉于号令也。”《地数》也说：“令疾则黄金重，令徐则黄金轻。先王权度其号令之徐疾，高下其中币而制下上之用，则文武是也。”文中谈的办法大体是这样：国家征收赋税时要收货币，由于人民手中缺少货币，只好出卖谷物等农产品。大家一齐把谷物等投入市场，供过于求，物价必然大幅度地下跌，此时国家要乘机收购。等到物价回升之时，国家再把货物投放市场。这种方式可以达到十分酷烈的程度，因此作者提出只能在一定限度之内使用。如果过分酷烈，人民无法生活就会逃亡。《乘马数》对通过这种方式取利的数量作过一个假定，提出每年取十分之三，文中说：“人君之守高下，岁藏三分，十年则有五（当为‘三’）年之余。”

强令货币谷物互相折代，从中取利　《臣乘马》说：“彼善为国者，使农夫寒耕暑耘，力归于上，女勤于纤微而织归于府者，非怨民心伤民意，高下之策，不得不然之理也。”“高下之策”也就是“轻重之策”。具体办法是：春天借贷时用货币，秋天收获之时，粮价下跌，让借贷者用粮还债，这样大批粮食集中于国家之手。国家掌握了大量的粮食之后，等粮价上涨之时，再去征购其他各种实物，如手工业品等，但这时国家并不付给货币，而以粮食代货币。乍然看去，一切都按市场的

原则进行，只是交替用货币和粮食折代，农民的血汗便不知不觉流入了国府。《山至数》从另一个角度提出了使用谷物、货币两种武器的办法。作者建议，在秋收粮贱之时，政府用货币大量收购粮食。另外秋天收税时不收粮，而收币，人民手中无币，可以用谷代币，这样又可多收谷。采用这种办法，“国谷叁分，则二分在上矣。”等到春夏之交，粮食上涨时，国家再售谷物，从而又赚回大量的货币。如此反复，国家坐收大利。由于上述过程是从屯积谷物开始的，所以便称之为守谷之术。作者甚至于说：“彼守国者，守谷而已矣。”《山国轨》又提出了另一种办法：“国币之九在上，一在下。币重而万物轻。敛万物，应之以币。币在下，万物皆在上，万物重十倍，府官以市出万物，隆而止。”市櫎，即市价。隆，降也。货币十分之九掌握在国家手中，十分之一在民手中，货币的购买力就会上涨，万物价格就会相应下降。这时国家以高值货币征购各种实物。万物集中于国家手中之后，市场上的万物就会上涨，国家此时以高价投放各种物品，直到物价下跌时再停止。这里侧重在讲如何运用货币的力量，我们可以称之为守币之术。上述诸篇具体办法不尽相同，但基本精神是一致的，这就是把强令征收或征购、市场价格的起伏、货币与谷物互相折代三者结合起来，从中取利。在三者中，强权居于主导地位。而这个主要角色又蒙在商品交换的外衣里面，狡猾透顶！

利用市场规律取利　关于市场规律问题，第二节已叙述过了。这里再讲一下如何运用和掌握这些规律，从中取利问题。其中最基本的一条便是根据“物多则贱，寡则贵。散则轻，聚则重”的道理，进行商业投机。为此，国家要善于屯积并及时进行吞吐。《国蓄》说：“人君知其然，故视国之羡不足而御其财物。谷贱则以币予食，布帛贱则以币予衣，视物之轻重而御之以准。故贵贱可调而君得其利。”在进行这种活动时，最重要的一点是手中要有充足的屯积。物价便宜时要大量收购，

物价上涨时再放。这就是《国蓄》所说的：“夫民有余则轻之，故人君敛之以轻。民不足则重之，故人君散之以重。敛积之以轻，散行之以重。故君必有十倍之利，而财之㩁可得而平也。”《山至数》也说：“藏轻，出轻以重，数也。”《轻重甲》甚至说：“物之所生，不若其所聚。”与其从事生产求利，不如通过屯积取利。在进行上述活动时，作者还提出要特别注意观察四时以及年成对物价的影响，从中找出可乘之机。

放贷以取利　作者最重视国家放贷的作用。放贷既可以扶植生产，又可坐收大利。《山国轨》提出，春天谷价上涨时以币放贷。为保证秋后能够收回本息，贷款时要根据土地好坏发放，秋收谷贱之时收本息，在收本息时不收货币，而收谷物，以谷代币。等谷价上涨之时，再出售谷物。放贷不限于货币，还有器用、工具、衣物等，秋后以谷折价偿还。值得注意的是，作者还建议，对富裕之家要强行放贷。

上述诸种取利之法，从不同角度把政治权力与经济方法结合为一体。在实行过程中，政治支配着经济，经济原则变成了政治的婢女和政治掠夺的工具。在这里，我们看到了统治者如何把绝顶的聪明与阴险毒辣之谋巧妙结合在一起，令人敬畏，又令人毛骨悚然！

六、以经济实力为基础解决社会各种矛盾

轻重家认为，财政是国家的实力基础，国家握有的经济实力越大，处理各种社会问题和矛盾的能力就越大。

君主能否控制住所有的臣民，是政治统治稳固与否的一个根本问题。为了解决这一问题，法、儒、墨等派开了各式各样的方剂。轻重家不同诸派之处在于，他们把重点移到了经济上来。轻重家认为，君主对

人民的统治与支配能力取决于经济支配能力。为此他们提出如下一些主张：第一，君主要操纵和支配人民的生产活动，要像《国蓄》篇所说的那样："春以奉耕，夏以奉芸。耒耜械器、种馕粮食毕取赡于君。"做到这一步叫做"君养其本谨也"。人民从事生产的基本条件既然是由君主提供的，君主自然也就控制了人民的生活之路；第二，要控制住谷物。"谷者，民之司命也。"如果国家把谷物控制在自己手中，那就等于掌握了人民的生命之机；第三，人民的贫富之机要掌握在君主手中，要做到"予之在君，夺之在君，贫之在君，富之在君"。能做到这一步，"民之戴上如日月，亲君若父母"（《管子·国蓄》）。轻重家也讲"利出于一孔"。不过，他们所说的利出一孔与法家有所不同。法家讲的一孔指耕战，轻重家所说的一孔指君主。《揆度》说得更为彻底："夫富能夺，贫能予，乃可以为天下。"第四，对人民富贫的程度要掌握适当。那么究竟民富好治，还是民贫好治呢？轻重家认为民富好治，《臣乘马》说："五谷兴丰，则士轻禄，民简赏。"《山权数》说："民富则不如贫。"《揆度》说："善为天下者，毋曰使之，使不得不使。毋曰用之，用不得不用也。"意思是说：不应该主动去使用人民，需要造成一种条件，使人民自动找上门来，求君主使之，求君主用之。这个条件就是民贫和国家垄断财物。所以《轻重乙》又说："国有十岁之蓄；而民食不足者皆以其事业望君之禄也。"轻重家虽然主张民贫，但他们又认为，也不能使民过于贫苦。过于贫苦易铤而走险，如果政府派军队镇压，势必引起"内战"，反而走向事情的反面。使民贫而又不至于暴乱，这实在是一种统治艺术！

轻重家除主张经济控制外，也还主张经济鼓励，只有奖赏才能使臣民尽力。《轻重甲》说："爵禄不随，臣不为忠。"重赏之下必有猛士。《山权数》详细开列了奖励的对象，凡属在农业、畜牧、技艺、种瓜、种果木、养蚕、治病方面突出者以及通诗、时（历法）、春秋、易、卜

者，都要给予物质鼓励。

在瓜分农民的血汗上，国家与大夫之家、大商人称贷之家存在着矛盾。在市场上能与国家抗衡的也只有这些人。轻重家还指出，这些人经济势力增大又会转为政治上的对抗力量。为了抑制这些人的势力，轻重家提出，首先要从经济上对这些人进行限制、控制以至剥夺。其办法有强征、强购、查封，利用各种借口摊派、取缔他们的债务关系等。作者认为，只要在经济上能控制住这些人，他们也就失去了政治抗衡力量。

在处理国与国的关系上，轻重家也着眼于经济。他们认为，依靠重赐、商业战争以及赈贫等方式，便可能让诸侯宾服或置对方于死地。对边远的四夷之国，《轻重甲》提出实行重赐，重赐必然来朝。对于四邻之国则要实行商业战争。对此作者作了许多假设性的论述。《轻重戊》说，鲁、梁之民“俗为绨”。为了鼓励鲁、梁之民织绨，齐国从公室到所有的臣民都要以绨为质料做衣服。鲁、梁之民看到齐国大量购买绨，必然弃农专门从事绨的生产。在鲁、梁转向专门生产绨的同时，齐国要大力发展农业，一方面，供应鲁、梁之用，另一方面又要大量存谷。等到鲁、梁之民全转向专业生产绨之时，齐国要当机立断，戛然而止，既不收购鲁、梁之绨，又不卖给鲁、梁五谷。此时在齐国之内实行粮食大减价。鲁、梁之民无谷可食，齐国之粮又很便宜，鲁、梁之民必然大量逃归齐国，如此这般，不战，鲁、梁必服。《轻重甲》的作者也提出，在与邻国交往中，只要在经济上打了胜仗，便可不战而胜，即所谓“请战衡，战准，战流，战权，战势。此所谓五战而至于兵者也”。这里所说的“五战”，却属于轻重之列，即商业计谋。

轻重诸篇以重商为其特征，在许多地方，把农业生产排到次要地位，这一点在前边已论及。不过综观各篇，也有不少地方颇为重视农业生产。为保证农业生产的正常进行，作者们提出，不要侵占农时，实

行“相壤定籍”，实行各种农业信贷，如，贷币、贷种子、贷工具、贷园圃等。最值得注意的是，这些作者对农民的劳动生产率、维持再生产的条件以及如何掌握一个适当的剥削量，有一些精辟的论述和计算。《揆度》说：“上农挟五，中农挟四，下农挟三。上女衣五，中女衣四，下女衣三。农有常业，女有常事。一农不耕，民有为之饥者。一女不织，民有为之寒者。饥寒冻饿，必起于粪土。故先王谨于其始。事再其本，民无𥼶者卖其子。三其本，若为食。四其本，则乡里给。五其本，则远近通，然后死得葬矣。事不能再其本，而上之求焉无止，然则奸涂不可独遵，货财不安于拘。随之以法，则中内摲民也。轻重不调，无𥼶之民不可责理，鬻子不可得使，君失其民，父失其子，亡国之数也。”这段精彩的论述中谈了如下几个问题：第一，估计了耕农织女劳动生产率及其所能提供的剩余劳动量。第二，劳动是财之源，不劳动则无财。“饥寒冻饿，必起于粪土。”于鬯云，“粪土”当是古语，盖懒惰之谓也。的确，在相同条件下，勤惰的结果不会一样。但作者认为穷都是懒惰造成的，则失之偏颇。第三，农民维持再生产的起码条件是“三其本”，即收成三倍于成本。第四，如果农收不能“再其本”，即二倍于成本，在这种情况下，统治者还横加征敛，必然引起人民暴乱和起义；如果人民暴乱之后还施之以刑罚，那就是残杀人民，即所谓的“摲民”。第五，征敛不适量，尤其在人民缺食卖子的情况下，就不可能以理责难无食之民，另外卖子之民也不会听从使唤，到了这一步，君就失去了民，必然要招致亡国之祸。上述有关劳动生产率、维持再生产条件以及剥削量的分析，是否符合当时的实际情况，这里不去考察，但这种分析方法，在先秦诸子中可以说是独一无二的。这些人是当时统治阶级代言人中最清醒的一部分人。他们的清醒之处就在于他们分析了经济过程中的数量关系，正是这种量决定了政治统治是否稳固。

为了准确地把握经济，做到心中有数，轻重家特别注重对与经济相

关的基本数字的统计和计算。《山国轨》专门论述了要准确了解和掌握土地、人口、货币、物产、行政区划等情况与数字，并以此作为制定政策的依据。把统计作为政治的基本依据，在先秦诸子中是少有的，是当时难得的卓见。

七、结语

战国时期商业有了迅猛的发展，商业利润远远高于其他行业。轻重家站在封建国家的立场，主张垄断当时主要的商业活动，并且把垄断与政令结合起来，人为地扩大畜品交换范围，制造价格大起大落，从中搜取高额利润。这种利润远远超过了当时商业的平均利润，是一种以商业为掩盖的强盗式的掠夺。商业在这里充当了政治暴力的工具，商品自由平等的交易从市场中被武力驱赶出去，变成为刺刀逼迫下的强迫交易。在这里，商品交换已被扭曲，成为一种畸形的怪物。

轻重家所推行的商业交易不能促进生产的发展和商品交换的繁荣，因为他们用权力摧毁了价值规律，把价值规律置于了无用之地。不遵循价值规律的商品交易在当时除了具有掠夺性和破坏生产的作用外，很少有什么进步作用可言。

乍然看去，轻重家格外注重经济关系，究其实，他们更看重政治暴力的作用。他们的这一套理论把封建专制主义贯彻到了经济生活过程，所以大大促进了封建专制主义思想的发展。

从认识上看，轻重家是一批天才人物，他们对经济生活的考察和认识在当时是最深刻的。不过他们的落脚点与历史发展是相背的。他们破坏了商品生产与交换的自然过程，使它变成了专制君主手中的弄物。这一套主张在中国的历史上起过很恶劣的作用。

第十二章　《吕氏春秋》兼收并蓄的政治思想

一、吕不韦和《吕氏春秋》

吕不韦在中国历史上是一位传奇性的人物。吕不韦原籍为卫国濮阳，后在韩国经商，成为阳翟（韩国都）著名大商，“家累千金”。商业利润虽然丰厚，然而并不能满足他的胃口。吕不韦与他父亲的一段对话把问题说得活灵活现。吕不韦问他父亲：“耕田之利几倍？”他父亲答道：“十倍。”又问：“珠玉之赢几倍？”答曰：“百倍。”又问：“立国家之主赢几倍？”答曰：“无数。”吕不韦问他父亲时，他正在酝酿一项政治谋划。他到邯郸经商结识了在赵国作人质的秦公子异人。异人是秦太子安国君（即后来的孝文王）的庶子，此时为人质，前途渺茫，颇为寒伧，门庭冷落。可是吕不韦却认定异人是件“奇货”，把握住这个奇货，一旦时机到来，就能一本万利。吕不韦一方面周济异人，使他广交社会名流，提高声望；另一方面又到秦国进行活动。当时安国君有位宠姬，叫华阳夫人，没有儿子。于是吕不韦买通华阳夫人的姐姐（一说弟弟）进言华阳夫人，收异人为儿子。华阳夫人听从了她姐姐的话。华阳夫人又说通安国君，立异人为嫡。安国君继承王位之后，异人一跃而为太子。孝文王即位一年即去世，异人便继承了王位，是为庄襄王。庄襄王为了酬谢吕不韦，任他为丞相，封文信侯。庄襄王在位三年去世，继位的即秦始皇。秦始皇年仅十三岁，吕不韦又与秦始皇母亲私通，朝廷大权便落在吕不韦和秦始皇母亲手中。秦始皇称他为“仲父”，食河南洛阳十余万户。吕不韦的地位显赫至极，比做商人不知阔气多少倍！

人们常常讥吕不韦为投机家，其实在当时，搞政治投机的何止吕不韦，只不过他的方式比较特殊，引人注目，事情本身倒不必多怪。吕不韦的政治活动虽然沾点桃色，就实际而论，他对秦国的功绩应该说是杰出的。他在执政期间，把秦统一六国的进程向前推进了一大步，为秦始皇的统一奠定了基础。吕不韦不仅注重武功，也还相当注重文治。秦国历来讲求武道，对诸子百家不感兴趣。战国诸子百家争论的是那样的热闹，可是在比较著名的人物中，没有一个是在秦国的土壤上培植出来的。儒家是那样的活跃，荀子到秦国游观之后感慨地说：秦国无儒。吕不韦当政期间，一改过去文化封锁局面，搞了大量的文化引进。在他所养三千多门客中，拥有一大批各色各样的文化人。吕不韦对各学派采取了兼收并蓄的政策，这一点在他主持编辑的《吕氏春秋》中得到了充分的反映。《吕氏春秋》的编写不只是一部书的问题，而是一种文化政策的产物，这一层意义，应该说，更值得注意。

吕不韦把诸子百家各派人物都吸收来了。从《吕氏春秋》中可以看到，集聚在他门下的有儒、道、墨、阴阳、法、纵横、兵、农、名诸家门徒，另外还有一些难于归入哪一家的人物。这真是一桩伟大的壮举，空前的盛事，它的意义应该说与吕不韦的军事胜利相媲美！

吕不韦杰出之处，不光在于广收人才，而且他很善于折衷，吸取各家之长，去粗取精。班固在《汉书·艺文志》中对各家都进行了两分法。每一家中，既有求实接近实际的一派，又有走向极端，流为玄学、烦琐、苛刻的一派，即班固所称的“辟者”“放者”“拘者”“刻者”“謷者”“蔽者”“邪人”“荡者”“鄙者”“狂夫”等。从《吕氏春秋》各家著述看，基本上没有后一类现象。之所以会这样，恐怕是吕不韦的总裁和指导起了决定性的作用。

还有一点值得称道，吕不韦没有强行改造各家，而是让各家各派保

留了自己的面貌和特色，做到了学术上的存异。学术上的存异是学术发展的不可缺少的条件之一。

吕不韦在编辑这部书时，有明确的、直接的政治目的，即为了给实际政治提供理论依据，找出治乱存亡之因，从中吸取教训和作为借鉴。但又不限于此，吕不韦还有一个更开阔的眼界，那就是“以为备天地万物古今之事”（《史记·吕不韦列传》）。也就是说，把编这部书看作是文化积累。这一点对秦国更有特殊意义。秦国历来只注重打仗，对文化很忽视。然而没有广博的文化基底，统治者是难以长久维持其统治的。吕不韦想补上这一课。秦始皇有他的长处，可是在这一点上是一个近视眼。后来历史发展证明了这一点。

班固在《汉书·艺文志》中把《吕氏春秋》列入杂家，这一点是学界一致接受的。但对“杂家”的理解和认识又有很大的差别。有的认为是拼盘式的杂，除了少数的篇章如十二纪之外，其他各篇之间没有思想和逻辑联系，是各家和不同人的作品汇编。另一种意见认为，杂中又有一个主旨或主线。对主旨和主线的认识又呈现纷纭之状。有的认为以道家为主，有的认为以儒家为主，有的认为以墨家为主，有的认为兼撮儒、道。在我看来，与其从中找出一个主旨，不如名之曰杂糅。概括言之有如下三个特点，即杂存，杂选，杂通。

杂存是说，吕不韦没有取消任何一家的企图，也没有想用一家一派把其他家吃掉和融化。他对诸家之说采取了兼收并蓄的方针。吕不韦的度量是很宏大的。

杂选是说，吕不韦对各家各派是有选择的。对各家各派中走向极端的流派，吕不韦是不选的。比如，对儒家的君臣父子伦理道德之论选取了，对儒家许多迂腐之论和繁缛之礼却弃而不选；对法家的通变、赏罚

分明、依法行事的思想选取了不少，但对道家中以自然排斥社会的思想却弃而不取；对墨家的节葬、尚俭思想选取了，但对明鬼、非乐的思想却置之不顾。总之，很有眼光。

杂通之通，并不是以一家通百家，而是说杂存、杂选的内容都通于王者之治，或者说，以王者之需要通百家。班固说杂家“兼儒、墨，合名、法，知国体之有此，见王治之无不贯，此其所长也”。师古注：“王者之治，于百家之道无不贯综。”（《汉书·艺文志》）班固和颜师古的评论是十分中肯和贴切的。先秦诸子百家的主流基本上都是为君主献计献策的。吕不韦不囿一家一派之成见，而是居高临下，看到各家各派之中都有利于君主统治的内容。他像百花中的蜜蜂，无花不采。他站在百家之上，用有益于统治这一标准去通百家。

吕不韦的杂是有见解的、有选择的，因此可以称之为一家。吕不韦编辑《吕氏春秋》是为了调整秦国自商鞅以来的指导思想。他把成稿张贴在咸阳市门，“悬千金其上，延诸侯游士宾客有能增损一字者予千金”（《史记·吕不韦列传》）。这一举动，既不能看成是摆阔，也不表示字字不可更易，无懈可击。我看仍然是表示一种政策，一方面像燕王筑黄金台招纳贤士那样，是为了吸引东方六国知识分子前来秦国。秦国的武士是有余的，文士却相当缺乏，吕不韦希望通过收购大脑弥补秦国文化之不足，为统一作好文化准备；另一方面，他企图通过这种方式，表明他这一套的权威性。当吕不韦正在得意之时，他忽视了宫中正在走向成熟的那位少主。他终于垮台了。他编辑的《吕氏春秋》也一同被打入冷宫。不过，思想理论的生命力常常要比他的主人的生命力大得多。吕不韦的肉体被秦始皇消灭了，可是《吕氏春秋》却一直在流传。后来的封建统治者虽然谁也没有把《吕氏春秋》作为思想正宗加以膜拜，可是它始终在作为一本案头书，给人以启迪。下边将书中的政治思想作一综述

性的说明。

二、关于政治法自然和随时变的思想

政治活动与自然、时变之间是什么关系，先秦诸子的看法有很大的差异。吕不韦选择了政治要法自然、随时变的有关理论和主张。

法自然思想　如何处理天人关系，是诸子讨论的一个重大问题，也是政治思想中的根本问题之一。在这个问题上，吕不韦采取了阴阳家中《月令》的思想。编者把《月令》稍加调整，删去夏、秋之交论土德那一节，全部抄入《吕氏春秋》中，并列为十二纪，作为全书之纲。与此相配合，还吸取了道家中积极法自然一派的思想。《吕氏春秋》中的天人关系思想有如下几个特点：

第一，从最初的“太一”到天、地、人是一个依次生成过程。在天地之前，是一个混沌未开的世界，这种混沌状态又叫做“太一”，也叫做“道”。太一生天地，天地生万物。《大乐》说：“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章。混混沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。”这种生成过程，也就形成依次的制约关系。“太一”或“道”是世界的本源，也是支配一切的总规律，这就是《孟春纪》中所讲的“天之道”“地之理”“人之纪”。依据上述理论，人类并不是超乎自然之上的，而是自然发展的产物，是自然的一部分。这种观点成为《吕氏春秋》处理人事问题的基本根据。

第二，人之纪与天地自然规律有内在的统一性和对应关系。这又可以从两方面分析：一方面指人类社会的活动规律与自然是相适应的，这

在十二纪中讲得很具体，逐月对人的活动作了规定，这些规定都是不可更改的，是应遵守的规律；另一方面，就人的生理而论，同样与自然有内在统一性和对应性。《知分》说：“凡人物者，阴阳之化也。阴阳者，造乎天而成者也。天固有衰嗛废伏，有盛盈坌息；人亦有困穷屈匮，有充实达遂；此皆天之容，物〔之〕理也，而不得不然之数也。古（故）圣人不以感私伤神，俞（愉）然而以待耳。”在《贵己》《本生》等篇，都有近似的论述。

第三，个人的主观行为必须遵循天之道、地之理、人之纪。《序意》说：“天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。行也者，行其理也。”《圜道》说：“天道圜，地道方，圣王法之，所以立上下。”类似的论述还很多，反复说明每个人要遵循天地之理。

第四，在天人关系中，某些篇宣扬了具有神秘色彩的天人感应思想。十二纪中有，《应同》《召类》还进行了专门论述。感应说并不都是胡说，在大千世界中，确实存在“类固相召，气同则合，声比则应”的现象。但是作者借助这种科学的思想和认识，作出了超乎当时科学认识水平的无限的推演和类比，从而陷于神秘主义。例如下面一段话便把科学的观察与胡诌结合在一起：“鼓宫而宫动，鼓角而角动；平地注水，水流泾，均薪施火，火就燥。”这些说法是很有道理的，观察之细致令人叹服。接下去又说：“覆巢毁卵，则凤凰不至；刳兽食胎，则麒麟不来；干泽涸渔，则龟龙不往。”这其中有真有假，以真掩假，使人迷惑。再往下说：“黄帝曰：芒芒昧昧，因天之威，与元同气。故曰，同气贤于同义，同义贤于同力，同力贤于同居，同居贤于同名。帝者同气，王者同义，霸者同力，勤者同居，则薄矣；亡者同名，则粗矣。”（《吕氏春秋·应同》）这显然是混话了。由于这些混话以前面的科学观

察为前导，在当时很容易使人上当受骗，信而不疑。

在《吕氏春秋》中关于天人关系的论述，有科学性的描述，有大胆的猜想，有胡话。但不管哪种情况，都在追求天人的统一性，倡导法天地，要求人的政治行为不要背离天道，避免走上与自然对抗的道路。就实而言，当时的政治行为与自然对抗的现象太严重了，国家权力的不断扩大，不仅有可能用强力保证人们遵循自然规律，同时也为大规模的破坏自然、违反自然规律提供了可能。在当时的条件下，后者要多于前者。针对这种情况，《吕氏春秋》的上述主张和思想是有积极意义的。

随时变思想　《吕氏春秋》对历史的看法，占主导地位的是历史进化思想。与此相适应，主张适时而变法，只有“因时变法者”，才是“贤主”。《察今》明确地指出，历朝历代没有一贯不变之法，文中说：“先王之法，胡可得而法？虽可得，犹若不可法。凡先王之法，有要于时也，时不与法俱至。法虽今而至，犹若不可法。故择先王之成法，而法其所以为法。”作者反对形式主义地模仿先王之法，倡导学习先王之法的精神实质，即“有要于时也”。作者还明确指出，只有把守法和变法统一起来才能治国：“故治国无法则乱，守法而弗变则悖，悖乱不可以持国。世易时移，变法宜矣。”作者以“刻舟求剑”等寓言性故事讽刺和批评了政治上的经验主义。《异用》篇指出，同样一件事情，由于历史条件的变化，其性质和意义可以完全不同，比如同是射箭，“古之人贵能射也，以长幼养老也。今之人贵能射也，以攻战侵夺也”。既然一切在变，就不要怕抛弃传统。

在历史观中，有一点应特别值得注意，一些篇的作者深刻论述了历史条件、形势与个人作用的关系。作者从英雄创造历史的窠臼中解脱出来，认为形势胜于个人，《具备》说：“夫立功名亦有具，不得其具，贤虽过汤武，则劳而无功矣。汤尝约于郼薄（亳）矣，武王尝穷于毕裎

（毕丰）矣，伊尹尝居于庖厨矣，太公尝隐于钓鱼矣，贤非衰也，智非愚也，皆无其具也。故凡立功名，虽贤，必有其具，然后可成。”

《观世》还提出如下一个耐人寻味的问题：为什么古来乱世多且长，治世少而短？作者认为是由于不重用贤人造成的。这个回答虽然有一定道理，显然太肤浅了，远不是事情的根本原因。但这个问题本身是深刻的，指出了普遍存在的事实。在专制时代，永远解决不了这个问题，因此理论上也不会给以完满的说明。

《贵因》篇对历史上成功者所以成功原因的分析，别有见地。作者认为最基本的原因就是“贵因”：“三代所宝莫如因，因则无敌。”所谓因就是遵循客观规律，比如，“禹通三江五湖，决伊阙，沟回陆，注之东海，因水之力也”。在社会生活中，“因”的中心点是顺民心，从民欲，“汤武以千乘制夏商，因民之欲也”。

《慎人》把历史进程中诸种因素分为“天”与“人”两个方面。“天”指必然的力量和形势，其中还有一些神秘的东西。“人”指人的主观能动性。作者指出“功名大立，天也”。但又不能因此而忽略人为的作用。“夫禹遇舜，天也……禹周于天下，以求贤者，事利黔首，水潦川泽之湛滞壅塞可通者，禹尽为之，人也。”作者批评了宿命论和盲目从天思想，强调了事在人为和奋斗精神，认为这是历史发展中活的能动因素。这是一种卓见。

当然，《吕氏春秋》各篇的历史观并非一以贯之的，还有与上述理论相悖的颂古论和神秘主义的思想。总的来说，历史进化思想占主导地位。与此相适应，在政治上主张向前看的居多，对前途抱有充分的信心。

法自然和随时变，既指明了如何处理天人关系，又指明了如何对待社会历史。这样在自然与社会面前都取得了主动权。

三、关于君臣的论述

君臣问题是进行政治统治中的一个根本问题，也是当时国家问题的核心。君、臣应该具备什么样的品质和条件，以及如何处理两者之间关系，这会影响政权能否稳固，又涉及国家的兴亡。《吕氏春秋》许多篇从不同角度讨论了这个问题。在论述中，历史的回顾和现实的希望与要求是交融在一起的。

关于君主问题　为了说明现实的君主，《吕氏春秋》广泛地讨论了君主的产生问题。对君主产生历史的认识，同对现实君主的认识是紧密联系在一起的，甚至可以这样说，作者们采取了历史的方式来表达对现实君主的认识。在君主专制时代，这种方式比较便当和保险。关于君主的产生问题，《吕氏春秋》采取了两种方式进行讨论，一种是历史过程的描述，一种是理论的抽象和概括。这里只介绍和讨论后一种情况。

一种看法认为，君主是为了平息争乱而产生的。《恃君》说，人类最初没有天子，从而也就没有对社会进行制约的中枢，所以当时天下大乱，“日夜相残，无时休息”。“圣人深见此患也，故为天下长虑，莫如置天子也；为一国长虑，莫如置君也。”天子、君主是为了救难平乱而产生的。

另一种看法认为，惠民者为君主。《爱类》说：“人主有能以民为务者，则天下归之矣。”《慎势》说：“凡王也者，穷苦之救也。”“天下之民穷矣苦矣，民之穷苦弥甚，王者之弥易。”《怀宠》从另一角度也说明了这一思想，文中说，凡“上不顺天，下不惠民”者，“不当为君”。

这种人只能是人民的仇敌。

《本生》提出，只有真诚法自然者才能成为君主。“始生之者，天也；养成之者，人也。能养天之所生而勿撄之，谓天子。天子之动也，以全天为故（事）者也。”

还有一种见解，认为只有历史的机遇和个人的条件结合起来，才可能成为天子；没有机遇，即使是有道之士，也只能被历史冷落。《首时》说：“圣人之见时，若步之与影不可离。……时至，有从布衣而为天子者，有从千乘而得天下者，有从卑贱而佐三王者，有从匹夫而报万乘者，故圣人之所贵唯时也。”《长攻》也说：“桀纣不遇汤武，未必亡也；……汤武不遇桀纣，未必王也。”

再有一观点认为，天子和君主是从斗争中产生的。《荡兵》说：“天子之立也出于君，君之立也出于长，长之立也出于争。争斗之所自来者久矣，不可禁，不可止。”《慎势》篇也论述了只有斗争，并且在斗争中取胜才能摘取王冠。

以上不同看法反映了儒、法、道、阴阳诸派不同观点。在诸种论述中，有两点值得注意，其一，各说都从社会内部矛盾分析君主的产生，把神抛到了一边。在这些作者的笔下，君主没有神秘的性质，君主是一个可以认识的对象；其二，君主是维系社会秩序、统一、安定的中心和标志。

研讨历史是为了说明现实；讨论君主的产生和本质，是为了给现实的君主以理论规定。《吕氏春秋》的作者们共同认为，周天子已被历史淘汰，眼前的状况是群龙无首，争战不已。历史要求一位新天子君临天下。《谨听》说：“今周室既灭，而天子已绝，乱莫大于无天子。”《观

世》也说："今周室既灭，天子既废。乱莫大于无天子，无天子则强者胜弱，众者暴寡，以兵相刬，不得休息，今之世当之矣。"历史迫切需要一位新天子，那么新一代的天子应该具有怎样的品质呢？他们根据历史的经验和当时的情况，提出了如下一些理论规定：

首先，天子必须是法自然和与自然取得和谐的模范，并统领天下沿着这一条道路走，只有这样的人才可谓之天子。"天子之动也，以全天为故（者）也。"（《吕氏春秋·本生》）十二纪中关于天子政令的种种论述，都是以法自然为基础的。

第二，在与民的关系上，天子必须顺从民意。《顺民》："凡举事必先审民心，然后可举。"又说："先王先顺民心。"《爱类》说："仁人之于民也，可以便之，无不行也。"如果民意与君主私欲发生矛盾时，必须弃私欲而从民意，《行论》说："执民之命，重任也，不得以快志为故（事）。"

第三，在公私关系上，天子必须贵公而抑私。《贵公》说："昔先圣王之治天下也必先公，公则天下平矣。平得于公。""公"是一个历史范畴，而且各家各派的理解又不尽一致。要之，当时主要指如下几点：凡有明文规定者，一律按规定行事即是公；遵循当时人们普遍意识所形成的习惯和传统，如礼制等；要处理好国家和个人的关系。春秋以降，国家观念有了飞快的发展，君主与国家并不完全是一回事，国家之事为公，除此之外都为私，包括君主个人的事在内。在此要求君主崇公抑私。

第四，由以上规定必然引出如下结论："天下，非一人之天下也，天下之天下也。"（《吕氏春秋·贵公》）"置君非以阿君也，置天子非以阿天子也。"（《吕氏春秋·恃君》）类似这种提法慎到早就说过，道家也有过论

述。但把问题说得这样明快，在先秦还是极少见的，仍有使人耳目一清的作用。视天下为天子私物是当时流行的观念，吕不韦支持作者向这种观念提出挑战，不能说不具有特别重要的含义。他显然是在教诫秦始皇！

《吕氏春秋》有关天子品质和职责的理论规定是很有意义的。可是他们没有找到一种保证必须实施的方法，他们的理论只能限于希望和幻想。这种希望和幻想在当时并不是毫无意义的，它可以转化为一种批判的武器。《振乱》篇就对当时的君主进行了猛烈的批评："当今之世浊甚矣，黔首之苦不可以加矣。天子既绝，贤者废伏，世主恣行，与民相离，黔首无所告愬。"除此之外，还应看到，这种理论转化为人们的普遍认识，就会变成一种精神和文化因素。精神和文化虽不能对君主的决断起直接的制约作用，但形成舆论之后，还是有一定影响的。

《吕氏春秋》对君主在国家兴衰中的作用也作了详尽的论述。许多篇提出，国家兴旺的关键在君主的修身。《执一》说："为国之本在于为身。身为而家为，家为而国为，国为而天下为。故曰：以身为家，以家为国，以国为天下。"《先己》说："先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。"反之，己身不修，国家必败。许多篇对昏庸之主、暴虐之主、骄傲自用之主、忌贤之主、多疑之主、奢靡之主等，进行了猛烈的抨击。

《吕氏春秋》中对君主的论述博采于诸子。作者在肯定君主地位与作用的同时，对君主赖以存在的条件作了深入的分析，指出君主不能为所欲为，否则必定要走向灭亡。这些虽不尽是创见，但把认识深化了一步。

关于臣和君臣关系问题　君主决定着国家的兴衰，而君主之成败又

在于是否会用人使臣。君主不可能单枪匹马治天下，必须通过臣佐治理天下。《务本》说：“安危荣辱之本在于主，主之本在于宗庙，宗庙之本在于民，民之治乱在于有司。”这里所说的有司，泛指一切官吏。《吕氏春秋》许多篇在考察了历史以后，得出了一个大致相同的看法：凡属有为和清醒之君都能知人善任。《谨听》说：“名不徒立，功不自成，国不虚存，必有贤者。”《士节》说：“贤主劳于求人，而佚于治事。”《不侵》篇批评世主贪于土地而不知术士，是一种愚蠢的表现。文中说道：“世之人主，得地百里则喜，四境皆贺；得士则不喜，不知相贺，不通乎轻重也。”作者认为贤人治才是政治中积极的能动因素，有贤士不愁无土，无贤臣有土也不能守。在论述臣的作用时，《吕氏春秋》讲了一些颇为深刻的道理，其中最重要一点是，作者们反复论证了君主的智能是有限的，而众人的智能是无穷的。《用众》篇生动形象地论述了用众的道理。文中说：“天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。夫取于众，此三皇五帝之所以大立功名也。凡君之所以立，出乎众也。立已定而舍其众，是得其末而失其本。得其末而失其本，不闻安居。故以众勇，无畏乎孟贲矣；以众力，无畏乎乌获矣；以众视，无畏乎离娄矣；以众知，无畏乎尧舜矣。夫以众者，此君人之大宝也。”这段论述非常豪迈。一般的人都迷信尧舜聪明才智无以复加，作者却投以藐视的目光，有“众知”，就不畏尧舜！用众的侧重点是讲用人不要求全责备，要善于用人一技之长。人无完人，“以全举人固难”（《吕氏春秋·举难》）。《谨听》篇更明快地指出，即使圣君也必有所短，有智不及人之处。文中曰：“昔者禹一沐而三捉发，一食而三起，以礼有道之士，通乎己之不足也。”基于上述理由，作者们特别强调臣要进谏，君要纳谏。明君之明就在于不忌讳直言和争论。《不侵》说：“贤主必自知士，故士尽力竭智，直言交争，而不辞其患。”《贵直论》说：“贤主所贵莫如士，所以贵士，为其直言也。言直，则枉者见矣。人主之

患，欲闻枉而恶直言，是障其源而欲其水也。”《士容论》还阐述了这样一个道理：君主的愚蠢不一定在于他才智低，而在于“自用”。文中说：“故败莫大于愚，愚之患在必自用。”一般君主的通病是：“自智而愚人，自巧而拙人。”（《吕氏春秋·知度》）在作者看来，这是君主最愚蠢的表现。君主自用、自贤，其结果，或造成群臣藏智，“以听从取容”（《吕氏春秋·任数》）；或贤智远离，愚者麇集，即《知度》中所说的：“愚拙者请矣。”辩证一点看，君主坚持己见未必皆是愚蠢表现，但事事自用，的确是一种愚蠢，并且会形成愚蠢集团！

作者还讲了如下的道理：为了补自己之不足，君主应该有勇气向贤者学习，要有甘当学生的精神。《劝学》和《尊师》专门论述了尊师的道理。《劝学》说：“古之圣王，未有不尊师者也。尊师，则不论其贵贱贫富矣。”

在君臣之间，《吕氏春秋》多数篇主张提倡信与忠。《贵信》说：“君臣不信，则百姓诽谤，社稷不宁。”臣对君主要忠，但忠不是盲目服从，而是以道义为上。盲从是小忠，论道义是大忠。小忠不足取：“小忠，大忠之贼也。”（《吕氏春秋·权勋》）

先秦诸子几乎无一例外地都对奸臣进行了口诛笔伐，《吕氏春秋》也是如此。《吕氏春秋》深刻之处在于，它认为昏庸的君主是奸臣的培植者。《君守》说：“凡奸邪险陂之人必有因也。何因哉？因主之为。人主好以己为，则守职者舍职而阿主之为矣。”这种说法未必无瑕可剔，但大体是正确的。在君主专制时代，主昏臣奸是一种普遍现象，《吕氏春秋》是最早揭破这种事实的作品之一。

四、关于对民的态度与理论

对民持什么看法和态度，涉及到如何处理统治者与被统治者的关系问题，是政治思想中的一个重要问题。《吕氏春秋》接受了当时流行的重民思想，另外，对民性看法又接受了法家的性好利说。这两点是《吕氏春秋》倡导的治民政策的基础。

得民心而得天下，失民心而失天下，这是许多篇反复论述的一个基本思想。《顺民》说："先王先顺民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上世多有之矣。失民心，而立功名者，未之曾有也。"人民是力量的源泉，得民心，力量无穷；逆民心，势孤力单。汤武等圣王之所以成功，主要是由于得到人民的支持。《用民》说："汤武非徒能用其民也，又能用非己之民。能用非己之民，国虽小，卒虽少，功名犹可立。古昔多由布衣定一世者矣，皆能用非其有也。"历史上败亡之主之所以败，其根本原因在于失民。失去民心，即使拥有物质力量，物质也会变为死东西，不能发挥应有的作用。《似顺》以陈败为例说道："夫陈，小国也，而蓄积多，赋敛重也，则民怨上矣。城郭高，沟洫深，则民力罢矣。兴兵伐之，陈可取也。"物质力量由于没有主动的积极的主体，变成了一堆无用之物，反而为自己的灭亡准备了条件。

如何才能顺民心，得民心？这就涉及到如何看待民情、民欲问题。许多篇认为，人的生理需求和追逐物质利益是人们的共同情欲。《情欲》说："耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱愚智贤不肖，欲之若一。虽神农、黄帝，其与桀、纣同。"《精谕》说："同恶同好，志皆有欲，虽为天子，弗能离矣。"《审为》篇把人们之所以勇于"危身伤生、刈颈断头"等行为，都归因于"徇利"。《离谓》把问题说得更明快："凡事人，以为利也；死不利，故不死。"人的这些情欲是天生的、不可更改的，《诚濂》说："性也者，所受于天也，非择取而为之也。"治民之道的纲便是顺民性、从民欲。《用民》说："用

民有纪有纲，壹引其纪，万目皆起；壹引其纲，万目皆张。为民纪纲者何也？欲也，恶也。何欲何恶？欲荣利，恶辱害。辱害所以为罚，充也；荣利所以为赏，实也。赏罚皆有充实，则民无不用矣。”把从民之情欲视为治国纪纲，这种提法在先秦还是少见的。《贵当》篇对问题的论述尤为别致：“治物者不于物，于人；治人者不于事，于君；治君者不于君，于天子；治天子者不于天子，于欲；治欲者不于欲，于性。性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”这段文字错简很明显，这里不去讨论，但政治在于顺性，论述很透彻。《为欲》篇所说的，“圣王执一，四夷皆至者，其此之谓也。执一者，至贵也，至贵者无敌”。其中所谓“执一”，即顺从情欲。《功名》说：“民无常处，见利之聚，无之去。欲为天子，民之所走，不可不察。”《达郁》篇还指出，民欲不能通达，百害并起，文中曰：“民欲不达，此国之郁也。国郁处久，则百恶并起，而万灾丛至矣。”人的欲望是多方面的，因此要从多方面利用。善于利用，众为我用；用之不当，人物两失。《为欲》说：“人之欲虽多，而上无以令之，人虽得其欲，人犹不可用也。令人得欲之道，不可不审矣。善为上者，能令人得欲无穷，故人之可得用亦无穷也。”在作者看来，最难对付的是无欲望者。“使民无欲，上虽贤，犹不能用。……故人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其得用亦少；无欲者，不可得用也。”作者们还提出了如下一个观点，很值得重视。他们认为，情欲的满足并不是靠个人奋斗实现的，人们的欲望实现不能离开社会条件。《恃君》有一段精彩的论述，文中指出，人身的机能是有限的，比如，“爪牙不足以自守卫”，因此单靠自身不能获得自身所需要的利。这种自身的缺陷，要由“群”来补足，靠“群”来实现，这就是作者所说的“利之出于群也”。“群”又不是自发的，要由君主掌握，因此又说：“故君道立，则利出于群，而人备可完矣。”依靠群，个人的需要才能满足。

为了顺从民欲、民情，作者提出君主要有一副爱民之心，实行德政。《精通》说：“圣人南面而立，以爱利民为心。”《适威》说：“古之君民者，仁义以治之，爱利以安之，忠信以导之，务除其灾，思致其福。故民之于上也，若玺之于涂也。”《爱士》说：“行德爱人则民亲其上，民亲其上，则皆乐为其君死矣。”《上德》说：“为天下及国，莫如以德，莫如行义。以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止，此神农黄帝之政也。”

爱民并不是不要刑罚，但刑罚不能独立，应由仁义加以节制，并在刑罚中注以仁义。刑罚的目的在于引导人向善。《义赏》说：“赏罚之柄，此上之所以使也，其所以加者义，则忠信亲爱之道彰。久彰而愈长，民之安之若性，此之谓教成。”《当赏》说：“凡赏非以爱之也，罚非以恶之也，用观归也，所归善，虽恶之，赏；所归不善，虽爱之，罚。此先王之所以治乱安危也。”《用民》总结了历史正反两面的经验之后说：“亡国之主多以多威使其民矣。故威不可无有，而不足专恃，譬之若盐之于味，凡盐之用，有所托也，不适则败托而不可食。威亦然，必有所托，然后可行。恶乎托？托于爱利，爱利之心谕，威乃可行。”又说：“威愈多，民愈不用。”

作者所倡导的爱民，并不是为民服务；而是要求得君民保持平衡，否则会引起两者的破裂，正如《侈乐》说：“（君）乐愈侈而民愈郁，国愈乱，主愈卑。”《适威》也讲，超过了人民的负担能力，必然引起人民的反抗；如果不加以缓和，反而治罪，其结果只能是“以罪召罪。上下之相仇也由是起矣”。《义赏》说得更清楚：“竭泽而渔，岂不获得，而明年无鱼。”既要吃鱼，又不要竭泽而渔，这就是爱民的实质。当然，这比竭泽而渔无疑要开明得多。

先秦诸子和政治家广泛讨论过如何对待民的问题，法家的主流派主

张弱民、胜民；儒家主张爱民、利民。《吕氏春秋》在这个问题上显然倾向于儒家。秦国自商鞅之后奉行法家的主张，在政治上实行弱民、胜民政策。《吕氏春秋》上述理论是对秦传统思想的挑战。

五、关于无为政治思想

道家和法家从不同角度出发，都倡导无为政治，儒家中的一些人也有此论。阴阳家虽未明谈，但其主张与无为政治颇有接近之处。无为政治是诸派普遍关心和讨论的问题之一。无为思想在《吕氏春秋》中占有显著地位，高诱说："此书（指《吕氏春秋》）所尚，以道德为标的，以无为为纲纪。"（《吕氏春秋》序）《吕氏春秋》的无为思想也可用一个"杂"字来概括，吸取了各派的有关主张。

无为首先指在政治上要因道、法时、顺自然。在第二节已介绍了法自然的思想。法自然是《吕氏春秋》无为政治思想的核心部分。《序意》篇讲的"无为而行"，就是指遵从天地之理。十二纪全篇都是阐述这个道理。还有几篇反复强调贵因。因，因循、顺从，也是讲无为。《君守》说："作者忧，因者平。惟彼君道，得命之情。故任天下而不强。"《任数》说："古之王者，其所为少，其所因多。因者，君术也。为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉！故曰，君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。"《知度》说："有道之主，因而不为。"

其次，对民事要少干涉，任其自然。《任地》说："天下时，地生财，不与民谋。有年瘗土，无年瘗土。无失民时，无使之治下。知贫富利器，皆时至而作，渴时而止。是以老弱之力可尽起，其用日半，其功可使倍。"

第三，书中讲了大量的君道无为之术。这种无为与前边那种无为政策大不相同。这种无为是一种权术，以无为为表，以智为里，目的在于驾驭群臣。《吕氏春秋》中许多篇颇热衷此道。这里只介绍用人和深藏不露之术。

作者反复说明，君主只有善于用人而后才能处于“无为”之境。《君守》说：“大圣无事而千官尽能。”《勿躬》说：“管子，人臣也，不任己之不能，而以尽五子之能，况于人主乎？”《士节》说：“贤主劳于求人，而佚于治事。”《当染》说：“古之善为君者，劳于论人，而佚于官事，得其经也。”《知度》说：“有术之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而国治也。”君主怎样才能使千官尽能呢？这绝不是君主无所事事、放手不管能达到的；如果真的如此，君主就有被取代的危险。所以，为达到用人成事、君身无为的目的，首先要有一套智术，其纲要是“定分”“核名实”“督听”等。《慎势》说：“治天下及国，在乎定分而已矣。”《处方》说，治国有本，“其本也者，定分之谓也”。《审分》说：“王良之所以使马者，约审之以控其辔，而四马莫敢不尽力。有道之主，其所以使群臣者，亦有辔，其辔何如？正名审分，是治之辔已。故按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，无使放悖。”《先己》说：“督听则奸塞不皇。”《论人》提出了考核群臣的“八观”“六验”之术：“通则观其所礼，贵则观其所进，富则观其所养，听则观其所行，止则观其所好，习则观其所言，穷则观其所不受，贱则观其所不为。喜之以验其守，乐之以验其僻，怒之以验其节，惧之以验其特，哀之以验其人，苦之以验其志。”《疑似》中还专门论述了对似是而非的东西要格外警惕，细心观察，不可上当受骗。就实而论，没有一套驾驭群臣和任用群臣之术，无为就会变成自我垮台的推进器。所以君道无为应该说是一种特别的有为之术。

君臣无为的另一方式，是深藏不露之术。其具体表现为无智、无识、无能、无事、不为先、虚无清静。《分职》说：“君也者，处虚素服而不智，故能使众智也。智反无能，故能使众能也。能执无为，故能使众为也。无智、无能、无为，此君之所执也。”《君守》说：“善为君者无识，其次无事。有识则有不备矣，有事则有不恢矣。”《知度》说：“去爱恶之心，用虚无为本，以听有用之言。”这里所说的“无识”“无智”并非要君主真的变成傻瓜，而是要做到“去想去意，静虚以待”（《吕氏春秋·知度》）。君主不要暴露自己的短处，不要流露自己的意向，不给臣下钻空子的机会，冷眼观察臣下的一举一动。“无事”也不是真的不做事，而是“知百官之要”，并发挥臣下的作用。这样的“无智”“无识”，反而能使臣下竭尽才智；这种“无事”，反而能使臣下竭尽全力。《审应》篇论述了君主不为先的理由，文中曰：“凡主有识，言不欲先。人唱我和，人先我随。以其出为之入，以其言为之名。取其实以责其名，则说者不敢妄言，而人主之所执其要矣。”在作者看来，如果君主事事为先，逞能好胜，必然造成君代臣行事，为臣的反而两手清闲：“人臣以不争持位，以听从取容，是君代有司为有司也。”（《吕氏春秋·任数》）君主事事好胜，还会培植一大批阿谀奉承之辈：“人主好以己为，则守职者舍职而阿主之为矣。”（《吕氏春秋·君守》）更为严重的是，还会导致“好愎过而恶听谏”（《吕氏春秋·似顺》）。作者指出，君主事事为先，在事情的发展变化中便失去了主动权和回旋余地，会陷入事务主义，劳而无功。《吕氏春秋》还反复强调君主要清静，以静制动。《勿躬》说：“凡君也者，处平静，任德化，以听其要。”又说：“用则衰，动则暗，作则倦。衰、暗、倦三者，非君道也。”《君守》说：“天之大静，既静而又宁，可以为天下正。”君主要像天一样守住清静。《有度》说：“正则静，静则清明，清明则虚，虚则无为而无不为也。”

第四，节欲，节用。《本生》《重己》《贵生》《尽数》《情欲》

等篇，从养生、治国两个方面论述了节欲的必要。人们，特别是君主的欲望是无穷的。然而生理需要是有一定规律和限度的。大吃大喝、穷奢极欲反而招来伤生。《重己》指出，人的生理需要与欲望是有矛盾的：“凡生之长也，顺之也。使生不顺者，欲也。故圣人必先适（合适）欲。室大则多阴，台高则多阳；多阴则蹶，多阳则痿，此阴阳不适之患也。是故先王不处大室，不为高台，味不众珍，衣不热。”过分奢靡除伤生之外，还会伤民祸国。所以作者反复劝诫君主要节欲、节用。

《吕氏春秋》的无为政治思想吸取了道、法、儒、阴阳五行等家的有关论述。在道家那里，有些人的无为思想走向极端，排斥人的社会行为，《吕氏春秋》屏弃了这种消极的无为。在《吕氏春秋》中，无为思想是一种切合实际的政策，是积极的，力求在人类社会与自然之间、社会上人与人之间求得调和平衡，力戒权力无限的君主把事情推到极端化。

六、关于义兵与统一天下思想

战国是一个争战的时代，如何看待战争是当时人们热烈争论的问题之一。《吕氏春秋》也积极参加了讨论。

庄子学派把战争看成是对人类本性的破坏。《吕氏春秋》针对这种观点提出，战争是从人的本性中引申出来的。《荡兵》说：“凡兵也者，威也；威也者，力也。民之有威力，性也；性者，所受于天也。”从科学上看，这两种说法都是不正确的，都没有揭示出战争的真正根源。不过从当时的实际需要看，《荡兵》的论述更适合时代的口味。

针对当时流行的偃兵说（即反对一切战争说），《吕氏春秋》坚持

了义兵说。《荡兵》说：“圣王有义兵，而无有偃兵。”《召类》指出，反对一切战争不但不能带来治，反而会招致乱。文中言道：“三王以上，固皆用兵也，乱则用，治则止。治而攻之，不祥莫大焉。乱而弗讨，害民莫长焉。此治乱之化也，文武之所由起也。”

所谓义兵，即顺天和为民除害。《怀宠》说：“今兵之来也，将以诛不当为君者也，以除民之仇而顺天之道也。”《论威》说：“敌慑民生，此义兵之所以隆也。”兵义不义，不取决于是攻是守，或谁是发动者。《禁塞》篇批评了以攻守论是非的观点。文中说：“故取攻伐者不可，非攻伐不可；取救守不可，非救守不可，取唯义兵为可。兵苟义，攻伐亦可，救守亦可。兵不义，攻伐不可，救守不可。”

义兵是达到统一天下的必由之路，只有义兵才能结束纷争局面。新天子将随着义兵的步伐出现在历史舞台上！

七、结语

从《吕氏春秋》看，吕不韦是一位具有战略眼光的政治家。他不为诸子门户之见所囿，而是高居其上，从政治需要出发，择可用者而用之。作为一种学说或一个思想家，常常受自己信仰的理论逻辑所限，囿于一见。这对思想家来说，既是缺陷，但又常常是优点和长处。因为在许多情况下，非如此，不能把一种思想彻底澄清，但作为实际的政治家就不能机械地沿着思想家们的设计去行事，必须有所选择。先秦诸子相互之间争论炽热，水火不容，其实他们中的绝大多数都是为了干世主；为了给君主献策献计。吕不韦清醒地看到了这一点，超出派别门户之见，敢于博采众议。秦汉以后的封建统治者尽管名义上尊崇儒家，实际上走的是吕不韦的道路。吕不韦的缺陷在于缺乏一个鲜明的旗帜，杂而无主。

就秦国的实际情况看，吕不韦企图通过编辑和公布《吕氏春秋》，改变秦国一味尊法的思想路线。这个意图应该说是很有见地的，有利于秦统一，对秦统一后的建国方略更为重要。秦始皇虽有雄才大略，但为法家理论所囿，缺乏吕不韦兼收并蓄的度量，结果把事情推向了极端。他如果能够采纳《吕氏春秋》中一些见解，秦祚或许不至于那么短！

第十三章　诸子政治文化总论

前边几章分派对诸子的政治思想进行了讨论。本章作一简要的通论。需要通论的问题很多，这里只论述如下三个问题。我认为这三个问题是诸子争鸣在政治思想方面最主要的收获和结晶，并构成中国古代稳定的政治文化观念。这三个问题相辅相成，同时又兼有局部的相反与制约关系。

一、人文与崇圣：政治思想的基础

夏、商、西周基本上是神的世界。从春秋开始，神的地位逐渐下降，人的地位逐渐上升。老子与孔子是人文思想发展中的两位巨擘，是中国历史上思维方式转向的标志，他们二人把先前零星的人文思想上升为理论，老子把人还给自然，孔子把人还给社会，从而奠定了中国历史上人文思想的基础。经过战国诸子进一步发展，人文思想成为中国传统文化的主流，并成为政治思想的基础。中国传统的人文思想主要有如下几方面：

第一，在人与神的关系上，倡导先人而后神。

在中国古代思想史上，除少数人外，绝大多数思想家都没有把神赶出庙堂。相反，或多或少都给神留下了一席之地。老子认为道是最高的存在，并支配一切。他从本体论上抛弃了神，可是在信仰的范围内仍然保留着神。孔子讲“祭神如神在”，也是从信仰上说的。从传统思想看，神不限于信仰，有时也会侵入本体论和决定论中来。但终究人更重要，并以人的需要和精神改造神。以民情知天命、先人而后神、敬鬼神而远之和神道设教诸思想，是人文思想对神道观念的改造和修正，也是政治

思想的出发点。

人既然是神的目的，因此在处理神人关系或当两者发生矛盾时，众多的思想家主张先人而后神。这种思想虽不是孔子的发明，但他作了更确切的论述。“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼。’”（《论语·先进》）“务民之义，敬神鬼而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）庄子也讲：“六合之外，圣人存而不论。”（《庄子·齐物论》）即对神的问题不作理论的深究。把神作为工具，是进一步把神人文化的表现。墨子把这种思想阐述得十分明确。他认为，天神犹如“轮人之规”“匠人之矩”（《墨子·天志中》），是人手中的工具。《易·彖传》提出的“圣人以神道设教”，对后来的思想影响更大。“神道设教”，在解释上虽然可以走入神秘主义，但更多地是把神道作为工具来看待。只要把神作为工具，不管神在外观上有多尊严，它已失去目的意义，真正的目的是人。而以人为目的的实用主义正是人文思想发展的标志之一。

第二，在人与自然的关系上，倡导人与自然相谐和，并利用自然，为人造福。

人是从哪里来的？西周以前认为是神的产物。道家、阴阳家、《易传》的出现改变了这种认识。他们从不同角度酝酿出了一种共同看法，即人是自然的产物，人是自然的存在。《易·序卦》说：“有天地然后有万物。有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。”《庄子·知北游》：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”人作为自然的存在，是人文思想的理论基础。

思想家普遍认识到，人的活动要受到自然的制约。自然的力量比人的力量，在总体上更富有威力。“逆天（指自然）者亡”正反映了这一认识。然而人在自然面前并不是无能为力的，人可以通过主观努力和探

索，求得与自然的谐调，“法天”“法地”“法四时”（《管子·版法解》），是取得人与自然谐和的基本方式和政治活动的基本依据。只要能取得谐调，人不仅可以利用自然，自然简直是为人而存在。“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。”（《荀子·富国》）

在传统认识中，一方面强调了自然对人的制约，要把“法自然”作为人类安身立命的起点，但同时又指出人可以“制天命而用之”，指明人是自然界的主人，可以利用自然为己造福，这样在人与自然的关系上突出了人的价值。

第三，在人的社会生活中，强调人性，并以人性基础推演社会的人际原则。

传统思想深入探讨了人性问题。关于人性问题的实质，近人多归结为道德善恶问题。毫无疑问，这是人性问题中十分重要的内容。不过细研究起来还有更深层的含义，这就是人的自然性与社会性的关系问题，即生理本能、物质需求与社会关系、社会意识形态的关系问题。人性问题是政治思想的重要的理论依据。

第四，人们在自我追求中主要是求圣化而不是神化。

在古代传统思想中，不是没有自我神化的追求，但占主流的是追求圣化，即通过自我修养和完善，成为圣人、贤人、仁人、大丈夫、成人、君子。这些人的共同特点是道德模范。圣化和神化的道路虽然并非水火不容。比如在修养过程中有共同点，但终结点有着原则上的区别。神化追求超越自我，最后变成一个彼岸世界中的一员；圣化则力求最大限度地实现自我，在充分发挥自己的主观能动性和执著的追求中，把社会的一切美集中于一身，从而上升为一个超人。传统中的圣贤，特别是

儒家中的圣贤，都以悲天悯人、救世为己任。因此对圣贤、仁人的追求，促进了人文思想的发展。

第五，把自然、社会和人自身作为认识的对象和实践的对象。

前边所讲的几点，在逻辑上必然导出自然、社会和人自身作为认识的主要对象和实践对象。在认识史上虽然也有对天国的幻想，但人们普遍关心的是现实生活中的人以及与人相关的自然界。老、孔之后两千年，知识界讨论的主要问题，几乎一直是围绕天人关系、历史之变、心性、治乱、道德、民生等问题开展的。在这里，认识对象与实践是一致的，诚如章学诚所言：“古人未尝离事而言理。”（《文史通义·内篇·易教上》）由于把现实生活作为认识和实践对象，从而为人文思想开辟了广阔的道路。

以上从不同角度对传统人文思想的具体内容作了说明。那么，传统人文思想思维方式最主要的特点是什么呢？这就是人们常说的天人合一思想，即把自然、社会和人视为一个谐和的统一体。这种统一是通过自然的人化、社会化和人与社会自然化达到的，简称自然的人化和人的自然化。在自然的人化与人的自然化观念中，有一些合理的，甚至包含着一些科学的因素。比如人与自然存在某种统一性。诚如荀子所言：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气、有生、有知，亦且有义。故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）即在气、生、知上，人与自然有某种统一性，这种看法是很有道理的；但在自然与人统一的理论中，还有许多是通过人为的对应模拟生造出来的。《易·系辞上》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”接着论述乾代表“天”“君”“金”“玉”；坤代表“地”、“母”、“众”（臣民）、“布”等。《文言》则讲“地道”“妻道”“臣道”属阴，阴应顺天从阳。在这些论述中，人分贵贱，天地乾坤阴阳也分贵贱，而且在论者看来，人的贵贱倒是从天

地贵贱中引申出来的。中国古代各派思想家都讲“公”，公本是道德观念，但各家都说公是“天道”的本性，并外化而为道德之“公”。把天道道德化，反过来又用道德化的天道论证人世道德，这是古代天人合一的重要内容之一。人自然化和自然人化的思维方式，把一切个体都视为恢恢天网中的一个结。个体在关系网中只有相对的地位，君主是人间最尊贵的，独一无二。但君主也只是关系网中的一环。他只有顺天、从人，才能保障自己的安全和尊贵。这种观念无疑具有合理的一面，从现代的系统论观点看，古人是把自然、社会、人视为一个有组织的严密的大系统，每个事物都受系统关系的制约。但是古人在构筑这个大系统时，对系统的认识不是建立在分析科学的基础之上，而是以直观的模糊认识来完成的。因此所谓的系统关系有许多是虚构的、臆想的；另一方面，这个系统结构本质上是按照社会现实的等级结构来组织，并且都贴上了道德的标签。人自然化，自然人化的结果，既使人不成其为人，又使自然不成其为自然。自然与人都因此而失真。但由此却得到一个对当时君主政治非常实惠的东西，即大一统。在天、地、人大一统中，君主具有承上启下、圆通万物的作用。上述人文思想与近代人文思想有原则的区分，它导向的是君主专制而不是民主。

圣人崇拜作为一种政治文化现象发生于春秋，大成于战国时期。以后，作为一种理性范式和文化精神，绵延至近代。从政治文化的角度看，圣人观既是一种“关于人的共同观念体系”，又是一种充分理想化的政治模式。从政治一体化的立场出发，我们会发现圣人具有某种绝对化和普遍化的特征。绝对化保障了圣与王的统一，而普遍化则导致了大众的认同；圣化是形而上的绝对化和形而下的普遍化的统一。为说明这一点，我们应当先了解圣的语源及其在历史和文化中的变迁，以及它怎样从一个普通的语词上升为一个普遍的观念。

据顾颉刚先生的考释，金文中，“聖”作“聑”，从耳，从口，即古“聽”字。是所谓“声入心通，入于耳，出于口”的意思。“圣”字在甲骨文中，字形作一人而特大其耳。金文“聑”乃倾耳以听人言之形。初以“听”为圣，“闻而知之，圣也”。古人崇尚无言，老子主张“行不言之教”，孔子说：“予欲无言。”“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”所谓“聪明”，乃听觉与视觉的合一，“聑”的本义为“入于耳”。

《说文》曰：“聖，通也。”在金文中，“聑”指口耳相通。后来此义衍变，“耳通”转化为“心通”，前后虽有分别，其为“通”则一也。朱骏声说：“春秋以前所谓圣人者，通人也”，“战国以后所谓圣人，则尊崇之虚名也”。这是有见于“别”而无见于“通”的观点。顾颉刚也认为，上古圣人，不过是平凡的聪者，而后世圣人则成为神秘的超人，其间鸿沟甚深。他同样忽略了前后圣人之间所具有的那种隐蔽而深刻的内在统一性。实际上，前后圣人，一脉相承，一个“通”字，贯穿其中。上古圣人“闻声知情”是“通”，孔子的“一以贯之”是“通”，孟子的“大而化之”是“通”，庄子“齐物”是“通”，墨子“尚同”是“通”，管子“上察于天，下察于地”是“通”，商鞅“知万物之要，察古今之变”是“通”，《易》主“会通”就更不待言了。总之，所谓圣人，归根结底在于“通”。初民智力幼稚，思不出其身，其圣域仅限于身体中某一器官，故以“耳通”之聪者为圣人，其后，智力渐进，思由其身转而深入其心，故圣域大开，举凡天地、万物、阴阳、四时、人伦、性伪、形名、道德等，几无所不通。“圣，无所不通。”（《尚书·大禹谟》孔注）“于事无不通谓之圣。”（《尚书·洪范》孔注）

然而，何以圣人能从一个普通的语词上升为一种普遍的观念呢？我们知道，在殷周文化中，圣人并不占有突出的地位。殷人尊神，周人信命，故殷文化的特征在于“率民以事神”，而周文化的特征则为“祈天永

命”。虽然周文化比殷文化含有更多的人的因素，但人性在周文化中仍然是沉默的。西周末年，人性开始萌动，这在《诗经》中有所反映，那些怨天尤人以及对天命怀疑和诅咒的诗句，预示了人性觉醒的到来。春秋以后，人性扬弃了鬼神和天命的外壳，在复杂的社会政治运动中充分显现出来。人一旦发现了自己，就会将自己理想化，就像一发现了神，便向神顶礼膜拜一样。于是，人们将各种人性的要素集合成一个理想的人格，并从传统中去寻求新的表达方式，以维持人们在文化和心理上的稳定和连续性。当先秦诸子将他们敏锐的目光投向传统，他们立刻就发现了“圣人”。这个在鬼神和天命权威的重压下，显得微不足道的“聪明人”，在新的文化历史背景中，却充分展现了其多姿多彩的风貌。人们将以往献给神的情感，转而倾注给了圣人，圣人成了人们思想的聚焦点和文化的轴心，人们将内心深处渴望并且感到恐惧的神性和必然性全都寄托在圣人身上。因此，圣人成了人性、神性和必然性的三位一体的化身。

从知识运动的规律来看，圣人的上升，反映了人的认识从感性向理性发展的趋势。所谓“圣化”，从认识发展的角度看，其实质是理性化。春秋以后，伦理上的人的发现，与认识上的心的觉醒是同步的。如果说殷周时期的圣人主要强调了人的生理感官上的特性，那么春秋以后的圣人则突出了精神的优越性；“耳通”的圣人不过博闻而已，“心通”的圣人则出神入化，孟子说：“圣而不可知之之谓神。”先秦诸子大都强调了心对于身的主宰地位和作用，这实际上是理性化在身心关系上的表现。正是理性化的需要，使“心”逸出了肉体。“心”之功能有三：一曰容，二曰通，三曰思。“心，容也。”（《广雅·释诂四》）“心，纤也，所识纤微，无物不贯也。”（《释名·释形体》）“心之官则思。思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）“容”，指包容性，心如无限的虚空，无所不包，孟子说“万物皆备于我”即言心统万物。“容”到极致，则吾心即是宇宙，

宇宙即是吾心。“通”，指贯通性，心如永恒的本性，无不贯通，“通”到极致，则通天地万物。“思”，指抽象性，它使圣人获得了一种趋于空灵玄虚的形而上价值，一跃而成为精神的主宰，故思到极致，则“圣而不可知之之谓神”了。《易·系辞上》曰：“夫易，圣人之所以极深而研幾也。”“幾”，指事物的本质，不是人的感觉所能把握的。易的体系，是一个本质的世界，它在抽象过程中，蒸馏了所有现象，只留下极纯净的两根线条——阴爻和阳爻。这两条线按照一定的“数”的规律运动可以成“象”，这种“象”是现象世界的原型，它超越现象世界，同时还可以还原为现象世界。凡人的感觉停滞在复杂的现象世界里，而圣人的智慧则在由阴、阳二爻构成的象数关系中运动，故能“通而先识”，预知吉凶。圣人以“易”简化世界，故“易”又可以称之为“简易”，它远离了人们的日常经验，却又贯穿在人们的日常生活之中，故曰：“百姓日用而不知。”抽象思维是理性的特征，圣人思维的贵族气质是理性化在当时条件下的伴生物。

“心”对于“身”的主宰地位的确立和巩固，意味着理性化的胜利。众所周知，理性化的终极追求是“道”。“人何以知道？曰：心。”（《荀子·解蔽》）“心也者，道之工宰也。”（《荀子·正名》）“心”能宰道，是因其有容、通、思三种功能。而圣人无非是将“心”之功能发挥到极致者，即孟子所说的“尽其心者”。“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）“性”和“天”之所在，则道亦自在其中，知性知天则道自明。唯有“心”能通形而上之道。“心明曰圣”（《洪范·五行传注》），圣人之心，“虚壹而静，谓之大清明”（《荀子·解蔽》）。《广雅·释诂》曰：“明，通也。”故“心明”又可以谓之“心通”，“心明曰圣”亦即是“心通”为圣了。从“耳通”到“心通”，从“目明”到“心明”，反映了理性化的进程。“心”与耳目的关系，就其地位高低而言，如君与臣；论其内外之别，则如“宫”与“门”。“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分

也。”（《管子·心术上》）“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”（《荀子·天论》）“洁其宫，开其门。宫者，谓心也。心也者，智之舍也。……门者，谓耳目也。耳目者，所以闻见也。”（《管子·心术上》）这种上下本末的关系，在道德判断和价值取向上也反映出来，孟子说：“从其大体为大人，从其小体为小人。”（《孟子·告子上》）“大体”是“心”，“小体”则为耳目之类。在诸子的思想中，“明”不仅指感官对事物表象反映的清晰，而且特指对事物本质的体认，老子曰：“知常曰明”（《老子·十六章》），韩非子说：“知微之谓明。”（《韩非子·难四》）“常”与“微”，即非耳目所能把握，欲知之，则非求之于心不可。心的功能的正常发挥，以“虚心”为必要前提。圣人“虚极”，故能致广大——“容”，尽精微——“通”，通神明——“思”。诸子的圣人观，正是以“心”的功能为原型而建立起来的“容、通、思”一体化结构。

圣人观在形成发展过程中，表现了更多的无序性、复杂性和多样性。

儒家造圣始于孔子。在孔子眼里，圣人高不可攀，可言而不可及：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”（《论语·述而》）就连尧、舜也算不得圣人，“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁！必也圣乎！尧、舜其犹病诸！’”（《论语·雍也》）当学生奉他为圣人时，他说：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”他自命为君子，而不敢自居于圣人，是因为他自知不能“博施济众”。圣人是从君子中分化出来的，可以说是君子中的出类拔萃者，与圣人并列的还有“善人”和“大人”。“善人，吾不得而见之矣，得见有恒者，斯可矣。”（《论语·述而》）“君子有三畏：畏天命、畏大人、畏圣人之言。”（《论语·季氏》）一般而言，大人与小人相对，善人与恶人相对，圣人与愚人相对。圣人的品格突出在智

慧，善人则强调道德完善，大人主要表现人的权力意志，孔子并未将这三者统一起来。后儒所谓的圣人，沿着“内圣外王”路线，向着“三位一体”化的方向发展，即圣人不仅智力优异，而且德行高尚，意志至尊。孟子将此三者一概称之为圣人，如伯夷为古之有德行者，他称之为“圣之清者”；伊尹为古之有权势者，他称之为“圣之任者”；孔子为古之智者，他称之为“圣之时者”。虽然同属圣人，但孟子并不等量齐观，他认为，伯夷和伊尹只是一方面的优异者，真正的完人只有一个，那就是孔子，他把孔子称做“集大成者”，表示“乃所愿，则学孔子也”（《孟子·公孙丑上》），表现了某种崇智倾向。在孟子眼中，圣人并非高深莫测者，连孔子的学生也能得圣人之一体：“子夏、子游、子张皆有圣人之一体，冉牛、闵子、颜渊则具体而微。”（《孟子·公孙丑上》）荀子将人分为五等：“人有五仪：有庸人、有士、有君子、有贤人、有大圣。”（《荀子·哀公》）这五等人不是根据身份制定的，而是按照才智德行的高低来品分的。荀子有时虽然仍把智慧视为圣人的主要品质：“所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。”（《荀子·哀公》）但圣人又不仅仅是个智者，而且是尽善尽美的“至足”者。“曷谓至足？曰：圣也。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。”（《荀子·解蔽》）荀子对圣人的品分不像孟子那样注重内在的心性，而是重在事功，因此，他把圣人分为圣王、圣君、圣臣和圣师。圣王是最高级的圣人，即以天下为己任而统一天下者，“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽”（《荀子·正论》）。圣人“至强、至辨、至明”，“故非圣人莫之能王”。荀子认为王与君不同，小人可以为君，但绝不能为王。“国者，小人可以有之，然而未必不亡也；天下者，至大也，非圣人莫之能有也。”（《荀子·正论》）圣臣乃圣王之佐：“上则能尊君，下则能爱民；政令教化，刑下如影；应卒遇变，齐给如响，推类接

誉，以待无方，曲成制象，是圣臣者也。故用圣者王。”（《荀子·臣道》）圣师乃圣人中无权无势，以“传道、授业、解惑”为己任者，其《非十二子》云：“今夫仁人也，将何务哉？上则法尧禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子之说，如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。”如孔子、子弓便是所谓圣师。圣君是圣王的候选人，二者的区别在于，圣君为一国之主，而圣王为天下之主，其差异在量上，而非质上，圣君同圣王一样具有绝对权威：“事圣君者，有听从无谏争。”（《荀子·臣道》）所谓“从道不从君”是针对“中君”和“暴君”而言的，对于圣君来说，君即是道，道即是君，因此，从道即从君。

儒家对圣人的品分具有一种形上化和世俗化的双重倾向，一方面不断将圣人提升，使之与天道同体，一方面又说通过修养人皆可以为尧舜，表现出唯一性和多元性统一的特征。与天道同体，表现出一种向上的扩张之势；说人皆可以为尧舜，表现了一种向下的泛化趋势。两股冲动造成的合力，使圣人既拥有绝对性，又具有普遍性，因此，人们在追求成圣的同时，又必然要向居于顶点上的圣人顶礼膜拜。

道家论圣人始于老子。老子一方面主张“绝圣弃智”，即屏弃那种凭借耳目感官之智规定世界的圣人，同时又提出他自己的以“得道”为特征的新圣。庄子笔下的圣人大致分为两类：第一类是“盗亦有道”者。其一为“胠箧之盗”者，如盗跖等，“跖曰：‘夫妄意室中之藏，圣也’”（《庄子·胠箧》）。其二为“盗天下”者，“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯”（《庄子·胠箧》）。其三为“盗人心”者，如尧舜等，“屈折礼乐以匡天下之形，悬跂仁义以慰天下之心”，结果使民失了朴素之本心，于是“踶跂好知，争归于利，不可止也”（《庄子·马蹄》）。第二类是“天而不人”者。其中又有两种倾向，其一动物化倾向，“同与禽兽居，族与万物并”（《庄子·马蹄》），“一以己为牛，一以己为马”（《庄子·应帝王》）；其二为神仙化倾

向，“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外”（《庄子·齐物论》）。“藐姑射之山，有神人居焉……不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”（《庄子·逍遥游》）细推庄子所言，我们发现，这种“天而不人”的思想，实际上发源于人类所独有的死亡情结。对于一个具有自我意识的存在者来说，死亡是一个十分重要的问题，令人不安。通观《庄子》一书，可谓充满死亡阴影，庄子与骷髅对话，哀叹人生如“白驹过隙”，预言后世将出现人吃人，但他并不主张苟且偷生以延缓自然死亡，他说：“圣人之生也天行，其死也物化。”因此，当他妻子死时，他不恸哭，反而“箕踞鼓盆而歌”，表现了一种“乐死”的精神。当然，庄子并不赞成人为地死亡，他的以“全性葆真”为目的的“养生”之道，就是教人如何避免人为的死亡。他的“养生”之道，实际上是一种“混世”术。他的“乐死”之道，则是一种“悬解”术，所谓“悬解”，即从死亡情结中解脱出来。一般来说，动物没有死亡意识，“其生也天行，其死也物化”，因此，向动物看齐的一体化，必然也会淡化人的死亡意识，使人以一种“安时而处顺”的自然态度，坦然而达观地面对死亡，即所谓“视死如归”，“归”即回归本原。当然，庄子的思想并没有到此为止。他在提出“养生”之道、“乐死”之道的同时，又提出了“大化”之道，认为人生在世不仅要“混世”和寻求解脱，而且还要超越，这样在万物一体化思想的基础上又产生了自由化思想。以神仙为理想的自由化，表现出一种对永恒的执著和对无限的追求，它超越生死，泯灭物我，突破了生命形式的极限，实现绝对自由。在人的各种精神本能中，回归与超越是植根于人性深层的两种精神本能。人类的自我意识，一方面扎根于动物性原欲中，一方面又表现出不断超越自我的趋神性冲动；回归使人贴近本原，而超越则将人提升为神，正是这种得天独厚的趋神性，使人在造神的同时成为了神——“万物之灵”。在这一点上，庄子的思想可以说

是极其高明的，但他的思想有一个致命弱点，他使人性向着动物和神仙两极分化以后，人性却消失了，回归、解脱、超越，无一不以泯灭自我为代价。庄子言其得道成圣的过程时说："吾犹守而告之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣；而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。"（《庄子·大宗师》）"外天下——外物——外生——朝彻——见独——无古今——无生死"的过程，是一个不断放弃世界和自我的过程，同时也是由悟道、得道到进入永恒、超越生死的过程。庄子最反对人具有自我意识，他说："今一犯人之形，而曰：'人耳人耳'，夫造化者必认为不祥之人。"（《庄子·大宗师》）庄子把人性视为作茧自缚而成的蛹，因此，"外生"的圣人便是遗弃了人性之蛹的"羽化而登仙"者。如上所述，庄子的思想大体可以分为三部分："养生"之道，"乐死"之道，"大化"之道。与之相应，人亦有三种生存方式：混世，悬解，超越。他对作为"得道"的存在者的圣人，又有不同的品分，如通人、真人、神人等。庄子认为，孔子虽然站在"道"的门槛上徘徊不定，但他已知如何安身立命，故可以视为通人。老子是庄子所服膺和推崇的"古之博大真人"。为完善圣人谱系，庄子还追溯远古，杜撰了一系列子虚乌有的神人，如豨韦氏"挈天地"，伏羲"袭气母"，维斗"终古不忒"，黄帝"登云天"等，表现了历史与神话的交错。在庄子的笔下还有一种畸人，如支离疏等，虽算不上圣人，但也颇具道性。庄子的圣人所具有的动物化和神仙化倾向，对后世文化有着深刻影响，尤其是神仙化倾向，它不仅沉淀在民俗文化的底层，而且泛化在帝王意识中。当这种神仙化倾向与某种功利性意愿，如追求长生不老等，结合起来时，便孕育了具有鲜明的世俗化倾向的中国道教。历代帝王几乎都无法回避这种神仙化的影响，他们留恋人世的权势荣华，因而不满足当一般的圣人，而想成为"无古今、无生死"的神

仙，多少不可一世的帝王沉湎于问道寻仙而流连忘返，给王权主义的政治，带来令人啼笑皆非的荒诞和神秘。

法家从历史变迁的视角看圣人，立足于现实评价圣人，因此，他们对圣人的品分又别有天地。他们淡化了圣人的神秘性和超越意识，将圣人封闭在一层厚厚的现实功利性的釉彩内。他们的理论比较简单，但很实际，也颇能说明问题。他们的一个基本出发点是：时势造英雄，即每一个历史时期都有与之相应的圣人。因此，圣人的特点是“当时而立法，因事而制礼”。法家对历史分期采取了两种方法，一是按时代将历史分为上、中、下三世；另一种是按人物将历史分为“昊英之世”“神农之世”“黄帝之世”，昊英、神农、黄帝就是不同历史时期的圣人。法家清醒地认识到，人不能选择自己所处的时代，一切缅怀往昔的情绪，都会腐蚀人的生存能力，人只有面对现实才能取得生存的主动权。圣人各代表一个时代，无高低之分，“神农非高于黄帝也，然其名尊者，以适于时也”。法家没有为圣人制定一个形而上的先验模式，而是把圣人看作一定的生产方式和权力形式的代表。在《韩非子》一书中，我们也可以看到这一点。《韩非子》将自古及今的历史分为四个时期：上古、中古、近古、当今。每一个时代各有其圣人，上古以有巢氏、燧人氏为圣，中古以鲧、禹为圣，近古以汤、武为圣，当今之世，谁为圣人？法家的回答毫不含糊：谁打赢了这场兼并战争谁就是圣人！“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《韩非子·五蠹》）法家的圣人，既不是德者，亦非智者，而是个尚力的霸者。法家所谓力，简言之，便是耕与战。能以耕战致霸业者就是圣人：“能为霸王者，盖天下圣人也。”（《管子·度地》）法家这一思路，由于适应了当时兼并战争的需要，因而对战国以来的历史进程产生了深刻影响。但是，我们不能忽视一点，即法家大都是君主目的论者，除慎到和管法因受黄老影响而对君权略有微词外，其他如商鞅、申不害、韩非、李斯等，几乎无一不对君权

五体投地。法家以君为圣的倾向，在后世成了一条政治定律，无论面对多么昏庸残暴的君主，人们都要匍匐其脚下，山呼圣明，即使那些标榜道高于君的儒生们也不例外。当然我们不能将这种后果完全归咎于法家，但法家无疑是始作俑者和登峰造极者。法家的权力偏执狂，从某种意义上来说，是人类精神退化的表现。在法家思想中，人的尊严遭到无情的践踏和无言的蔑视。法家注重名利，但却非合理的利己主义者，即使那点赤裸裸的利己主义，也淹没在他们的绝对君主专制主义的深谋远虑之中。从政治心理的角度看，法家的政治思想主要建立在人类与生俱来的恐惧感之上，在洞察人性的弱点方面，法家确实入木三分，但我们从法家，尤其从韩非对人性的带有敌意的描述中，常常会联想起这样的问题：他们和普通人一样，也是君主专制的对象，但为什么他们竟会对此缺乏起码的自我意识？当他们为君主的利益绞尽脑汁时，他们是否意识到自己的利益与君主并不一致？当他们强调用君权摧毁一切时，他们是否意识到正是他们自己将一柄利剑悬在头顶？我们并不否认，法家的名利思想，客观上有利于人的社会性的扩张，法家的以现实君主为本位的圣人观，在充分调动人的生存竞争的本能方面，亦自有其积极意义，但是，如果为了某种功利的目的而牺牲人的尊严，不管其动机、目的、手段如何，都为我们所不取。没有人的尊严，名利便无从谈起。

从以上所述中，我们看到诸子设计的圣人，具有理性化、现世化、神秘化的特征，这些特征既构成诸子圣人的基本面貌，又反映其共同倾向。圣人是赞天地之化育的中介，是人类的救星，是社会政治理想的设计者和实现者，是真、善、美的人格化，是理想，是期望，对个人又是超越。总括一句话，是传统政治文化的灵魂。

二、理想国：政治追求与调节

马克思曾指出，在统治阶级内部有两种人，一种是实践家，一种是思想家。思想家的任务是为社会和本阶级编造幻想。编造的幻想有各式各样，其中最高形式大约要属于理想国的理论了。思想家或理论家编造理想国的幻想并不是为了好奇或别出心裁，而是现实社会矛盾的产物。这些人深刻地分析了社会的矛盾运动，他们编造的理想国不仅企图给这种矛盾运动寻找一个归宿，而且是为了给他所面对的社会寻求一个可能达到的至高点，从而给生活在其中的人们以精神寄托。先秦诸子编造了各式各样的理想国。

儒家的理想国是借助对先王治世的描绘和概括得出的所谓“先王之道”表现出来的。把先王理想化早在西周初就开始了。周公在许多诰命中便称颂了夏商创业之主以及有作为的继承者。但把先王作为一个理想化的圣主概念提出来则是西周晚期的事。春秋时期先王理论又有进一步的发展。孔子沿着这条路线进一步发展了先王理论。从形式看，说先道祖，是讲历史。实际上，他们笔下的先王之世与先王之道已变为政治理想国的理论形式。孔子之后，所有的儒家一涉及到政治理想言必称先王之道，“祖述尧舜，宪章文武”（《汉书·艺文志》）。这成为儒家思想的特点之一。荀子作为儒家巨擘之一，有时主张法后王，其实，他所说的后王并非当世之王，而是夏、商、周三代之王，与儒家其他人物所称道的先王并没有原则上的差别。儒家的先王世界，也就是他们的理想王国，在这个世界里，既有君臣贵贱之分，又有上下和睦相处。君爱民，民尊君，施仁政，薄税敛，行教化，轻刑罚，救孤贫，老安少怀，而道德则是这个世界的灵魂。

道家的理想王国与儒家大不相同，他们总的方向是回到自然中去。当然在这条道路上的行程有的走得远，有的走得近。老子提出了“小国寡民”的理想境界。在这个理想国中，“使民有什伯之器而不用，使民重

死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”（《老子·八十章》）。庄子继老子之后，走得更远，他所理想的世界叫“无何有之乡”，又称“至德之世”等。庄子所说的“无何有”并不是连人自身也不要，而是指取消人类的社会性生活与交往，其中国家、政治、权力无疑是首先应该屏弃的，另外，一切物质文明和精神文明，知识技术、道德、欲望等，不仅是多余的，而且都是有害的，统统应加以毁灭。在庄子看来，偷盗固然可恶，如果没有盗心利欲，何来盗贼之行？人们都希望智慧，可是正是智慧才引起了大伪，如果人们都如白痴，哪里会有大伪？所以把智慧、知识统统抛掉，就不会有害人之举了。庄子认为人类应该像牛马在草原上漫步那样，过着“天放”的生活，“其行填填，其视颠颠”（《庄子·马蹄》）。填填，安详满足貌。颠颠，无外求专一貌。“民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。”（《庄子·马蹄》）说到底，人应与牛马同辈，“民如野鹿”（《庄子·天地》），“同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉”（《庄子·天地》）！

墨家的理想世界是人与人“兼相爱”“交相利”，并以此为基础，一切尚同于天子。在这个世界里，你爱我，我爱你，亲人之亲如己之亲，爱人之财如己之财，人类生活在一片爱声之中。

法家的理想世界是一断于法。法虽然只能由君主制定，不过法一经制定，公之于众，不仅所有吏民要遵从，就是制定法的君主也要遵守。“为人君者，不多听，据法依数以观得失。无法之言，不听于耳；无法之劳，不图于功；无劳之亲，不任于官；官不私亲，法不遗爱。上下无事，唯法所在。”（《慎子·君臣》）“吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也。”不论是谁，虽有聪明口辩，“不能开一言以枉法；虽有千

金，不能以用一铢”（《商君书·定分》）。所有吏民均按法行事。违法犯罪固然不可，法外立功、做好事，同样要受罚，“法之所外，虽有难行，不以显焉”（《韩非子·八经》）。人们的行为要遵法，言论思想也要从法，“言行不轨于法令者必禁”（《韩非子·问辩》）。“禁邪之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。”（《韩非子·说疑》）总之，除君主之外，所有的人都变成了法的工具和奴仆。

先秦著名的思想家，几乎每个人都设计了自己的理想国，五光十色，别开境天。我们借用文艺理论语言，这些理想国理论，有的是现实主义的，有的是批判现实主义的，有的则属于浪漫主义的。这里我们不能一一分析和评论每种理想国理论的意义与历史作用，但有必要从总体上考察一下这种思潮在政治思想和实际政治中的意义和作用。

从认识上看，理想国理论是每个思想家政治思想的升华和关于社会生活的总体设计。每个思想家所描绘的理想国都不是一兀突起，拔地而生，而是基本理论逻辑的发展。比如，孟子的王道乐土理想便是从他的人性善的理论中推导出来的。“有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）不忍人之政的基点就是使所有的人都能平安生活，使所有的人能“养生送死，不饥不寒”，“仰足以事父母，俯足以畜妻子”，“养生丧死无憾，王道之始也”（《孟子·梁惠王上》）。法家一断于法的理论是建立在人性“自为”好利基础之上的。在法家看来，人的这种本性是根本改变不了的，只有到死而后已。人的本性既然都是为己，那就不要希望在人们之间建立什么仁爱道德关系，即便口头上讲仁爱忠信，在实际上也是靠不住的，“信人则制于人”（《韩非子·备内》）。人人虽然“自为”，但又必须把所有的人纳入一定的轨道，于是提出了一断于法。道家回到自然中的理想国理论是建立在人的自然性与社会性互相排斥的基础之上的。他们认为

一切社会关系都是对人的自然本性的破坏。为了恢复和保持人的自然本性，他们要求屏弃一切社会关系或把社会关系减少到最淡的程度，这就是《庄子》中所说的“君子之交淡如水”。总之，理想国是一定理论升华的表现。

理想国又是政治的总体设计和战略目标。没有理想的政治思想只能算是一种政治经验主义；只有指出理想目标，才可称之为理论化了的政治思想。理想国理论是人们改造和创造社会能动的表现。人类在社会生活中有两种不同的生活道路：一是作为社会生活的盲目的从属物。人们虽然在劳动、奋斗、挣扎，可是究竟向哪里去，并不清楚，不过像江河中的一个漂物，过着随波逐流的生活；另一种情况则不同，他们要做生活的主人，他们不满足于自流式的生活方式，而要对生活、对社会进行改造，要创造一种新局面，即要从自发适应性生活走向自觉的创造式的生活。理想国理论的提出可以说是自觉性最明显的标志之一。这里我们暂且不论每种理想国理论的是非得失，就这种思潮而论，应该说是非常有意义的，它不仅促进了人们对社会矛盾的认识，而且为改造社会提出了奋斗目标，表现了人们对生活的信心和憧憬！

就先秦诸子的理想国理论与当时现实的关系而论，除了道家，主要是庄学，是超现实的浪漫主义之外，其他诸家的理想大体有如下两个特点：其一是在理想中肯定了现实生活和社会的基本关系；其二，在批判现实中以求完善。

所谓肯定，指的是这些理想国理论同当时的基本社会关系并不是一种对立的关系，因此这些理论家与当时的统治者之间也没有根本性的冲突。比如孟子的王道理想虽然离现实很远，可是在他的理想中肯定了现实的等级、君臣、剥削与被剥削的关系。你对现实不满吗？孟子在你的头上悬挂了一个理想国；你向往这个理想国吗？那你就必须对现实的基

本社会关系给予肯定。所以这些理想国都给现实生活涂上了一道釉彩。

在批判中完善，又表明这些理论同现实生活存在着矛盾。当时的思想家对实际的政治生活进行了猛烈的批判。在孔子、孟子、荀子、墨子、韩非等人眼中，几乎没有哪一个君主是他们所肯定的，没有哪一项政策符合他们的理想国理论。孟子斥责当时的诸侯对人民的征敛，像强盗一样残暴，“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也”（《孟子·公孙丑上》），怒骂当时的诸侯是一批率兽食人之辈。他们之所以敢这样进行猛烈的批评，就是他们都举着理想国的大纛。所以理想国的理论又成了一种批判武器。一个阶级要维持自己的统治，没有自我批判是难以长久维持下去的，这一点对剥削阶级也是如此。只有实行自我批判才能实现自我调节，理想国理论为统治者自我调节提供了理论依据。

中国自夏商以来，君主专制在不断强化，在国家机器中没有制约君主的机构。但是历史经验一再证明，不受任何制约、具有绝对自由和无限权力的君主，最容易变成人间最大的坏蛋，这对统治阶级说来，也并不是一件好事。那么用什么办法给君主以制约呢？思想家们编造的理想国理论便是一种精神和舆论制约。思想家所描绘的圣主、圣王、盛世成了一面镜子，置于君主之旁，成为一种无形的理论制约。还有一些忠贞之士不时地站出来大喊几声，要君主们对照检查。从历史看，这种理论和舆论制约不能说没有作用，不过遇到了暴君，这种作用立刻化为泡影。由此可见，要对一种权力形成制约，必须有与之相抗衡的另一种力量或机构，靠理论与舆论是不能从根本上制约专制君主的。高举理想国的忠贞之士常不免成为暴君的刀下鬼，足以说明这种制约是多么的微弱！

百家在各个认识领域自由驰骋的结果，一方面促进了认识的空前发展，产生出众多灿烂的认识成果；一方面形成了多种政治学说并存的格

局。这种格局表面上与政治实践上只奉行一种指导思想、追求一个政治目标的现实相矛盾，但实际上对处于竞争和改革环境中的战国政治起了单一政治思想所起不到的积极作用：

第一，多种政治思想并存为统治者进行政策选择提供了多种方案，而方案越多，可供选择的余地越大，有益于从比较鉴别中确定正确的国策。如果没有各种不同的方案以资比较，只沿着单一的思想往前走，势必视野狭隘，认识片面，弄不好就会钻进历史的死胡同，导致实践的失败。各种不同的政治方案，虽说每一家都不可能是绝对真理，都有其片面之处，然而总是在这一点或那一点上有其相对的合理性。当权者只有善于在比较中发现并集中各家政治学说中的合理因素，才能最终制定出合时宜的政策来，也才能增加实践的自觉性。因此，多种政治思想并存并不妨碍政治实践需要以一种政治思想为指导的原则，反而是提取和优化某种政治指导思想的必要前提和补充。当年商鞅见秦孝公，一开始说以王道、帝道，孝公不理睬，后说以霸道，才中意，其中就有一个对各种政治主张鉴别比较的过程。孝公变法前，就“更法”一事召集大臣讨论，甘龙、杜挚与商鞅各持一说，经过激烈的争辩，变法之议才占了上风，孝公的决心正是在将甘、杜之说与商鞅之见作了比较，感到后者更合理之后，才下定的。

第二，多种政治思想并存增强了统治者的自我认识和自我批评能力，从而也增强了自我调节能力。在竞争和改革的环境中，统治者比平常岁月更需要加强自我调节能力，不然就会因政治上的失误而垮台。而这种自我调节能力的获得需要借助于来自各方面的指点与批评。梁惠王、齐宣王并不喜欢孟子的仁政说，但他们还是不厌其烦地躬身向孟子求教治国之术。秦相吕不韦为了秦国的统一大业，特意招徕宾客三千人作智囊团，使“人人著所闻”，以供决策时参考。一个人照镜子喜欢正反

面都能看到，确保衣着和修饰不露隙，使整个形象美观，政治家要想使自己的政治行为不露隙，政策整体正确，也得对照各种不同的政治批评，经常进行自我认识，才能永葆生气。而多种政治学说并存正好能起这种广角镜的作用。

第三，多种政治学说除以它特有的方式影响政治外，各派别之争与交融还形成了共同的政治文化成果。这种共同的政治文化成果对实际政治的影响可能更为广泛和深远。比如法自然的思想，倡导最甚者为道家，甚至走向排斥社会的绝境，但其基本精神为各家所接受，从而形成了一种共同的政治文化思想，在古代自然经济条件下，对政治实践起到了重要的指导作用，各国当时设农官、定“农法”，就反映了“法自然”的观念。又比如进谏与纳谏，无论哪家哪派都提倡，于是也形成了一种共同的政治文化。进谏和纳谏被视为公认的政治美德，并以此作为衡量贤主忠臣的一个重要标志。尤为重要的是各家关于人性的讨论，形成了政治要以人为中心的共同政治文化，这不仅使战国时代排斥了神对政治的干扰，由人作主宰导演出了宏伟壮丽的变法乐章，而且从此奠定了中国式的人文政治的基础，致使两千年的中国封建社会避免了欧洲式神学的黑暗统治。

三、君主专制主义：政治的归宿

百家争鸣的结果是极大地促进了君主专制主义理论的发展与完备。实际的政治发展与思想的这种趋势相一致，各诸侯国君主专制制度不断强化，最终汇合为秦朝高度的君主专制主义。

这是怎么一回事呢？原来各家各派，除少数的人，如农家、庄子曾向君主制提出疑问和挑战外，几乎都把君主制度作为当然的理论前提来对待。几个主要派别热烈的争论不涉及要不要君主制以及用什么制度取

代君主制，相反，他们争论的是如何巩固、强化、完善君主制。结果，越争就越促进君主专制主义理论的发展。

各家各派从不同的角度出发，几乎一致认为君主在国家治乱中具有决定性的作用。于是就出现了鲁定公与孔子关于“一言可以兴邦”和“一言而丧邦”问题的讨论（见《论语·子路》）。孔子对这两句话虽然作了一些具体分析，附加了一些条件，但最后还是基本同意的。在这一言可以兴邦，一言可以丧邦的体制下，君主在国家治乱兴衰中，无疑具有决定性作用。“君不贤者其国乱。”（《荀子·议兵》）“君者，民之源也。源清则流清，源浊则流浊。”（《荀子·君道》）基于这种认识而有“观国，观君”之说（《管子·霸言》）。儒家主张人治，对于君主更寄予厚望。《中庸》说：“文武之政布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。”（《中庸·二十七章》）在整个封建时代，几乎所有的思想家，都把希望寄于圣明君主身上。在事实上，君主并非都是圣明，相反，众多的君主是残暴之徒，于是出现了矛盾。基于这种情况，对君主进行品分的理论在各家各派中都占有显著地位。每位思想家都按照自己的理论标准，把君主分为圣主、明主、昏主、暗主、残主、亡主等。

诸子一方面把君主视为治乱之本，另一方面又把君主作为认识对象，进行无情的分析。这两种观察问题的方法，看起来是矛盾的。如对君主的理论要求会与君主现实表现发生某种冲突；然而两者又是统一的，对君主的品分不是对君主专制制度的否定，而是从更高的角度对君主专制制度进行肯定，在对昏君的批评中衬托着对明主的热切希望。从理论上考察，对君主寄予希望越多，臣民的历史主动性失去的就越多，从而越有利于君主专制制度的稳固。

对君主专制，诸子百家没有停留在简单的肯定上，而是从各方面进

行了理论论证，以证明君主专制是必然的、必要的、合理的。政治学、哲学、伦理学等都围绕这一主调进行了大合唱。下面分四个问题进行剖析。

第一，君、道同体论。

“本原”论探讨的中心是宇宙万物原始生成与存在的根据，这是哲学中的最高范畴。关于先秦的种种“本原”论不是本文讨论的课题，我们要思索的是“本原”论如何同君主发生联系，如何成为君主至上的证明。

先秦思想家因派别不同对本原有不同主张，要之有天地（自然的）、道、阴阳、气、天（神秘主义的）等。在“本原”论上，许多思想家在概念上并没有一个严格的规范，常常交错使用上述不同的说法。概念尽管有些含混，但表达的意思是清楚的。那么“本原”论怎样成为君主必然与合理的证明呢？归纳起来，主要是沿着如下两条线进行的：

其一是对应关系。由于君主与本原相对应而使君主成为人间至高无上的绝对。《荀子·王制》说：“天地者，生之始也。……君臣，与天地同理，与万世同久。”《管子·形势解》说：“天覆万物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也；治之以理，终而复始，主牧万民，治天下，莅百官，主之常也。”又说：“明主配天地者也。”《管子·任法》说：“夫君臣者，天地之位也。”《君臣下》说：“君人者上注，臣人者下注。上注者纪天时，务民力。”旧注：“上注，谓注意于天。”

道与君主也有对应关系，《老子》说，天下有四大：“道大、天大、地大、王亦大。”（《老子·二十五章》）四大并列，尊君昭然。《韩非子·扬权》说：“道不同于万物，德不同于阴阳，衡不同于轻重，绳不同于出入，和不同于燥湿，君不同于群臣，凡此六者，道之出也。”君主既

然是从道中直接产生出来的，那么君主超乎一切臣民就是必然的。

阴阳主万物之化，阳为主，阴为辅，与之相应，“主阳臣阴，上阳下阴”（《经法·称》）。阴阳与四时相配主万物之生杀，君主相应而有赏罚，《管子·形势解》说：“四时未尝不生杀也。主未尝不赏罚也。”

有些思想家把气视为本原，气又寓于万物之中。圣人是气密集的结果。《管子·内业》说：“凡物之精（气），比则为生，下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。”这里所说的圣人虽不是王的同义词，但圣人是王的最佳候选人。

《吕氏春秋·圜道》篇认为，“圜”是天道的特点，“方”是地道的特征。“圜”无所不包，“方”各执一隅。因此，与之相应，“主执圜，臣处方，方圜不易，其国乃昌”。

战国时期把神秘的天命作为宇宙之本的观念仍十分流行。与之相应，君权神授观念也还有很大的影响。

君主与宇宙本原相对应是一种简单的比附，在理论上缺乏、甚至没有内在的逻辑力量。但它对尊君却有着重要意义。君主因此而被置于人世之巅，成为人间的一种绝对。如果回到那个时代，从当时人们普遍遵从的思维方式和认识水平来考察，这种比附还是有巨大的征服力的。因为在直观认识占主导地位的时期，外观比附是寻求事物联系的基本方式之一，也是寻求证明的基本手段。尽管今天看来是浅薄的，但在当时却是有力的。

其二是法天合德。儒家一贯持有此论。孔子说：“巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）荀子说：“圣王之用也：上察于天，下错于地，塞备天地之间，加施万物之上。”（《荀子·王制》）《易·系辞上》

说："法象莫大乎天地。"《文言》讲："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序。"法家也有类似主张。《管子·君臣上》说："为人君者坐万物之原，而官诸生之职者也。"《管子·牧民》说："如月如日，唯君之节。"《管子·版法》说："法天合德，象地无亲，参于日月，佐于四时。"《管子·形势解》说："明主法象天道。"墨子也讲："圣人之德，盖总乎天地者也。"（《墨子·尚贤中》）道家派，《老子》最先提出"法自然"，其后无一不遵循这一原则。《经法·四度》明确提出圣人"与天同道"。《吕氏春秋·情欲》提出"治身与天下者，必法天地也"。阴阳家也主张法天合德，《管子·四时》说："天曰明，地曰圣，四时曰正，其王信明圣，其臣乃正。"

法天合德是一个光辉而具有普遍意义的命题，它教导帝王和一切人要与自然相谐合，从自然那里寻求人的行为规范和道德原则。这是一种非常杰出而深刻的认识。因为不管人的创造能力多大，人都不应忘记自己是自然的儿子，是在自然环境中生存，自然规律是不可抗拒的。基于这一事实，人们应该自觉地把自然规律转化为人的行为规范和准则，而且还应从自然的性格那里寻求道德的依据。比如，先秦思想家几乎都认为天是大公无私的。"天无私覆，地无私载，日月无私照。"（《礼记·孔子闲居》）人也应该效法天地这种品格。道德源于自然说，从根本上说是无稽的，但在当时，这又是一种非常深刻的认识，它给道德找到了最有力的支柱。

无论从当时的农业社会，还是从人类的历史看，法天合德都具有深刻的道理。但是先秦思想家把这个富有深刻哲理而又光荣的使命全交给君主和圣人去体察和实现。这样一来，君主的绝对地位获得了最有力的证明。对于君主的极高要求又使君主扮演了人间最显赫的角色。由于天地的伟大品性，只有经过君主和圣人才能降临人世，因此君主就是人间

的天地！

与天地相配，与天地合德，使君主从宇宙本原那里获得了自己存在的依据和证明，这种说法虽不像君权神授那样神秘，但它的作用大致是相同的。

第二，君主赞天地之化，成历史之变论。

先秦各派思想家承认人是自然界的一部分，是历史的产物的同时，多数人又认为，人在自然与社会面前不是简单的被动物，相反，肩负着人之为人的使命。于是在研讨“天人之际”和“古今之变”时，人扮演什么样的角色，遂成为思想家们关注的一个头等重要的课题。人作为一个“类”，固然引起了思想家的注意，但他们更侧重从“类”中之“等”的角度去考察问题。思想家对于人类之“等”有各式各样的分法，五花八门。要之，可分为两等：上等的是君主、圣人、君子、大人等，其中核心和中枢是君主；下等指广大的臣民。在“天人之际”与“古今之变”中，这两种人各自占有一定地位。他们并从理论上作了探讨，论述最多的是上等人的作用与影响。上等人的作用与影响可概括如下三句话，即赞天地之化，成历史之变，握必然之理。

天地化育万物首先是一个自然过程，但人为又可加入其间，人的这种活动称之为“参”或“赞”。在“参”“赞”行列中虽不排斥一般人，不过最重要的是君主、圣人的使命。天地化育万物只有经过君主、圣人才能变为现实，并建立有条有理的秩序。各家各派从不同角度论证了这一问题。《中庸》说，圣人能“赞天地之化育”。荀子说：“天地生之，圣人成之。”（《荀子·富国》）又说：“天能生物，不能辨万物；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。”（《荀子·礼论》）又说：“君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天

地不理，礼义无统。”（《荀子·王制》）《易·颐卦·象传》：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”道家中的《老子》还只是讲圣人法自然，到了后学，也大讲赞化，《管子·心术下》明确提出：“圣人载物，不为物使。”《白心》说：“天行其所行，而万物被其利；圣人亦行其所行，而百姓被其利。”《管子》中的《势》是道家之作，文中讲：“天地刑之，圣人成之，则与天地同极。”《管子·宙合》说：“圣人参于天地。”属于黄老思想的马王堆帛书《称》中讲：“天制寒暑，地制高下，人制取予。”在道家这些论述中，圣人从法自然走到裁自然，制万物，他们不只是奉行“无为”，同时还是“有为”的主帅。《管子》中的《君臣上》是法家的作品，文中讲：“天有常象，地有常形，人有常礼，一设而不更，此谓三常。兼而一之，人君之道也。”人君是贯通天、地、人的枢纽。《管子》中的《侈靡》篇是一篇奇特作品，主张高消费促治国，文中也讲王要参天地之化，其文曰：“天地若夫神之动化变者也，天地之极也。能与化起而王。”《吕氏春秋·有始》讲圣人通察并类分万物，“天斟万物，圣人览焉，以观其类”。

赞化裁物表明君主、圣人不仅是天地的助手，简直可以说是天地第二。天地固然是化育万物之本，如果万物不经君主圣人整治梳理，只能以散漫的形式存在，只有经过君主圣人之功，万物，特别是人类，才能各得其所，井然有序。这样一来，如果说君主不是与天地并驾齐驱，临万物之上，至少也是跟随天地之后飘逸在人类上空。赞化、裁物之说，把君主、圣人抬到超人的地位。超人的人理所当然应该是支配人的人！赞化、裁物论突出了君主、圣人在天人关系中的中枢角色。这种理论为君主的绝对地位奠定了不可动摇的基石。

先秦思想家并没有把眼光局限在天人关系上，他们还从古今之变中寻求君主为超人的依据。历史是不是在变？对这一点思想家没有原则的

分歧，分歧是对变化趋势估计有不同。有的主张历史之变在进化，如法家等；有的主张是退化，如一部分儒家和一部分道家；有的主张有进有退；有的主张是循环的，如阴阳家邹衍。观点尽管五花八门，但其中有一个共同关心的问题，即在历史进或退中决定性的力量是什么？思想家从不同立场出发，得出了一个大致相同的结论，即取决于君主的好坏。坏君主是人们鞭挞抨击的对象，抨击尽管很激烈，但都没有深究产生坏君主的社会原因，因此也没有导向探求政治制度的改进。抨击坏君主只不过是对明君圣主希冀的衬托。在对明君圣主的希冀中蕴含了历史观。先秦诸子有关的议论很多，这里只谈两点：一是社会秩序与君主、圣人的关系；二是君主、圣人在历史之变中的地位。

思想家从不同立场出发论证了这样一个问题，即君主、圣人是社会秩序的创造者和体现。墨子认为人类最初没有政长，天下处于混乱之中，互相交争是人类历史的第一章。人类不能在交争中自我毁灭，于是由上天“选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子，使从事乎一同天下之义”（《墨子·尚同中》）。天子把人类带到一个有秩序的时代。法家派也讲这个道理。慎到说：“天下无一贵，则理无由通。”（《慎子·威德》）慎到所说的理即人们的行为规范与准则，“一贵”的天子是社会秩序的体现。《管子·君臣下》认为，人类最初无“君臣上下之别”，天下“以力相征”。后来有贤者出，治平天下而立为君主。荀子对初民社会没有论述，但他认为人性恶会导致争与乱。于是有圣人出，“化性起伪”，“礼义法度者，是圣人之所生也”（《荀子·性恶》），有了礼义法度而后才有秩序。《吕氏春秋·恃君》也认为最初天下混乱一片，“圣人深见此患也，故为天下长虑，莫如置天子”。君主代表着秩序，在当时的历史条件下，是有相当充分理由的，但君主也因此而获得肯定。

思想家还竞相宣传圣君明主是历史进步的动力和文明的缔造者。

儒、墨两家几乎把一切文明和历史优秀成果都说成是唐尧、虞舜、夏禹、商汤、周文、周武等创造的。法家和《易传》主张历史进化，《商君书》作者和韩非还把历史分为上古、中古、近古、当今等不同进化阶段。而实现历史进化的决定力量正是圣主、明君。

探讨历史之变，无疑是一个深邃而富有哲理的命题，对当时人来说也是一个难题。先秦思想家对这个问题所作的说明虽然远不是科学的，但在当时又是认识可能达到的最高水平。这种认识在政治上最直接的后果便是对君主地位的肯定，君主不仅是必然的，也是合理的。在一定前提下，即使思想家对现任君主全看不上眼，也丝毫不妨碍对君主制的肯定。只要保存君主制，至于谁当君主，那是属于低一层次的问题。

先秦思想家在探讨天人关系与古今之变时，十分重视探讨内在的规律和必然，把这些称为“道”“必”“然”“理”“性”等。这些规律和必然虽不依人的主观意志为转移，但君主、圣人与平民百姓在这些规律面前所处的地位迥然不同。君主、君子是坐而论道者，与之相反，“百姓日用而不知”（《易·系辞上》）。思想家从各自的理论和不同角度出发，反复论证君主应该把了解、把握、实践规律与必然作为自己的首要任务；认识、实践规律与必然又是君主自我实现的必要条件之一。《老子》讲：“侯王得一以为天下贞（正）。”（《老子·三十九章》）“得一”即“得道”。《管子·白心》说：“论而用之（按，指道），可以为天下王。”马王堆《老子》乙本卷前古佚书《原道》讲：“圣人用此（按，指道），天下服。”《管子·形势》说：“道之所言者一也，……有闻道而好为天下者，天下之人也；有闻道而好定万物者，天下之配也。”“天下之人”“天下之配”指的都是最高统治者。《管子·宙合》说：“圣人博闻多见，畜道以待物。”法家在哲学上受道家影响最为明显，特别强调君主要知道、执道、体道，与道相契。《管子·君臣上》说：“道者，诚人之姓

（生）也，非在人也。而圣王明君，善知而道之者也。”“道也者，万物之要也。为人君者，执要而待之……”韩非反复强调君主要“体道”，《解老》说：“夫能有其国保其身者必且体道。”道不仅是自然规律，而且是人事的通则，君主只有切实“体道”而后才能统御万物。《主道》说：“道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。”

“理”也是表示必然性的概念。荀子说，君主要“明达用天之理”（《荀子·君道》）。马王堆《老子》乙本卷前古佚书对理作了详细的论述，有天地自然之理，有人与自然相契合之理，有人世之理等。作者反复强调君主要审察事理，并遵循事理。《商君书·画策》说：“圣人知必然之理，必为之时势。”“终始”也是说的必然性，《管子·正世》说：“圣人者，明于治乱之道，习人事之终始者也。”

“性”主要是表示本质的概念，有时也含有必然的意义。诸子认为君主要遵从事物之性。《商君书·弱民》说：“圣人在体性也，不能以相易也。”《管子·宙合》说：“圣人明乎物之性者，必以其类来也。”《吕氏春秋·贵当》说：“性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”

诸子百家一致强调君主要体察、把握、遵从必然之理，无疑是一个极富有理性的命题。它向君主指出，在大千世界中，有比君主更富有权威的东西，君主要顺从它。然而令人遗憾的是，思想家把操握必然之理的权利只交给了君主、圣人。一般的平民百姓是无能的，也无权问津。这样一来，一个非常理性的命题却带来了一个反理性的结果，即君主、圣人独操和垄断理性。单凭这一点，君主、圣人就应该君临所有臣民之上。

君主赞天地之化，成古今之变，握必然之理，是各家各派都赞同的，并为之作了论证。论证越深入，越全面，君主的地位就越突出，越巩固，越神圣。正如《管子·任法》所说："圣君所以为天下大仪也。"用理性支持反理性的东西，比用非理性支持反理性的东西要更为有力，更为牢固。

第三，君主一人独裁论和拥有天下论。

君主专制制度的最基本特征，是君主一人独裁。先秦的思想家尽管向君主提出了数不清的美妙要求，深切地希望君主虚心听谏；或者慷慨陈词怒斥暴君、暗主，乃至提出"革命"。但对君主专制制度却无人怀疑，相反，对君主热切的希望和激烈的批评却汇成一股合力，促进并加强了君主专制制度。

各家各派从不同角度论证了君主是独一无二的。法家从矛盾的事物双方不能平衡并存的哲学高度论述了君主只能一，不能二，更不能多。慎到认为"两"与"杂"是乱之源。"两则争，杂则相伤害。"（《慎子·德立》）"两贵不相事，两贱不相使。"（《慎子·佚文》）要使事物获得稳定，只有一方压倒另一方，在权力结构中，只能有一个最高指挥。"多贤不可以多君，无贤不可以无君。"（《慎子·佚文》）《管子·霸言》讲："使天下两天子，天下不可理也。"天子只能一，不能二。韩非子从各方面论述了势不两立，指出"一栖两雄""一家两贵""夫妻持政"（《韩非子·扬权》）是祸乱之源，结论只能有一个君主。儒家向君主提出了许多要求，但在君主独一这一点上，与法家并无二致。孟子是批评君主最激烈的人物之一，但他也非常赞成孔子"天无二日，民无二主"的说法（《孟子·万章上》）。荀子的看法与法家颇为接近，认为君主只能一，不能二。他说："君者，国之隆也。……隆一而治，二而乱。自古及今，未有二隆

争重而能长久者。”（《荀子·致士》）他还提出：“天子无妻，告人无匹也。”（《荀子·君子》）妻，齐。言天子至尊，无人可与对等相齐。《吕氏春秋·执一》中也讲君主只能一，文中曰：“王者执一，而为万物正。……国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必执一，所以抟之也。一则治，两则乱。”君主独一无二的观点几乎是所有理论家的一致看法。君主独一无二是君主独裁的前提。

与君主独一无二论相伴行的是君主至尊论。人分尊卑贵贱是当时普遍存在的社会事实。在尊卑贵贱中，几乎一致认为君主是至尊至贵者。法家着重从君主有无限的权势来说明君主至尊。《管子·法法》说：“凡人君之所以为君者，势也。”《明法解》进一步说明，臣民之所以畏君，并不是基于仁义道德，而是畏主之权势，臣民“非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也”。《韩非子·备内》说：“人臣之于其君也，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。”君主的权势不是上帝恩赐的，而是在智与力的争斗中集中和强化起来的。《商君书·开塞》讲：“民愚，则知可以王；世知，则力可以王。”《画策》讲：“不胜而王，不败而亡者，自古及今，未尝有也。”法家除从权势角度论述君主至尊外，还从强化等级差别上突出君主。《管子·明法解》：“君臣之间明别，则主尊臣卑。”《韩非子·忠孝》说：“臣事君，子事父，妻事夫”乃“天下之常道也”。儒家与法家的思路不尽相同，他们主要从等级贵贱和伦理道德关系上论述君主至尊。孔子思想的主旨之一是论君臣父子之别。孟子从亲亲、敬长而推演出尊君：“未有义而后其君者也。”（《孟子·梁惠王上》）又说，人之罪，“莫大焉亡亲戚君臣上下”（《孟子·尽心上》）。“无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）荀子把问题讲得更透彻：“君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”（《荀子·王制》）又

说：天子“尊无上矣”（《荀子·君子》）。司马谈在《论六家要旨》中，对儒家的本质概括得十分精当：“儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。”（《史记·太史公自序》）墨子的“尚同”论详细论述了天子是人间的至尊。道家中的黄老派从君道相配的角度论述了君主的至尊。他们也大谈君臣父子之别，君主处于至尊和指挥一切的地位。《管子·心术》讲：“心之在体，君之位也。”他们所主张的君佚臣劳论也是以君主至尊论为基础的。

君主是天下臣民和一切财富的最高所有者，是诸子宣扬的另一个支持君主独裁的理论。自从《诗·北山》提出：“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”之后，几乎成为不移之论。在先秦诸子中除极个别人略有怀疑之外，多数思想家都进一步阐发了这一思想。法家说得直截了当：“国者，君之车也。”（《韩非子·外储说右上》）“主者，人之所仰而生也。”（《管子·形势解》）儒家讲得比较含蓄。他们非常热衷于宣传君主是民之父母，从外观上看十分温情。然而在当时，父母对儿女是一种占有与被占有的关系。宣传为民父母正借助温情宣传了对民的占有与支配。荀子比较爽快，干脆宣布：“贵可天子，富有天下。”在《君子》篇又详细论证了天子是天下的最高主人。《管子·轻重甲》讲：“为人君不能谨守其山林菹泽草莱，不可以立为天下王。”把君主视为天下臣民和一切的最高所有者，为君主支配一切奠定了理论基础。

权势独操是上述理论合乎逻辑的结论。法家在这方面宣传得最力，表达得也最为明快。《管子·七臣七主》说：“权势者，人主之所独守也。”《商君书·修权》说：“权者，君之所独制也。”权势这种东西不可须臾松手，一松手就会出现君臣颠倒的现象。正像慎到所指出的：“君臣之间，犹权衡也。权左轻则右重，右重则左轻。轻重迭相橛，天地之理也。”（《慎子·佚文》）儒家不像法家这样坦白，不过他们讲的君臣名分

神圣不可侵犯，与法家的坦白之论并无原则区分。孔子提出礼、乐、征伐自天子出。他又讲“唯器与名不可以假人”（《左传·成公二年》）。墨子宣传一切政令都要听命于天子，“上之所是，必亦是之；上之所非，必亦非之”（《墨子·尚同中》），充分反映了权力的集中。道家中的黄老派是道家与法家的结合，他们讲的君主无为和主佚臣劳之术正是以君主权力的集中为前提的。《管子·心术上》说：“名者，圣人之所以纪万物也。”因此，君主要牢牢把握住“名”。这里所说的“名”包括孔子的“正名”之“名”与法家之“法”。又说“名当，谓之圣人”。《吕氏春秋·壹行》说：“王者之所藉以成也何？藉其威与其利。”《用民》说：“君，利势也。”范雎说：“势者，王之神。”（《战国策·秦策三》）君主的权力要贯通于社会生活一切领域，《管子·任法》概括为六柄：“明主之所操者六：生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之。”总之，一切权力都要集中于君主之手。

决事独断是诸子制造的君主专制的又一理论。独断是讲在权力行施过程中，君主是最高最后的决断者。只有决事独断才能最终保证君主独裁。独断并不排斥兼听，《管子·明法解》论述了两者是统一的，并明确提出“兼听而独断”。法家公开讲独断，其他派别虽不使用这一词，但谁也不怀疑君主应有最后决断权。当然，在儒家那里，有对君主权力进行限制的言论，如争、谏、辅、拂、矫君之过等。然而这些都必须以忠君为前提，正如孟子所言：“有伊尹之志，则可；无伊尹之志，则篡也。”（《孟子·尽心上》）忠臣在局部问题上可能有碍君主的独断，但其最后结果还是加强了君主的地位。

先秦诸子在君主理论上尽管有不少分歧，但在君主独一、至尊、拥有一切、独操权柄和决事独断五个方面，没有大的原则区分。相反，种种论述最后都汇集到这里，所以，越争君主专制就越强化。

第四，内圣外王论与强化君权。

“道”指什么，各家各派有着不同的内容和解释，概而言之，指宇宙本原、规律、理论原则和道德准则等。道和君主是什么关系呢？各家见解多有分歧。不过分歧之中又蕴藏着一个共同的趋势，即道高于君。道家是弘道的大本营，认为一切源于道，一切法道，君主也应以道为本。在道家那里道高于君是一个普遍的原则。儒家讲的“道”与道家有别，重在讲理论原则和道德准则。孔子奠定了道义高于君主的认识基础，提出了“以道事君，不可则止”（《论语·先进》）的从政原则。孟子高谈德行，并与权位相抗衡。他说：“天下有达尊三：爵一，齿一，德一。”（《孟子·公孙丑下》）又说：“非其道，则一箪食不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰。”（《孟子·滕文公下》）荀子把问题表达得更为明快，直言不讳地讲：“道义重则轻王公。”（《荀子·修身》）“从道不从君。”（《荀子·子道》）法家主张君主独裁最烈，可是他们在理论上也认为法高于王，道高于王。《管子·君臣上》讲：“明君重道法而轻其国也。故君一国者，其道君之也；王天下者，其道王之也。”法家还倡导贵公、尚公精神，认为公高于君主个人。墨子把义看得比权力更高尚，更重要。

诸子从道义重于王公出发，纷纷高举着道义的旗帜对君主进行了品分与批评，有些批评极为尖锐，甚至导致对现存君主的全部否定，儒家这类言论尤多，毋庸征引。值得一提的是，在法家那里也有类似言论。如《商君书·修权》指出：“今乱世之君臣，区区然皆擅一国之利，而管一官之重，以便其私，此国之所以危也。”

道义重于王公的理论无疑有着强烈的批评精神。但是这种精神是不是对君主专制制度的否定呢？从总体考察，我认为不但没有否定君主专制，相反，倒起着维护和加强君权的作用。关于这一点，可以从两方面

考察：

一方面，诸子所说的道义本身与君主专制制度不是矛盾的，而是统一的。诸子所说的道义不是简单地肯定个别君主，而是对君主专制制度的普遍肯定，并使之理想化。关于这一点，只要分析一下所谓的“道义”有没有与君主专制制度相抗衡的另外的政治设计，问题就可以迎刃而解。对此可以断言，先秦思想家可悲之处就在于，他们没有在君主专制制度外设计出一套与之抗衡的制度。他们的最高要求是君主与民同乐、通民利、顺民心而已，对君主制本身并没有提出怀疑。因此即使真的能够实现君主与民同乐，只不过是君主个人的恩德，而不是政治制度的产物。诸子的道义原则从理想的、普遍的角度肯定了君主专制制度。

另一方面，对暴君、暗主的批评是对圣主、明君企求的衬托。这一点是诸子的共同思路。诸子对暴君、暗主的批评，无论言辞和内容怎样的激烈，甚而提出“革命”和取而代之，但这一切都没有导致对君主制度的否定和怀疑，由此而引出的是，希望圣主君临人间。暴君和圣主无疑有着明显的区别，这种区别有重要意义，会给国计民生带来不同的后果。但这种差别只有个性意义，在制度上并无原则的区分。在中国古代，对圣君的希望与美化没有削弱君主专制，而是起了强化作用。

道高于君突出了原则，而道落实于人就与圣发生了关系。战国时期的“圣”不是一个神秘概念，而是认识和道德的最高范畴。能洞察事物奥秘，超出常人认识的叫圣人，《管子·正世》说：“圣人者，明于治乱之道，习于人事之终始者也。”道德的楷模也称圣人，《孟子·离娄上》说：“圣人，人伦之至也。”《墨子·贵义》说：“手足口鼻耳从事于义，必为圣人。”先秦各家对圣人的具体规定虽大不相同，但有一点是一致的，即只要体现了道，就是圣人。那么圣人与王又是什么关系呢？大体说来有两种不同情况：一是圣、王并存，圣为王者之师。二是内圣而外

王。第一种情况是讲以圣辅王，对此另文讨论。这里只讨论第二种情况。“内圣外王”最初见于《庄子·天下》篇。作者是从道家的立场提出问题的，但实际上又不限于道家，它也适用于儒家，在法家那里也有一定的影响。这里首先须说明一下“内”与“外”的问题。从《庄子》一书看，所谓“内”，指的是内心，质言之，即精神世界；外与内相对，指有形的物质世界和社会关系与行为等。“内圣外王”的意思是，内在的知识和道德修养达到了圣，外化运用于政治则可以为王，也就是说，圣是王的条件和前提。这样一来就发生了一个问题：人人通过修养可以为尧舜，即圣人，那么，是不是人人皆可以为王呢？如果王是人皆可取之物，是不是与前节讲到的王独一论、至尊论、独裁论等发生了冲突呢？从单纯的逻辑推理来看，是有这种可能的。但是先秦思想家在讨论圣与王的关系时，并不都是按照上述逻辑过程来论述历史与现实的，“内圣外王”主要有如下两种含义：

其一是，先圣而后王，例如尧、舜，便是因圣而王的。《管子·乘马》说：“无为者帝，为而无以为者王。”《管子·兵法》说：“明一者皇，察道者帝，通德者王。”

其二是，圣王统一，王应该成为圣人，这样才能真正王天下。从诸子的言论看，这类论述是大量的。《庄子·天道》说：“明于天，通于圣，六通四辟于帝王之德者……”《天下》说：“圣有所生，王有所成，皆原于一。”《荀子·解蔽》：“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。”《商君书·更法》载商鞅语：“圣人苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼。”《农战》载“唯圣人之治国”云云。这里圣人与王是统一的。《管子·君臣下》说：“神圣者王。”总之，圣是对王的一种要求，王应该同时是圣。

“内圣外王”无疑对王提出了极高的要求，这种要求是对王的完善，而不是对王的否定，是对王进行道德改造，而不是进行制度制约。把王与圣结合起来，在理论上对巩固王权更为有利。

先秦诸子在众多问题上常呈现多方向、多线条的思维，一个问题常有数种不同见解。唯独在君主专制这个问题上，有百流归海之势。由于诸子图“于世主”这一眼前效果，没能提出另外的新思想。这个机会一失，在后来高度的君主集权制的条件下，更难于提出新设想了。

Ⅱ

【修订版】

中国政治思想史

秦汉魏晋南北朝卷

A HISTORY OF CHINESE POLITICAL THOUGHTS

刘泽华 主编

浙江人民出版社

中国政治思想史
秦汉魏晋南北朝

刘泽华　主编

浙江人民出版社

中国政治思想史

刘泽华　主编

出版发行：浙江人民出版社（杭州市体育场路347号　邮编310006）

市场部电话：（0571）85061682　85176516

责任编辑：诸舒鹏

营销编辑：陈雯怡

责任校对：朱　妍　姚建国　杨　帆　戴文英

责任印务：程　琳

封面设计：朱　珺　朱淑芬

电脑制版：杭州天一图文制作有限公司

印　　刷：浙江新华数码印务有限公司

开　　本：880毫米×1230毫米　1/32

印　　张：61.125

字　　数：1352千字

插　　页：12

版　　次：2020年1月第1版

印　　次：2020年1月第1次印刷

书　　号：ISBN 978-7-213-09369-2

如发现印装质量问题，影响阅读，请与市场部联系调换。

目　　录

第一章　秦始皇的帝王专制思想
　　第一节　皇帝至上理论的高度发展
　　第二节　皇帝极欲与重罚主义
　　第三节　以法为教　以吏为师
第二章　汉初思想家对汉帝国的政治设计
　　第一节　陆贾的通变政治思想：仁义与无为的结合
　　第二节　贾谊的崇仁尚礼和以民为本的治安论
　　第三节　《礼记》的以礼、乐治国论
　　第四节　晁错的尚法与重农战思想
　　第五节　《淮南子》的无为政治思想
第三章　汉帝国的政治“大一统”与独尊儒术
　　第一节　《春秋·公羊传》的“大一统”政治思想
　　第二节　董仲舒的天人合一政治论
　　第三节　独尊儒术与汉家制度
　　第四节　《盐铁论》中的王霸之争
第四章　儒家政治观念的经典化与社会意识化
　　第一节　《五经》崇拜与神圣化
　　第二节　汉代政治中的儒家精神
　　第三节　忠、孝观念的社会意识化
　　第四节　经学思维方式与儒学之分化
　　第五章　君权的合法性理论与君权调节论
　　第一节　君权合法性与天、圣、道、王的相通和相辅
　　第二节　君主称谓与帝王权威的垄断性
　　第三节　道义制约君主论

第四节　罪己诏中的政治调节观念
第六章　西汉后期的政治调整思潮与王莽的复古改制思想
第一节　西汉后期的政治调整思潮
第二节　更命思潮
第三节　王莽的复古改制政治思想
第七章　东汉前期谶纬化的经学政治观与怀疑论
第一节　东汉初期刘秀集团的“柔道”与集权思想
第二节　汉代纬书中神、自然、人一体化的政治观念
第三节　《白虎通义》神化王权与三纲五常的“国宪化”
第四节　王充对汉代经学统治思想的怀疑与批判
第八章　东汉后期的名教与政治反思思潮
第一节　东汉名教思潮
第二节　东汉末年党锢与清议思潮
第三节　东汉末年的政治批评与反思思潮
第九章　早期道教和《太平经》的政治思想
第一节　早期道教的政治思想
第二节　《太平经》的善恶观和太平理想
第十章　汉末魏晋时期的名法与名理思潮及玄学政治思想
第一节　汉魏之际的名法思潮
第二节　东汉末期的名理思潮
第三节　玄学中的名教与自然之争与政治思想
第十一章　两晋南北朝时期政治思想的多元发展
第一节　两晋及南朝儒家政治思想的承传与发展
第二节　北魏统治集团治国思想的儒学化
第三节　佛教的政治思想
第四节　道教的政治思想
返回总目录

第一章　秦始皇的帝王专制思想

秦始皇以所向披靡的武力扫灭了山东六国，南平百越，北遏匈奴，建立了空前统一的封建帝国。然而，巍巍浩大、令人瞠目的秦帝国仅生存了十五个年头，就被民众反抗的烈火烧毁了。秦朝的大起大落给后人留下了无尽的思考课题，政治思想也是其中的问题之一。

秦始皇是在法家思想指导下取得胜利的。那么秦的灭亡是不是也应归咎于法家呢？后来的儒家大多持此论，其实，事情并不这样简单。从历史的联系看，秦朝许多被视为法家的东西，有不少被后来崇儒的帝王，乃至儒家所继承，因此对秦朝的政治思想要作具体分析。

第一节　皇帝至上理论的高度发展

先秦法家，特别是韩非，极力倡导绝对的君权主义。秦帝国的建立在实践上为强化君权提供了历史条件，同时，皇帝至上的理论也获得了全面的发展。

在秦始皇之前有“皇”和“帝”的称号，如“三皇”“五帝”，战国时期的秦昭襄王、齐湣王分别称为“西帝”和“东帝”。《管子·兵法》说：“明一者皇，察道者帝。通德者王，谋得兵胜者霸。”秦始皇是中国历史上第一个把皇和帝连起来，称“皇帝”的帝王。这不是一个简单的称谓问题，而是帝王观念的实现，它把帝王的尊贵推向了一个新高度。

功盖一切，这是皇帝至上理论的基础。丞相王绾与李斯等上书称颂秦始皇为千古一帝：“今陛下兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。”（《史记·秦始皇本纪》）泰山刻石颂扬秦始皇“建设长利”，“化及无穷”（《史记·秦始皇本纪》）。琅邪刻石中说：“皇帝之德，存定四极。诛乱除害，兴利致福。节事以时，诸产繁殖。黔首安宁，不用兵革。六亲相保，终无寇贼。”“功盖五帝，泽及牛马，莫不受德，各安其宇。”（《史记·秦始皇本纪》）碣石刻石中说：“黎庶无繇，天下咸抚。男乐其畴，女修其业，事各有序。惠被诸产，久并来田，莫不安所。”总之，秦始皇把整个天下带入了和平与安乐的境界。应该说，这类的颂扬是言过其实的，但它在政治思想上却有极端重要的意义。既然秦始皇给天下带来了无限的美好，那么他就有权支配一切，拥有一切。事实上，他正是这样宣传和这样做的。

秦始皇在刻石中一再宣称他是天下的主宰，在琅邪刻石宣布：“六

合之内，皇帝之土。”“人迹所至，无不臣者。”（《史记·秦始皇本纪》）周青臣在进颂中也讲：“他时秦地不过千里，赖陛下神灵明圣，平定海内，放逐蛮夷，日月所照，莫不宾服。”（《史记·秦始皇本纪》）天上地下所有一切都属皇帝所有，至高无上的权力就是占有、支配一切的最主要的根据。

皇帝权力还表现在为民立极。对全国臣民的行为准则和道德规范作了详尽、具体的规定。所有的臣民都必须按照皇帝的意志和命令行事。刻石中如下一些词句很能说明问题。

> “皇帝临位，作制明法，臣下修饬。”
>
> “皇帝躬圣，既平天下，不懈于治。夙兴夜寐，建设长利，专隆教诲。训经宣达，远近毕理，咸承圣志。”
>
> “皇帝作始。端平法度，万物之纪。”
>
> “普施明法，经纬天下，永为仪则。大矣哉！宇县之中，承顺圣意。”
>
> “秦圣临国，始定刑名，显陈旧章。初平法式，审别职任，以立恒常。”
>
> “贵贱分明，男女礼顺，慎遵职事。昭隔内外，靡不清净，施于后嗣。”
>
> “尊卑贵贱，不逾次行。奸邪不容，皆务贞良。”（《史记·秦始皇本纪》）

这类词句不是官样文章，而是为臣民划定行为准则，并宣布皇帝的

意志就是命令，所有的人必须遵从，从而把王权至上的思想推到前所未有的高度。

在先秦诸子那里，除先王之外，在现实生活中，圣与君主是二分的。到了秦始皇时情况发生了新的变化，皇帝与圣合二为一了。刻石以及大臣的上疏中，把“圣”冠戴到了皇帝的头上。皇帝既然是圣人，是最聪慧、最高明的人，自然又为皇帝裁断一切提供了一个有力的理论根据。

秦始皇的皇帝至上观念，还可以从他取消谥法表现出来。且看他的议论：“朕闻太古有号毋谥，中古有号，死而以行为谥。如此，则子议父，臣议君也，甚无谓，朕弗取焉。自今已来，除谥法。朕为始皇帝。后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷。”（《史记·秦始皇本纪》）在秦始皇的观念中，皇帝生前臣下不能批评，死后也不能议论和评价得失。皇帝是何等的神圣，又是何等的专横！秦始皇建立了一套完整的礼仪制度，而其中心是尊君抑臣。《史记·礼书》说：“至秦有天下，悉内六国礼仪，采择其善，虽不合圣制，其尊君抑臣，朝廷济济，依古以来。”

秦王朝虽然很快灭亡了，但秦始皇时期所发展的王权至上观念却成为一个无价之宝，被后世帝王所承继。

第二节　皇帝极欲与重罚主义

秦始皇与秦二世是把极欲和重罚主义付诸实践并发展到极致的人物，为后世留下了反思的资料。

秦始皇统一天下，诏令一统，至尊至贵，“以为自古莫及己”（《史记·秦始皇本纪》），是有史以来最伟大的圣主。他的权力是无限的，欲望是无穷的。概而言之，他的欲望主要表现在如下两方面：

其一是权力欲。这又表现在横纵两个方面。所谓横指空间，凡是人迹所至、日月所照的地方，他统统要君临其上。先秦诸子鼓吹的王天下论，他都要付诸实践。为此他对四夷发动了一系列战争，不惜任何代价。所谓纵，指上下级关系，他不仅要高居于所有臣民之上，深居禁中，诡秘不可测，而且还要独揽一切权力，独断各种事务。“天下之事无小大皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈（程），不中呈不得休息。”“丞相诸大臣皆受成事，倚辨于上。”（《史记·秦始皇本纪》）看起来很勤奋，但不免陷入事务主义，而他的事务主义是独裁的表现。先秦诸子反复讨论过得天下与失天下的道理。从秦始皇接受邹衍五德终始说看，似乎他承认了秦德有朝一日会被另一德取代。但实际上，他只想为自己取代别人寻找理论根据。至于有谁会出来取代秦朝，他似乎从未想过，他只想皇帝之位到了他手中，就会万世一系传下去，以至无穷。他的意志和命令也应世世顺承，如泰山刻石中所说：“大义休明，垂于后世，顺承勿革。”为万世立极固然不乏英雄的气概，但又何尝不是企图永远役使人的狂妄表现。

其二是穷奢极欲。天下的臣民、土地都属皇帝所有，他自然就有权使用一切，尽情享乐。秦始皇是不是历史上最奢侈的帝王，这里不去论

断，但他的挥霍使整个帝国无法继续存在，也确实堪称典型了。先秦思想家早已看到君王的欲望可能给整个社会造成灾难，一再呼吁节用，并视为政治思想中的一个重要问题。但是秦始皇父子对这一点全然不顾，秦二世更是借助韩非的理论，把极欲合理化。他的生活哲学是“彼贤人之有天下也，专用天下适己而已矣”，“欲悉耳目之所好，穷心志之所乐”（《史记·李斯列传》）。深明世理，但无节无耻的李斯竟顺应二世之论，说什么“是故主独制于天下而无所制也。能穷乐之极矣”（《史记·李斯列传》）。甚至提出“以人徇己”的主张。秦二世、李斯搬出申不害、韩非为自己辩护，申不害说过，“有天下而不恣睢，命之曰以天下为桎梏”。韩非似乎没有明说过君主要穷奢极欲，但绝对的君权与极欲两者有内在相通之处，因此，他的君权绝对至上理论无疑为君主的穷奢极欲提供了前提。

至高无上的权力加极欲，必然导致重罚主义。秦氏父子的刀光剑影笼罩了全国，无耻的李斯从理论上对实现极欲必须动用极刑的观点进行了论证，他向秦二世进的督责之术便是铁证。李斯痛骂节俭敢谏之士，指斥这些人是妨碍实现君欲的绊脚石，应该除掉。他说：“夫俭节仁义之人立于朝，则荒肆之乐辍矣；谏说论理之臣间于侧，则流漫之志诎矣；烈士死节之行显于世，则淫康之虞废矣。故明主能外此三者，而独操主术以制听从之臣，而修其明法，故身尊而势重也。……然后能灭仁义之涂，掩驰说之口，困烈士之行，塞聪掩明，内独视听，故外不可倾以仁义烈士之行，而内不可夺以谏说忿争之辩。故能荦然独行恣睢之心而莫之敢逆。”又说：“明主圣王之所以能久处尊位，长执重势，而独擅天下之利者，非有异道也，能独断而审督责，必深罚，故天下不敢犯也。”（《史记·李斯列传》）秦二世把这一套理论付之实践，造成“刑者相半于道，而死人日成积于市。杀人众者为忠臣”的局面。秦氏父子的重罚政治固然十分可恶，而明知这种行为荒谬却又给这种行为以理论

论证的李斯除可恶之外，实在卑鄙。

秦氏父子的极欲与重罚主义形成了一个恶性循环，这是秦帝国迅速崩溃的重要原因之一，也给后人留下了一个反复思考的课题。

第三节　以法为教　以吏为师

秦始皇在思想文化上，开始采用以法家为主、兼蓄并用其他学派思想学说的做法，阴阳家、儒家、道家、宗教神学都有一定的地位。

邹衍的五德终始说被尊为官方思想。秦始皇尊五德终始，主要有三方面原因：其一，邹衍的五德终始中有“大九洲”说，这为秦的大一统提供了重要依据；其二，五德终始主张朝代在一定条件下应更替，这为秦代周提供了理论依据；其三，在五德终始说中新增了神化秦祖宗的内容，“周得火德，有赤鸟之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞”（《史记·封禅书》）。按五德终始说，周为火德，代周而起的应为水德。秦始皇于是尚水德，并依水德更改礼仪制度，把河（黄河）改名为德水。水德与法家重罚思想胶合在一起，水主阴，阴主杀，于是“刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。于是急法，久者不赦”（《史记·秦始皇本纪》）。邹衍的政治思想原本更接近于儒，但在秦始皇手里显然被修改了。

秦始皇对儒家开始也不排斥，博士官主要由儒生充任。儒生博士参与议政。《史记》所载两次重要廷议，都有儒生博士参加，发表政见，言辞激切，虽未被采纳，但也未加害之。他到泰山巡游时曾召集儒生，听取他们的治国方略。他在各地的刻石中，也有明显的儒家思想成分，诸如忠、孝、仁、义、礼、智、信这些儒家的基本原则都得到了肯定，并要求臣民像遵法一样地遵行。云梦出土的秦简《为吏之道》，儒家的道德规范和行为准则十分明显，诸如“和平毋怨”，“慈下勿陵，敬上勿犯”，“施而喜之，敬而起之，惠以聚之，宽以治之”，“刚能柔，仁能忍”，“正行修身”等，说明儒家精神已转化为对官吏的要求。在焚书坑

儒之前，儒家可以自由传学，儒家经典也得到了进一步整理和完善。这种情况同《商君书》不大一样，《商君书》的作者把这些比作虱子、臭虫，主张消灭之。

秦始皇对神鬼宗教表现出两重性，有时他藐视鬼神，甚至有几分憎恶，敢与鬼神决斗。但他又相信和崇敬鬼神，他特别热衷于把自己变成神仙，长生不死。到了晚年自称“真人”，俨然如神仙。

多种思想的并存对于维护秦帝国的统治，应该说是有利的，但又必然会与秦始皇的极度专权欲望发生矛盾。焚书坑儒这一千古恶剧的发生，就充分说明了这一点。

焚书是为了打击思想自由。当时各种流派，特别是儒家对秦始皇的政治行为总是不断地品头论足，“今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首”。各种私学“相与非法教，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤”（《史记·秦始皇本纪》）。这种舆论上的批评同秦始皇的政治专制无疑是冲突的。如果是一位高明的政治家，应该从品头论足中获得反思的机会，但自以为圣明而又独操权柄的秦始皇对此却极为反感。绝顶聪明的李斯最能领会秦始皇的心意，他一方面指责这帮“愚儒”根本不理解秦始皇的“创大业，建万世之功”；另一方面又制造紧张空气，声称如允许诸生议论，就会“主势降乎上，党与成乎下”，从而对秦始皇的绝对权威构成威胁。于是他建议：“史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。”（《史记·秦始皇本纪》）秦始皇立即同意，令行全国。烧书并不是李斯与秦始皇的发明，但如此大规模的烧书运动实在是空前的。秦始皇烧掉的不只是书，而是

历史积累的知识，是人们思想的自由。因焚书没有达到预期的目的，于是第二年又借故搞了一次坑儒。

焚书坑儒是对文化的一次浩劫，是文化专制主义的空前强化。用暴力和行政手段来禁锢人们的思维，是对历史创造力最野蛮的打击。

秦王朝是窒息了理论思维的时代，蔑视理论思维，就会为野蛮的横行提供机会。秦朝整个官僚系统的野蛮化是其灭亡的原因之一。

秦始皇父子在思路上是信奉法家的，但是他们的个人专断使严肃的法家也失去了再思考的余地。秦朝的速灭无疑为法家招来了恶名，不过法家对君主专制制度的设计理论并没有随秦王朝的灭亡而被抛弃。汉承秦制的事实，说明法家的政治理论在实际上仍然是有效的。柳宗元说秦亡于政，非亡于制，大体是公允的。

第二章　汉初思想家对汉帝国的政治设计

赫赫的秦帝国是一个短命儿，它的速亡给人们留下了众多令人反思的课题。

汉初（我们指从刘邦建汉到景帝时期），朝野从不同的角度出发，对秦朝这场噩梦不断进行思索，从而在思想上又出现了一个相对活跃的时期。秦朝许多政策与实践走到了极端，是背谬的，但它所建立的一整套以王权为中心的基本政治制度，却是所有做皇帝的人都不愿抛弃的。汉初，在基本的政治制度上是继承秦制，“循而未改”。因此，法家的理论与主张并没有随秦王朝的灭亡而被抛弃。但鉴于秦的教训和社会面临的新情况，统治思想也必须作适当调整。

儒家在秦朝遭到了血洗，秦朝的灭亡又为儒家的再兴提供了根据。早在农民起义之时，就有一批儒生加入了起义的行列。汉朝建立之后，儒家立即走到前台，为汉帝国的建立与巩固进行规划和出谋划策。尽管汉初几位帝王对儒家并不那么看重，但儒生的用心可谓良苦。他们孜孜以求，奉献治策，并在一定程度上得到了汉朝统治者的理解。朝野上下，都有一大批儒生为自己的理论而奋斗。

汉初政治思想的格局大致是：一方面统治者明倡黄老，辅以儒教，暗用法家；另一方面，道、儒、法之间又互相攻讦和斗争。

第一节　陆贾的通变政治思想：仁义与无为的结合

陆贾，约生于公元前240年（秦王政七年），约死于公元前170年（文帝十年），原籍楚人。很早投效刘邦，经常作为刘邦的使臣出使诸侯国，以口辩著称。刘邦称帝后，奉命出使南越，说服赵佗服汉。吕后执政期间封诸吕为王，有移政于吕氏的谋计，陆贾给陈平献策，相将结好，为除吕氏奠定了基础。文帝时再次出使南越。陆贾是汉初著名的政治家和思想家。

陆贾是一位善于辞令的说士，他的思想大体归儒。他经常向刘邦称道《诗》《书》。刘邦起于草莽，学无所主，以能取胜为上。所以对陆贾宣传《诗》《书》颇反感。一次刘邦责骂陆贾：“乃公居马上而得之，安事《诗》《书》！”陆贾反驳曰：“居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。昔者吴王夫差、智伯极武而亡；秦任刑法不变，卒灭赵氏[(1)]。乡使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”（《史记·陆贾列传》）刘邦听之有理，自识见短，有愧色。遂让陆贾“试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成败之国”（《史记·陆贾列传》）。

陆贾写一篇奏一篇，共写了十二篇，刘邦看后很赏识，号其书为《新语》。《汉书·艺文志》载“《陆贾》二十三篇”，当包括《新语》以外的文章，这些文章已亡佚。

宋以前对《新语》无有疑，之后有两种看法。一种意见认为《新语》是伪书，原本已佚失，为后人赝品；一说是陆贾的原作。

从《新语》一书的内容及文字看，应为陆贾之作，由于写得匆忙，重复、不连贯的地方很明显。司马迁也称之为“粗述存亡之征”。刘邦让他总结秦失汉得之经验教训，但从内容上看，这方面的论述并不多，特别是有关刘邦得天下之事几乎一言未及，似不合刘邦旨意，但从总体上看，所论还是很有时代气息的。文章不是就事论事，而是从理论高度对统治者成败的历史经验教训进行了总结，指出了治国应遵循的原则，对刘邦及汉初的统治者有很大的影响。班固把陆贾的《新语》、萧何的“律令”、韩信的“军法”、张苍的“章程”、叔孙通的“礼仪”，列为定汉家天下的五大支柱（《汉书·高帝纪》）。《新语》论述的是政治思想，其他四种主要是论定制度，可见《新语》在汉代思想领域中的重要性了。

一、天人合策、统物通变与因世权行论

陆贾提出，圣人不同于一般人的地方，最重要的就是能做到“统物通变”（《道基》）。所谓“统物”就是悉察天文、地理、人事，做到“天人合策”（《道基》）；所谓“通变”，就是根据情况，应时举措，不墨守成规。

天人关系是我国古代思想家争论探讨的一个普遍性的命题。无论把天视为神，抑或视为自然，以及兼而有之，绝大多数思想家都认为天人相合、相应、相佐。陆贾受《易传》的影响较大，他所说的天既是神秘的，又是自然的；天超乎人事又制约人事，而人事则出于天道。《新语》第一篇《道基》的出发点就是天人合一。“《传》曰：‘天生万物，以地养之，圣人成之。’功德参合，而道术生焉。”在叙述了天的自然运转、万物生灭现象之后，结论是：“于是先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道”，“行合天地，德配阴阳”。在《明诫》中更具体

地引用《易传》中的话，以说明人事基于天道，“《易》曰：天垂象，见吉凶，圣人则之”。圣人之所以为圣，就是能“观天之化，推演万事之类”。在《道基》中又说，天对社会“罗之以纪纲，改之以灾变，告之以祯祥”。天在这里有明显的神秘主义和天人感应论，可视为董仲舒的天人合一和“天谴论”的源头之一。

人类是天的派生物，但又不是一般的自然物，人在天生的大框架中又创造着自身，并不断使自己走向文明。最初，人没有“人道”，也没有“开悟”，是一种自然的存在。后来出现了圣人，定出“人道”，“民始开悟，知有父子之亲，君臣之义……”（《道基》）于是开始了人的历史。陆贾对历史过程的叙述，同《商君书》有近似之处，又吸取了《易传》的观点。约略言之，有如下几个特点：

第一，人类物质文明的进步是在人类的生活需要同自然的矛盾中前进的。起初，民“食肉饮血”，“难以养民”，于是有神农“乃求可食之物，尝百草之实，察酸苦之味，教人食五谷”（《道基》）。起初“天下人民，野居穴处，未有室屋，则与禽兽同域。于是黄帝乃伐木搆材，筑作宫室”（《道基》）；起初，人们“衣皮毛”，于是后稷教民“种桑麻，致丝枲，以蔽形体”；起初，山川相隔，九州不通，于是奚仲有舟车的发明，“驾马服牛，浮舟杖楫，以代人力”，等等。

第二，人们的私有观念随着生产的进步而产生。“铄金镂木，分苞烧殖，以备器械，于是民知轻重，好利恶难，避劳就逸。”（《道基》）

第三，刑罚是因好利恶难引起了混乱才出现的。皋陶“立狱制罪”，是为了“异是非，明好恶，检奸邪，消佚乱”（《道基》）。

第四，礼义晚于刑罚。刑罚不足以为治，于是“中圣”兴学校，倡教化，明君臣之礼。“后圣”继之，又定“五经”、明“六艺”。“五经”“六艺”是文明的集大成；“承天统地，穷事察微，原情立本，以绪人伦，宗诸天地，纂修篇章，垂诸来世，被诸鸟兽，以匡衰乱，天人合策，原道悉备”（《道基》）。

总之，在陆贾看来，人类的历史、物质文化在矛盾中进步，刑罚、礼义在矛盾中产生，时代不同而有新的发现与发明。

历史是进化、发展的，由此得出的结论便是“通变”。陆贾很注重历史，但他断然反对食古不化。“善言古者合之于今，能述远者考之于近。”研究历史不是为了装潢门面，而是从中引出鉴戒，用之于今。“上陈五帝之功，而思之于身，下列桀、纣之败，而戒之于己。”吸取了正面与反面的经验与教训，“德可以配日月，行可以合神灵，登高及远，达幽洞冥”（《术事》）。

最值得称道的是，陆贾认为，对待历史不要以为越古越好。他反对“淡于所见，甘于所闻”，主张重在研究近世之得失：“道近不必出于久远，取其致要而有成。”从春秋“至今之为政，足以知成败之效，何必于三王？”（《术事》）研究历史注重近世，这比荀子法后王更明确、更切实。荀子的法后王即法“三王”，陆贾认为对“三王”也不必去费过多的笔墨。

陆贾批判了重古轻今的观点，指出这种观点“淡于所见，甘于所闻，惑于外貌，失于中情”（《术事》）。陆贾再三表彰三王五帝的功德，但他并不认为他们是空前绝后的和不可超越的。他在《术事》篇中深刻论述了如下的道理：“良马非独骐骥，利剑非唯干将，美女非独西施，忠臣非独吕望。”又说：“书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方，

合之者善，可以为法”，应遵循“制事者因其则，服药者因其良”的原则行事。这种看法无疑是卓见。

陆贾虽然主张通变，但他又认为古今同“道”，“道”贯古今，“古人之所行者，亦与今世同”，古今“圣贤与道合”，“去道者身亡，万世不易法，古今同纪纲”（《术事》）。显然这种说法与前面之论相矛盾，是不对的。应该说古今治道不一，古今不同道。其实，这一点他也讲过：“圣人不必同道”（《思务》）。

由通古今之变而得出的结论就是“因世而权行”术事。如何“权行”，如何决断？他说：“上诀（决）是非于天文，其次定狐疑于世务，废兴有所据，转移有所守。”决是非于天文，是说依从天道，带有神秘主义，其下所论可谓至要、至切。准确抓住上述四个方面，无论在什么形势下都可以成为圣人。“昔舜、禹因盛而治世，孔子承衰而作功，圣人不空出，贤者不虚生。”“万端异路，千法异形，圣人因其势而调之。”（《思务》）陆贾特别强调要从反面引出教训以通变。“尧、舜承蚩尤之失，而思钦明之道，君子见恶于外，则知变于内矣。桀、纣不暴，则汤、武不仁”（《思务》）。陆贾在讲通变时还论述了进取要顾难的道理，“夫进取者不可不顾难”（《术事》），要特别注意“见一利而丧万机，取一福而致百祸”（《思务》）的教训。总之，要根据变化了的情况和世道而采取不同的办法，无论古今或治乱，都可成为圣人。

上述思想在战国、秦汉大变动之后提出，是很有见地的。最为重要的是指出了不要因循任何既成的政治办法，要从实际出发，采取相应的政策与措施，这对汉初统治者是十分重要的。

二、仁义与无为的结合

陆贾对刘邦讲《诗》《书》，也就是讲以儒家仁义为治之本的道理。陆贾承亡秦而提出这个问题，是有极强的针对性的。

治国以什么为“巢”呢？陆贾认为历史上有两个类型，一是主德或仁义；一是恃刑或暴力。陆贾认为历史上的亡国之君都是尚刑恃暴，不行仁义而垮台的。仁义乃治国之本：“仁者道之纪，义者圣之学。”（《道基》）“治以道德为上，行以仁义为本。”（《本行》）秦之所以亡，就是“尚刑而亡”（《道基》）。“秦以刑罚为巢，故有覆巢破卵之患”（《辅政》）。凡是以高压为“巢”者，必然要导致倾巢之祸，这是历史的辩证法。用刑过多过重，其结果是自贼自残，“急其刑而自贼，斯乃去事之戒，来事之师也”（《至德》）。“怀德者众归之，恃刑者民畏之，归之则充其侧，畏之则去其域。故设刑者不厌轻，为德者不厌重，行罚者不患薄，布赏者不患厚，所以亲近而致远也。”（《至德》）又说：“夫法令所以诛暴也”（《无为》）。

陆贾特别强调教化的作用，他认为教化可以使人为善，“尧、舜之民，可比屋而封，……化使其然也”（《无为》）。这种说法显然过头了。

陆贾认为，行德须处理好与利的关系。对统治者来说，这两者是矛盾的，要积德就须避利，贪利必然无德。贪利越多，就越缺德，结果只能走到自己反面：“夫酒池可以运舟，糟丘可以远望，岂贫于财哉？统四海之权，主九州之众，岂弱于武力哉？然功不能自存，而威不能自守，非贫弱也，乃道德不存乎身，仁义不加于下也。故察于利而惛于道者，众之所谋也；果于力而寡于义者，兵之所图也”（《本行》）。无道而积财，寡义而恃力，必然招致多数人的反对。他指出：“据土子民，治国治众者，不可以图利，治产业，则教化不行，而政令不从。”（《怀虑》）

统治者所提倡的“道”要明显易晓，要通于凡人之心：“设道者易见晓，所以通凡人之心，而达不能之行。道者，人之所行也。夫大道履之而行，则无不能，故谓之道”（《慎微》）。同时，还要得到民的支持才能巩固统治：“夫欲富国强威，辟地服远者，必得之于民”（《至德》）。

陆贾的本仁义主旨是要调整统治政策。刑罚（即暴力统治）不要过分，求利（即经济剥削）也不要过分。也只有如此，才能得民心，才能巩固自己的统治。

在陆贾那里，从政治观念看，仁义与无为基本上是相重合的，他专门写了《无为》篇，认为：“道莫大于无为”（《无为》）。为了论证无为是治世不二法门，他认为历史上的圣人明君盛世都是实行无为政治的结果。虞舜、周公之时，便是无为的典范。虞舜“弹五弦之琴，歌《南风》之诗，寂若无治国之意，漠若无忧天下之心，然而天下大治”。无为与有为相对，秦始皇就是一个有为的典型。秦之所以亡，原因就在于此。秦始皇的有为主要表现在：法滋刑严，事烦；穷兵黩武，战事太多；骄奢，靡丽好作等。陆贾从秦的政策举动得出结论：“事逾烦天下逾乱，法逾滋而天下逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众、刑罚太极故也。”（《无为》）陆贾的分析切中秦弊政的要害。他在《至德》《怀虑》篇中，对历史上类似于秦的情况进行了分析，指出好战、奢靡、剥削、大兴土木等不免招致失败。

陆贾无为政治的理想是这样的：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于庭，近者无所议，远者无所听，邮无夜行之卒，乡无夜召之征，犬不夜吠，鸡不夜鸣，耆老甘味于堂，丁男耕耘于野，在朝者忠于君，在家者孝于亲；于是赏善罚恶而润色之，兴辟雍庠序而教诲之。”（《至德》）又

讲："国不兴不事之功，家不藏不用之器，所以稀力役而省贡献也。璧玉珠玑，不御（用）于上，则翫好之物弃于下；雕琢刻画之类，不纳于君，则淫伎曲巧绝于下。夫释农桑之事，入山海，采珠玑，捕豹翠，消筋力，散布泉，以极耳目之好，快淫侈之心，岂不谬哉？"（《本行》）

陆贾无为政治的中心主要是统治者少事、少干预，与民休息。这种主张在大乱、大难之后，无疑具有针对性。从自给自足的自然经济看，这种主张在一定程度上适应了小生产者的经济要求与经济规律。

陆贾的无为论具有明显的道家气味，但他所描绘的社会关系与社会观念和道家又相去甚远。大体上是儒家设计的妙境：尊尊亲亲，臣忠子孝，上下有序，老安少怀，遵从礼义等。他的无为是另一种形式的有为，"故无为者乃有为也"（《无为》）。

三、兴亡在君与道高于君

在封建君主专制的情况下，君主实行什么政策、采取什么措施，对社会有极大的影响。君主是政权的核心，思想家们从历史的经验教训以及实际生活中，都感到君主的作用是极为重要的。因此，他们总是不断地讨论君主问题。陆贾对君主的论述基本上沿袭了儒家以君为治之本的观点。他说："事以类相从，声以音相应，道唱而德和，仁立而义兴，王者行之于朝廷，匹夫行之于田，治末者调其本，端其影者正其形，养其根者则枝叶茂，志气调者即道冲。故求远者不可失于近，治影者不可忘其容，上明而下清，君圣而臣忠。"（《术事》）这一套论述有些是从荀子那里因袭而来的，如影、形，本、末的论点；也有道家的影响，如道冲之论。

陆贾反复论证了要以上化下、下从上为准。在讲了上为善、下从为善，上为恶、下从为恶之后又说道：“故近河之地湿，而近山之木长者，以类相及也。高山出云，丘阜生气，四渎东流，百川无西行者，小象大而少从多也。夫王者之都，南面之君，乃百姓之所取法则者也，举措动作，不可以失法度。”（《无为》）又说：“故上之化下，犹风之靡草也……”移风易俗首先从上做起，“故君子之御下也，民奢应之以俭，骄淫者统之以理；未有上仁而下贼，让行而争路者也”（《无为》）。

陆贾在论述君主的作用时有两点值得注意。第一，兴亡在君之道而不在天。他论述这个问题时，把《易传》与荀子的论述结合起来：“……安危之要，吉凶之符，一出于身；存亡之道，成败之事，一起于善行；尧、舜不易日月而兴，桀、纣不易星辰而亡，天道不改而人道易也。”（《明诫》）这里强调了政策在治乱中的作用。第二，君主要慎重，乱言害于万里之外。“谬误出口，则乱及万里之外，何况刑无罪于狱，而诛无辜于市乎？故世衰道失，非天之所为也，乃君国者有以取之也。”（《明诫》）权力越大，影响越广，这是高度君主专制必然会产生的现象。陆贾劝诫君主要慎重，是有鉴于秦亡而得出的结论。

陆贾在《新语》中用大量的篇幅论述了君主用人及其后果的问题，在前人有关论述的基础上，对如下几个问题进行了发挥。

其一，臣是君主的倚杖，“不可以不固”，“不固则仆”。“任杖”要得其材，最好的材是“圣贤”。依靠什么样的拐杖，得出的结果大不相同：“杖圣者帝，杖贤者王，杖仁者霸，杖义者强，杖谗者灭，杖贼者亡。”秦的失败，除政策上尚刑外，另一个原因就是用人不当。“以李斯、赵高为杖，故有顿仆跌伤之祸。”（《辅政》）

其二，辨惑识奸，用人要用贤。然而，何为忠贞，何为奸臣，常常

是很难区别的，“夫举事者或为善而不称善，或不善而称善者，何？视之者谬而论之者误也”（《辨惑》）。人主常常是以奸为忠，以忠为逆。君主要求的是顺从，而忠臣经常有忤逆之言，“夫君子直道而行，知必屈辱而不避也。故行不敢苟合，言不为苟容”（《辨惑》）。忠臣常常得不到信任和任用，奸臣却飞黄腾达，因为奸臣专门“阿上之意，从上之旨”，“无忤逆之言”（《辨惑》），一切顺从君主的意志。于是君主被迷惑，误以为忠。奸臣很善于伪装，“邪臣好为诈伪，自媚饰非，而不能为公方”，“谗夫似贤，美言似信，听之者惑，观之者冥”（《辅政》）。还有，奸臣还善于结党以惑主。“夫众口毁誉，浮石沈木。群邪相抑，以直为曲。视之不察，以白为黑。夫曲直之异形，白黑之殊色，乃天下之易见也，然而目缪心惑者，众邪误之。”他以赵高指鹿为马之事为例说明此事。“马鹿异形”本是常识，但在众邪一口的情况下，秦二世却鹿马分别不清，“况于闇昧之事乎？”（《辨惑》）陆贾说：“《易》曰‘二人同心，其义（今《易》作“利”）断金。’群党合意，以倾一君，孰不移哉！”（《辨惑》）

基于上述原因，忠邪常常颠倒。“邪臣之蔽贤，犹浮云之鄣日月也。”只有除掉邪臣，才能重见“光明”（《辨惑》）。如何才可以防奸，陆贾也无高招，依然是先人说过的，如“博思而广听，进退顺法，动作合度，闻见欲众，而采择欲谨”（《思务》）之类的泛泛之论。

其三，求贤为辅。陆贾认为贤才无论什么时候都有，但有一个能不能发现和启用的问题。用他的话即“通与不通”的问题。能通达于主则可发挥极大作用，不能通达则被埋没。陆贾以深山之楠与路旁枯杨为例，前者生于深山，运不出来，处于无用乃至糜烂之地；路旁的枯杨因就近可能被加工，文上彩而成为帝王之器。如“公卿之子弟，贵戚之党友，虽无过人之能，然身在尊重之处，辅之者强而饰之者众也，靡不达

也”。又以扁鹊为例，病家不识扁鹊，而信灵巫，远扁鹊而用灵巫，结果人死。由此得出结论是人主“知与不知也”（《资质》）。

陆贾提出的问题很重要，但在君主专制体制下是无法解决的，因为这种体制本身就是淘优用劣，用优倒是特例。

陆贾一方面希望君明，另一方面又要求臣贤。为臣之道，应为“义”、为“道”，而不应阿主盲从。“夫君子直道而行，知必屈辱而不避也。故行不敢苟合，言不为苟容，虽无功于世，而名足称也；虽言不用于国家，而举措之言可法也。”（《辨惑》）为臣之道不唯图利，而在坚持道义，即使不用也有益于世。他坚决反对避世主义，特别是对修仙之学进行猛烈的抨击。“故杀身以避难则非计也，怀道而避世则不忠也。”（《慎微》）

陆贾继先秦儒家特别是荀子之后，在文章中继续谈论了权与道的关系问题。他认为君治均应把“道”放在首位。但在事实上，道与权常常是分离的，有“道”者不一定有“权”，有“权”者不一定有“道”。暴君乱臣是有权而无道的，像孔丘则属于有道而无权。关于权与道的关系，陆贾指出了如下几点：

第一，道凭借权而行。“夫言道因权而立，德因势而行，不在其位者，则无以齐其政，不操其柄者，则无以制其刚（纲）。”（《辨惑》）这里强调“道”要靠权推行，无权则无法推行其道。

第二，有权而失“统理”必败。“据万乘之国，持百姓之命，苞山泽之饶，主士众之力，而功不存乎身，名不显于世者，乃统理之非也。”（《至德》）他列举了晋厉、齐庄、楚灵、宋襄为例，都是由于失之统理而致败。“斯乃去事之戒，来事之师也。”（《至德》）此外秦

也是失道而亡。

第三，志于道而不屈于权。陆贾主张“壹其道而定其操”，不为权力官贵所移。“虽利之以齐、鲁之富而志不移，谈之以王乔、赤松之寿，而行不易”（《思务》）。在《本行》中专门赞扬了孔丘及其弟子穷困屈厄而不改道的举动，此乃民之表率。

第四，怀道而无权则修身：“君子居乱世，则合道德，采微善，绝纤恶，修父子之礼，以及君臣之序”（《慎微》）。以修身陶冶，决不造次。

陆贾虽继承了荀子等人道义与权相分的观点，但不再讲取而代之，也不讲积极干预政治，多少具有屈道义就权势的意味。

陆贾倡儒学，特别是荀子之学，又兼综道、法，通察历史而面向现实，深刻而不玄虚。其人一直活动于政治漩涡中，但所论却洒脱开放，具有个性，少有趋炎附势之论，实难能可贵。

第二节　贾谊的崇仁尚礼和以民为本的治安论

贾谊（公元前200—前168年），洛阳人，汉初最著名的政论家。“年十八，以能诵诗属书闻于郡中。”（《史记·屈原贾生列传》）河南守吴公闻其秀才，召置门下。经吴公推荐，文帝召为博士，年仅二十余。每有诏下，对答如流，受到文帝的器重，升迁为太中大夫。嗣后，文帝欲任之以公卿之位，遭到一些老臣如周勃、灌婴等人的反对。后任长沙王、梁怀王太傅。三十三岁死。他留下著名的《过秦论》、《论政事疏》（即《治安策》）、《论积贮疏》、《鹏鸟赋》等，现有《新书》一部，有的说是伪书，有的说是原作。前五卷与《史记》《汉书》所载基本相同，后五卷《史记》《汉书》未提到，但为《文选》所引。应属贾谊之作。

贾谊的思想以儒为主，又兼收法、道、墨、阴阳等，“颇通诸家之书”（《汉书·贾谊传》）。失意之后，情结归于庄学，以“同生死，轻去就”（《史记·屈原贾生列传》）自慰。

贾谊年少而论高，位低而涉中枢，倾心汉家，关心天下，文章恢宏锋利，一泻千里，然惊世骇俗，盛世危言，不为世容。贾谊性情刚烈，超前意识成了自我重压，在知识逻辑与现实的冲突中，因生命无法承受而早夭，诚可哀痛！

一、论攻守之术和对汉初无为政治的批评

聪明的胜利者，经常把失败的对手作为自己的镜子。

汉初统治者与思想家们最关注的问题之一，是总结秦亡的经验与教训。他们希望从秦亡教训中找到汉家长治久安之策。陆贾是第一轮讨论中最有深度的思想家。贾谊是第二轮讨论中最有创见的思想家。在第二轮的讨论中，同时对汉初的政治得失也进行了检讨。贾谊在《过秦论》中集中论述了攻守之术，在《治安策》中对汉初的无为政治进行了批评。

《过秦论》这篇千古鸿文，集中讨论了秦何以从适时的伟大胜利迅速走向灭亡。

其一，秦自孝公六世有胜，秦始皇继六世之胜而败山东六国。百万之众、千百智能之士，但为什么却败于像陈涉这样的“瓮牖绳枢之子，氓隶之人，而迁徙之徒也。材能不及中人”者之手？

其二，秦统一天下之始，“天下之士，斐然向风”，“元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上”。然而不久即天下大叛，这是为什么？

其三，秦始皇留下一个烂摊子，然而“天下嚣嚣，新主之资也”，假设秦二世有庸主之行，也还可以维持下去，结果越走越坏。继二世的子婴本可维持秦故地，但也未能守住，最后身亡国灭，这是为什么？

贾谊的设问高人一等，回答也超乎时人。他从时代与政策的关系上作了分析。

他指出，秦统一之后同战国时形势大不相同，即“攻守之势异也”。战国时代，群龙无首，“诸侯力政，强凌弱，众暴寡，兵革不休，士民罢弊”。秦得天下之后，人们希望有一个安定的局面，求得更生。“当此之时，专威定功，安危之本，在于此矣。”“安危者贵顺权”，施行仁义之政。秦的失败恰恰在于不懂得攻守之势之变。“秦虽离战国而王天

下，其道不易，其政不改，是其所以取之守之者异也；孤独而有之，故其亡可立而待也。”

在新形势下，秦前后“三王”遂过不变，刚愎自用，把事情推到极端。贾谊认为秦始皇虽把秦推到危亡的边缘，但是秦并不一定必亡。“夫寒者利裋褐而饥者甘糟糠”，秦二世如有庸主之行，任忠贤，忧海内，改先王之过，行分封，减轻刑罚，赈济贫民，轻赋少事，仍可转危为安。然而秦二世非但不更弦，反而“重以无道”，“而天下苦之。自群卿以下至于众庶，人怀自危之心，亲处穷苦之实，咸不安其位，故易动也”。子婴继立之后，如能改变政策，仍可能维持原秦世有之地。但子婴也是个昏君，又孤立无援。“三主之惑，终身不悟，亡不亦宜乎？”依贾谊的说法，秦内部不是没有使形势转机的因素。“当此时也，世非无深谋远虑知化之士也，然所以不敢尽忠拂过者，秦俗多忌讳之禁也，忠言未卒于口，而身糜没矣。故使天下之士，倾耳而听，重足而立，阖口而不言。是以三主失道，而忠臣不谏，智士不谋也。天下已乱，奸臣不上闻，岂不悲哉！”堵塞言路，必定要失去机会，这几乎是一条铁的法则！

贾谊不是为了历史而历史，他是通过历史总结出统治之术。要之：

> “鄙谚曰：‘前事之不忘，后之师也。’是以君子为国，观之上古，验之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化因时，故旷日长久而社稷安矣。”

《过秦论》之所以成为千古鸿论，不仅是文字气势磅礴，而且析理入微，见识高妙。

贾谊在批评秦不懂攻守之术的同时，对汉初的无为政治也进行了非

议。文帝之时是历史上的盛世，贾谊却放危言：“夫抱火厝之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安，方今之势，何以异此！”（《治安策》）他认为诸侯王坐大，等级不严，土地兼并，商业浸蚀农业，社会逐利，再加上外患等，都是无为政治的结果，然而朝廷上下仍倡无为之道，贾谊为此而太息：

> “今也平居则无茈施（《贾子新书斠补》‘茈施’即‘差池’），不敬而素宽，有故必困。然而献计者类曰：‘无动为大’耳。夫无动而可以振天下之败者，何等也？悲夫！俗至不敬也，至无等也，至冒其上也，进计者犹曰‘无为’，可为长太息者此也。”（《孽产子》）

贾谊的《过秦论》归结为一点，秦亡于“仁义不施”，汉初的无为之弊是礼弛秩乱。这里可以看出，贾谊与陆贾的基本分歧在于：陆贾把无为与仁义一体化，而贾谊则把仁义同礼乐视为表面，指出“定制度、兴礼乐”，以儒家为指导进行改制，这对汉室来讲是一个极严重的问题。贾谊之论涉及政治中枢的指导思想与政治实践中的一系列重大问题。他的政治理论与建议进行政治改制是交织在一起的。

二、以礼定制：正名号、严等级、尊天子

贾谊认为必须以礼治国，国家与社会生活要全部纳入礼的轨道。“礼者，所以固国家，定社稷，使君无失其民者也。”（《礼》）针对汉初名号不清，等级不严现象，提出正名号，严等级是当务之急。

名号，也就是孔子倡导的正名，即有关社会生活的观念规定，这种规定以“阶级”为基础，贾谊专门写了《阶级》一文论述等级贵贱之分。“等级分明，则下不得疑。”（《服疑》）又说：“因卑不疑尊，贱

不逾贵，尊卑贵贱，明若白黑，则天下之众不疑眩耳。”（《数宁》）贾谊要求把等级贵贱原则贯彻到社会生活的各个方面，衣、食、住、行，器皿、生、死、祭祀，等等，连人们的仪容、举止都要详细规定。他专门写了《容经》论述姿态仪表、神情面容，如“立容”“行容”“趋容”“坐容”，等等。所有的人，一望即知自己的身分地位，“天下见其服而知贵贱，望其章而知其势，使人定其心，各著其目”（《服疑》）。等级或阶级是操纵社会的最得力的工具。社会被彻底等级化，除了最高的皇帝和最贱的奴仆，其他的人都具有双重性：对上是贱者，对下是贵者。贵贱集于一体，必然造成主奴双重性格。这种性格的人是专制主义最好的社会基础。“故化定俗成，则为人臣者，主丑（耻）亡身，国丑忘家，公丑忘私。”（《阶级》）

名号、等级的归结点是奉上、尊主，稳固君主的地位。“礼者，臣下所以承其上也。”“主主臣臣，礼之正也；威德在君，礼之分也。”（《礼》）“尊卑已著，上下已分，则人伦法矣。于是主之与臣，若日之与星。……下不凌等，则上位尊；臣不逾级，则主位安。谨守伦纪，则乱无由生。”（《服疑》）贾谊的最终设计是“天子如堂，群臣如陛，众庶如地，此其辟也”（《阶级》）。

礼不仅是外在的规范，同时也是道德和是非的准则。“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定。”（《礼》）把礼道德化，就是把等级、特权道德化，也就是把主奴关系道德化；把礼作为是非的标准，也就是把认识变为权力和等级的从属物，这样，道德和认识都失去了独立性。这正是专制的特征之一和内在需要，这虽不是贾谊的发明，但他是积极的推动者。

贾谊的《治安策》的基本出发点是尊君、强本弱末，推进君主更加

专制和独裁。他以情感为喻，把治安问题分为三等：即可痛哭者、可流涕者、可长太息者。令他痛哭的只有一项，这就是诸侯坐大危及皇帝："方今之势……夫本末舛逆，首尾横决，国制抢攘，非有纪也，胡可谓治！"（《数宁》）为此他提出尊君、强本弱末。其中最主要的是削藩、垄断铸币和积贮。

当时诸侯王坐大，纷纷觊觎王权或僭拟皇帝。贾谊建议强化王权，要做到"海内之势，如身之使臂，臂之使指，莫不从制"（《五美》）。"欲天下之治安，天子之无忧，莫如众建诸侯而少其力。力少则易使以义，国小则无邪心。"（《藩强》）这就是千古著名的削藩策。

汉初允许诸侯国和私人铸币。贾谊历数私人铸币之弊，主张将铸币权收归国家，以此来控制社会经济命脉。

积贮，就须倡农，他主张控制和打击工商，驱民于农。国家要大量屯积粮食。"王者之法，国无九年之蓄谓之不足，无六年之蓄谓之急，无三年之蓄曰国非其国也。"（《忧民》）

以上三项为内政，外则是匈奴的威胁。他建议以"耀蝉之术振之"（《匈奴》），蝉见火而失飞，制匈奴之"火"不是用武，而是用"三表""五饵"，即用声色、美女、奢物弱化瓦解其力。这虽不失为一术，然而太低级了。

贾谊对汉家天子爱得至切，思虑备至，发人之未发，言人之未言。然而他说得稍早了些，反而遭疑、受疏。

三、以民为本：施仁义、行博爱

贾谊论礼的主旨虽然是明制、尊君，但他又认为礼还同时包容着“爱”。他引帝喾的话：“德莫高于博爱人，而政莫高于博利人。”贾谊把“博爱人”与“博利人”相为表里，爱落实于利，是有见地的。他又说：“仁行而义立，德博而化富。”（《修政语上》）作为君主与统治者的博爱之道即“养民之道”。“故礼者，所以恤下也。”“国有饥人，人主不飧；国有冻人，人主不裘。”贾谊倡博爱，但博爱不能越过名分：“礼，天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官属，士庶各爱其家，失爱不仁，过爱不义。故礼者，所以守尊卑之经、强弱之称者也。”（《礼》）从逻辑上讲，博爱不应有限制，但无限制的博爱会导致侵礼、越权，这又是危险的。于是又宣布“过爱不义”，在这里，爱是由礼规范的；爱，如果发展为与君主争民，那么爱就会成为罪恶，因为民的最高所有者是君主，“夫民者，唯君者有之，为人臣者助君理之”（《大政上》）。贾谊讲的爱是有前提的爱。在专制时代，垄断爱和爱有等差正是实现专制的手段之一。

贾谊讲爱民不乏人道的考虑。从另一方面考察，他又是从对民的恐惧中而引出的“爱”。

贾谊从历史得失之变中，特别从秦亡的教训中看到了人民力量的威力，在一定条件下会变成不可阻挡之势。他虽然十分轻视人民：“夫民之为言也，暝也；萌之为言也，盲也。”（《大政下》）民既愚昧如瞎子，然而又是不可欺侮的：“故夫民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之。”（《大政下》）

他还深入地分析了民与国君的关系：“闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱。此之谓民无不为本也。”又说：“闻之于政也，民无

不为命也。”“民无不为功也”，“民无不为力也”。灾、福之源全在民之向背：“故夫灾与福也，非粹（降也）在天也，必在士民也。呜呼！戒之戒之！”“士民者，国家之所树而诸侯之本也，不可轻也。轻本不祥，实为身殃，戒之哉！戒之哉！”（《大政上》）

在政治诸因素中，民作为社会基础是最稳定的因素，国可以易主，主可以易政，可以易吏，但无法更换民众。贾谊说：“王者有易政而无易国，有易吏而无易民。故因是国也而为安，因是民也而为治。”（《大政下》）君主是聪明还是愚蠢，其区分标准是对民的态度和政策。“凡居于上位者，简士苦民者是谓愚，敬士爱民者是谓智。夫愚智者，士民命之也。”（《大政上》）桀纣就是最愚蠢的君主。“夫势为民主，直与民为仇”（《连语》），最后国破身亡，不是大愚又是什么！

贾谊告诫统治者，为了自己的长治久安，必须实行爱民、利民、富民。爱民，首先要有责任心和罪感。他引帝尧的话说：“一民或饥，曰，此我饥之也；一民或寒，曰，此我寒之也；一民有罪，曰，此我陷之也。”（《修政语上》）同时，对民要有诚意，讲忠信，“故欲求士必至，民必附，唯恭与敬，忠与信，古今毋易矣”（《大政下》）。提出君主要有罪感意识不自贾谊始，贾谊在汉初条件下，重新强调这个道理是很有远见的，这对秦始皇的居功自傲意识不能不说是一种纠正。汉代盛行君主罪己诏，同贾谊之论是有一定关系的。

四、“道”重于权势　以权势行“道”

天子是人世间最有权威和最尊者，这一点贾谊的认识也不例外。“凡天子者，天下之首也，何也？上也。”（《解县》）天子之所以为天子，或者说，天子合理性的依据，依贾谊看，最基本的是

有“道”：“古之正义，东西南北，苟舟车之所达，人迹之所至，莫不率服，而后云天子；德厚焉，泽湛焉，而后称帝；又加美焉，而后称皇。”（《威不信》）这种看法同历史过程并不相符，刘邦讲得很明白，“马上得天下”。但刘邦之论太粗俗，理论家总想在现象的背后找到一个更深层的东西，当只有刀剑体现着“道”时，也只有刀剑才能削平天下。这样一来，刀剑固然因“道”而神圣化，可是另一方面，刀剑又受到“道”的无形制约。

君主是“天下之首”，“道”是理想之首，如何处理两者的关系，成为很棘手的问题。一些思想家把道的发明权交给了君主，贾谊稍有不同，他认为君主因体现“道”而兴，“君也者，道之所出也”（《大政下》）。又说：“而所以有天下者，以为天下开利除害，以义继之也。”（《立后义》）汉高祖就是以行道得天下。贾谊不赞成法家赤裸裸的“天下归天子占有”论，他认为天下应归“有道者之有”。他引姜太公的话：“故天下者，非一家之有也，有道者之有也。故夫天下者，唯有道者理之，唯有道者纪之，唯有道者使之，唯有道者宜处而久之。故夫天下者，难得而易失也，难常而易亡也。故守天下者，非以道则弗得而长也。故夫道者，万世之宝也。”（《修政语》）贾谊把行道作为取天下的前提条件，同时也是守天下的依据。天下非一家一人之私有，随“道”而易手。贾谊虽没有提倡革命论，但这里包藏了革命论。文帝下令不准议论“革命”，然而只要强调“道”高于君，革命虽然不是必须的，但君主必须进行自我改造和制约。

天子出于天，而“道”却与天齐。“道高比于天，道明比于日，道安比于山。”人间的智、贤、信、仁、圣人都是因对“道”的不同体认而成。人们公认黄帝伟大至圣，而黄帝之所以伟大至圣就在于“职道义，经天地，纪人伦，序万物，以信与仁为天下先”（《修政语上》）。人

的社会地位有尊卑之分，但道义人格比社会地位更重要，具有无穷的潜在能量，“位下而义高者，虽卑，贵也；位高而义下者，虽贵，必穷”（《大政上》）。贾谊的说法不无道理，在历史的运动中，道义的力量是不能低估的，有时虽不能立竿见影，但内中蕴含着潜能，在长远中会显示出它的力量。然而过多强调这一点又多不符合历史的实际。在历史可见的舞台上，道义多是隐形的，活灵活现的是权势和利益的较量。如果把权势与仁义结合起来，会相得而益彰，“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。势已定，权已足矣，乃以仁义恩厚因而泽之，故德布而天下有慕志”（《制不定》）。在这里，乍然看去，贾谊似乎把权势看得比仁义更重，但他的主旨仍是以权势为仁义开道。

贾谊纵论古今，殷切希望君主有自知之明，成为“先醒者”和“明君”，把“学道”摆在首位，并不断反省：“君国子民者，反求之己，而君道备矣。”（《君道》）为了国治民安，他对选立太子和选用大臣也进行了详尽的论述。

对选立太子进行专门论述的，在中国思想史上应首推贾谊。他从周、秦史说明：“天下之命，县于太子”，“太子正而天下定矣”（《保傅》）。太子之正在于教育，后天教育自不待言。特别需要一提的是，他独出心裁，专门写了《胎教》这篇千古奇文。贾谊用心良苦，然而君主是个大坏蛋又该如何？

长治久安必须有贤臣为杖。贾谊认为至贤无世不有，只有圣王才能发现，并委以重任，“君以知贤为明”（《大政上》）。帝王对臣下的态度应分别不同情况而待之。“王者官人有六等：一曰师，二曰友，三曰大臣，四曰左右，五曰侍御，六曰厮役。”（《官人》）如果帝王以师友为臣，国必大治；如果把臣视为厮役，国必亡。在这里，贾谊强调君

臣之间应为师友关系，反对主仆关系，这无疑是卓见高识。臣吏的好坏不能以己之所好为准，而应以民之善恶为准。“夫民者虽愚也，明上选吏焉，必使民与焉。故士民誉之，则明上察之，见归而举之；故士民苦之，则明上察之，见非而去之。”“故夫民者，吏之程也。察吏于民，然后随之。”（《大政下》）察吏于民无疑是一个最杰出的见解，但当时没有相应的操作方式；没有相应的操作手段，最好的理想都难免落入空论，当然，在开阔人们的视野上仍有不可磨灭之功。

“道”高于权势，用于具体政治过程，贾谊特别强调要处理教化与刑罚、义与利的关系。

关于教化与刑罚，贾谊认为刑赏不可缺，但不能以刑赏作为维护统治的主要手段，应该把教化放在首位，使人们从思想上认同。民虽然愚昧无知，但正好教化。“夫民者，诸侯之本也；教者，政之本也；道者，教之本也。有道，然后教也；有教，然后政治也；政治，然后民劝之；民劝之，然后国丰富也。”（《大政下》）用“道”进行教化，使民认同。进行教化的基本教材是儒家的“六艺”。刑罚不是不需要，但一定要慎重。“与其杀不辜也，宁失于有罪也。”（《大政上》）贾谊从秦的历史经验中，断然反对用刑从重、从严和株连。

关于义与利的关系，贾谊倡导儒家一贯的思想：先义后利。他大力倡导礼、义、廉、耻，以这“四维”去“移风易俗，使天下移心而向道”（《俗激》）。倡“孝悌”，反对“兼并”“侈靡”。同时劝统治者尚俭、节制、轻徭薄赋等。

贾谊所论的主旨，是要求统治者把政治指导思想转到儒家轨道上来，通过教化、移风易俗解决对汉家统治的认同问题。从历史经验看，思想文化认同，较之慑服，对一个政权来说具有更为深远的、更为重要

的意义。

第三节　《礼记》的以礼、乐治国论

孔子为“礼崩乐坏”而叹息、悲哀。《礼记》是儒家为重建礼乐的思想文化记录，同时标志着礼乐的再兴。

先秦与汉代儒家的论述是很多的，仅载于《汉书·艺文志》的即有五十三种，八百多篇。《礼记》就是以论礼、乐为中心的一个选本。《礼记》又分《大戴礼记》和《小戴礼记》。前者是戴德的选本，后者为戴圣的选本。戴德、戴圣均为汉昭、宣帝时期的著名的儒家经师，戴德为叔，戴圣为侄，故分称大、小戴。

《大戴礼记》原有八十五篇，现存四十篇，《小戴礼记》为四十九篇。《小戴礼记》于汉宣帝时曾列入官学，《大戴礼记》是否列入官学，学界有争议，待考，不过也与经相类，西汉后期名臣论奏中多有称引，见《韦玄成传》《梅福传》等。

《礼记》中有先秦的文字，也有汉代新作。儒家诸派均有迹可察，但荀学影响较著。之外还有阴阳五行等诸子的影响。《礼记》既有论礼、乐制度的内容，也有对礼、乐理论的阐发。因非出自一人之手，所论多有歧义，但其论尊尊、亲亲，其义一也。大戴、小戴本文一并论之（文中引文《小戴礼记》仅注篇名）。

一、礼、乐的必然性与绝对性

理论认识只限于论证对象存在的价值与本质还不够，只有揭示出对象必然存在的根据，方能达到深入。古今中外的历史证明，对必然性及其根据讲得越充分，就越能征服人。《礼记》的作者们花了大量心血去

发掘礼、乐赖以生存的必然根据。在当时条件下，这个问题实在难以说清楚，在《礼记》中也无首尾一贯的统一理论。这里我们只好用归类的办法，分别叙述。

春秋以降，在思想界兴起一股强大思潮，即以天、地、人的统一性论述人事。天地观念包含着事物的本原、规律或必然性，又常常兼有神秘性，是个模糊的概念，容量极大。天、地、人的关系是一种由宏而微的层次结构，其间存在着制约关系和统一性。《乐记》说："大礼与天地同节。""礼者，天地之序也。……序，故群物皆别。"又说："天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此，则礼者，天地之别也。"《礼运》说："夫礼必本于天，动而之地，列而之事，变而从时。"《丧服四制》说："凡礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情，故谓之礼。"乐也与天地相合，《乐记》云，"大乐与天地同和"，"乐者，天地之和也"。"乐由天作"。在这种天、地、人对应论中，既有规律和必然性，又有模拟与比附，还有人造的结构，其中又不乏神秘性，《大戴礼记·曾子天圆》说，"神灵者，品物之本也，而礼乐仁义之祖也"。礼便是这一切的集中体现与反映。

与礼乐本于天地说相近的，还有礼乐生于阴阳说，《大戴礼记·曾子天圆》说："阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也，而礼乐仁义之祖也，而善否治乱所兴作也。"《乐记》曰："礼乐之极乎天而蟠乎地，行乎阴阳而通乎鬼神，穷高极远而测深厚。"

从天、地、人的制约关系和统一性考察问题是古代思想家的一大贡献和一大优点。就礼的内容而论，的确有一部分反映了这种制约关系和统一性，如顺天地之规律，行四时之政事。但也有许多规定与天地人之间的制约关系及统一性并无联系，如贵贱等级之分绝不是根源于天地之

别，强把二者对应起来，完全是人为的比附。于是这里便形成了真理与谬误的交融，谬误被真理包裹起来，真理之中又掺杂着谬误，难分又难解。接受真理就不可避免地要吸收胶着在一起的谬误。用天、地、人的统一性与其间的制约关系证明礼的必然性与合理性，在当时有很大的说服力。

人性问题是战国诸子讨论的一个热门问题。儒家中的两个巨擘孟子和荀子都认为礼乐与人性紧密相关。《礼记》超越了孟、荀的性善、性恶论，直接从人的情欲与外物接触中形成的矛盾来说明礼乐的产生。《乐记》说："人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知（心智之知）知（对外物的认识），然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。""是故先王之制礼乐，人为之节。"作者认为，人的本性是清静的，无所谓善恶，但一接触外物而形成好恶欲望。外物的刺激无穷，欲望随之而增；如果不加节制，被物吸引过去，便失去了自我控制能力，什么坏事都会干出来。于是圣人制礼乐，用来节制人的欲望。《乐记》的说法又有特点，礼是为了求得性、欲望、外物三者之间的平衡而产生的。

在《礼记》中还有一些篇侧重从节制人的情感来论述礼、乐的产生。《礼运》说，人有喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲之情，有饮食男女之欲，死亡贫苦之恶，人的欲望有时表现于外，有时深藏于心，不可测度。如果没有一定规矩外控内抑，势必酿出祸乱。于是制定了礼，以公开的方式裁抑人的欲恶，以教育的方式疏导其心，使人们反躬自省，自我控制。

应该承认，人的欲望与社会生活之间存在着矛盾这一事实。在社会

生活中，人的情欲应该有所节制。如果不加节制，任其自由放纵，人将与禽兽为伍。节制情欲是多数思想家的共同主张。

礼乐在节制和陶冶性情上有过不可泯灭的历史功绩。不过繁缛的礼义和等级规定，又使人动辄违禁，使人的情性向畸形发展。所以随着历史的发展，消极作用越来越突出。

人的再生产问题早已为古人所注意。先人一向把传宗接代视为头等大事。尊祖、慎终追远不只表现为道德观念，另外还有一整套祭祀制度。因此，孝在礼中占有特别重要的地位，“孝，礼之始也”（《左传》文公二年）。孝道是儒家思想的主要支柱。《礼器》明确指出，礼的本质在于尊祖返初。文中说：“礼也者，反本、修古，不忘其初者也。”《乐记》也说：“礼反其所自始。”古代的尊祖和孝敬家长除了保障人的再生产这一目的外，还有经济的原因。在当时自然经济条件下，家庭是社会的经济细胞，家长则是细胞核，尊祖崇孝也是维护社会经济细胞所必需的。

婚姻制度的建立与改善是野蛮人走向文明的标志。婚姻制度的直接目的之一是实现人类再生产。于是有的人认为礼本于婚姻的需要。《昏义》说：“夫礼始于冠，本于昏。”《易·序卦》说：“有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣，有君臣然后有上下。”于是《内则》说：“礼始于谨夫妇，为宫室，辨外内。”婚姻是人类赖以延续的不可缺少的链条，是人们生活不可缺少的组成部分。人们很早就认识到“同姓相婚，其生不蕃”，时时注意改进婚姻制度。因此把礼视为始于婚姻，是有一定根据和道理的。

人是物质的，必须靠物质来维系，其中以饮食为先。于是又有人提出礼出于饮食之道。《礼运》说，“夫礼之初，始诸饮食”。人类为了生

存，对饮食费尽了心机，从茹毛饮血到熟食、美食，经过了艰苦的历程。人无食不得生，所以很早就有人提出“民以食为天”，把礼说成是起于饮食，作为依据之一，不无道理。

人的再生产是一个复杂的历史现象，其中有许多道理可以研究，礼中的许多规定有利于人的再生产。当然，其中也有许多落后的习俗和规定，又有损人的再生产。对此要结合礼制作具体分析。儒家把礼与人的再生产联结在一起，确实给礼提供了一个强有力的根据。

《管子·心术上》说：“礼者谓有理也。”《礼记·仲尼燕居》说：“礼也者，理也。”《乐记》说：“礼也者，理之不可易者也。”何谓理？在诸子中含义不尽相同，这里不能评说。要之，理指的是事物的必然性和道理。具体化，首先是人伦。乐便体现着人伦：“使亲疏、贵贱、长幼、男女之理皆形见于乐。”乐本于人情，经儒者的改造，乐成了扬“天理”，抑人情的工具。

礼乐与世故和习俗紧密相关。于是又有礼出于习俗之说。《管子·枢言》说：“法出于礼，礼出于名。”《慎子·佚文》说：“礼从俗。”《礼记·坊记》说：“礼者，因人之情而为之节文，以为民坊（防）者也。”从世俗上说明礼乐的产生使礼乐获得了群众基础，同时又使礼具有了灵活性，礼应随时而变更。

除以上诸说外，还有其他一些说法。给一个事物寻找的根据越多，越充分，它就越有存在的理由。学思兼具的儒者，从天上、天下、四面八方、七情六欲都掘出了礼乐赖以生存的根据。上述种种说法不能说都正确，但从那个时代看，或多或少都有一定的道理。

礼乐是必然的，它一定就是普遍的和绝对的。普遍性可用一句话来

说明，即“放之四海而皆准”。它的绝对性有各种表现，如本原性、神圣性等，而最为切实的一点表现为，人之所以为人，就在于“礼”。《礼运》说：“礼义也者，人之大端也。”《冠义》说：“凡人之所以为人者，礼义也。”

礼乐的必然性、普遍性、绝对性的观念一经确立，那么所有人都应该在它面前跪下，充当工具和奴婢，连权力无边的皇帝老子也不能不让它三分。

二、礼、乐——社会制度、行为道德、认识情感一体化

礼、乐相为表里，是儒家政论中的核心。分而论之，礼主要表现为国家、社会、群体和各种行为的制度、规范；乐主要表现为与礼相应的情感和文化心理。儒家几乎都把礼乐视为治国之本。《礼记》在这方面的论述尤为详尽。

> “礼之于正国也，犹衡之于轻重也，绳墨之于曲直也。”（《经解》）
>
> “治国而无礼，譬犹瞽之无相与。”（《仲尼燕居》）
>
> “为政先礼，礼其政之本与？”（《哀公问》）
>
> “故治国不以礼，犹无耜而耕也。”（《礼运》）

各行各业都有本行的基本工具，礼便是治国的基本工具。所以《礼运》又说：“礼者，君之大柄也。”礼之所以为君之“大柄”，就在于礼能“别嫌明微、傧鬼神、考制度、别仁义，所以治政安君也”。《曲礼》

说：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”

从荀子开始，明确把礼分成“义”与“数”两个不同层次。“数”指形式化的规定与相应的行为；“义”指形式内在的义理和精神。《礼记》既要求行为遵礼之“数”，更强调思想情感从礼之“义”。《郊特牲》说：“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝、史之事也。故其数可陈也，其义难知也。知其义而敬守之，天子之所以治天下也。”礼与乐的“义”是什么呢？简言之：礼的本义是明“别”“异”“等”“殊”“分”“序”；乐与礼相对，其义为“和”“同”“合”“爱”。

> “乐也者，情之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。乐统同，礼辨异。”（《乐记》）

> “乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。”（《乐记》）

> “乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。”（《乐记》）

“别”与“和”是稳定社会秩序、保障社会正常运转的两种力量，但是“别”与“和”却不能依其自身单向起作用，而是应该沿着两者合力向前运动，这样才能别而不离，和而不疏，既保持贵贱等级秩序，又控制这种秩序不要走向公开的对抗。“别”与“和”，是维持社会秩序的普遍原则，是政治哲学的高度概括。把“别”与“和”同“礼”“乐”相结合，荀子是最早的论述者之一。他在《乐论》中说：“乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。”在《臣道》中说：“恭敬，礼也；调和，乐也。”《礼记》对荀子的观点作了进一步的发挥。

分而言之，礼重在明“分”，乐重在相“和”，礼乐作为一个整体，礼

中又注之以“和”，乐中又贯之以“分”。礼、乐的精神是相通而混一的。孔子的弟子有子早就说过：“礼之用，和为贵。”《礼记》中进一步论述了礼之用在“和宁”（《燕义》），这种和宁应达到心、体相合的程度。“民以君为心，君以民为体。……心以体全，亦以体伤。君以民存，亦以民亡。”（《缁衣》）礼中体现“和”，乐也要体现“分”。乐是情感化表现，是心声。但人们的心声各不相同，除喜、怒、哀、乐之外，从道德上可分为“正声”与“奸声”（《乐记》）。所以乐也不能任情而发，而应倡“正声”抑“奸声”，“乐者，所以象德也”（《乐记》）。所谓“德”，就是与政治伦理相呼应，相协同，乐要为政治、道德服务。“声音之道，与政通矣。”“乐者，通伦理者也”（《乐记》）。乐之通政，通伦理，首先，五声本身被政治伦理化：“宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物。”（《乐记》）五音本身君臣化了。其次，音本身也代表着特定的道德。“明乎商之音者，临事而屡断；明乎齐之音者，见利而让。临事而屡断，勇也。见利而让，义也。”（《乐记》）由通音乐而通乎道德，乐与礼几近同一，“知乐则几于礼矣”（《乐记》）。这样一来，情感完全被“礼”化了，而礼化的情，不是情的开放，而是情的压抑。任意放情不免于偏狂，但把情完全纳入礼的轨道，这种情不再有主体性，完全变成了礼的附庸，换句话，变成了政治的工具。音乐本于情感，是不应排斥私欲的，在《礼记》中，认为君子之乐“不私其欲”（《乐记》），乐的精神在于体现“道”。正因为如此，乐才有移风易俗的作用：“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。”（《乐记》）

礼、乐互补，礼、乐相通，用于政治，就是把外在的社会制度与人的内在情感交融为一，使制度转向为情感，使情感局限于对制度的认同。这里需要特别指出的是，礼作为社会关系的骨架，同时又是道德与认识的出发点和准则，即以礼成道德，以礼察物，以礼同心。

仁义道德与礼的关系在孔、孟那里大致是相为表里关系，荀子为之变，礼成为仁义的规定。《礼记》进一步把礼视为仁义道德的标准。《曲礼》说，“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定”。这样一来，道德便失去了它的相对独立意义、独立发展之势，也失去了社会批判意义，完全变成现有制度、体制和社会关系的从属物。

察物，即认识事物必须以礼作为出发点和核验认识的标准。孔子讲的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，正是把礼作为一种防范和外在的规定，《礼记》则进一步把礼作为出发点、必由之路和检验认识的标准。换言之，要把礼作为思维方式。《礼器》说：“无节于内者，观物弗之察矣。俗察物而不由礼，彼之得矣。故作事不以礼，弗之敬矣；出言不以礼，弗之信矣。故曰：礼也者，物之致也。”什么是“节”呢？礼本身就是天地之节。“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。”这就是说，不把礼作为认识内在的起点和价值，认识就无从谈起。察物由礼，就是以礼作为认识的出发点和前提，礼为“物之致”，即礼是判断认识的标准。礼既是出发点、内在的价值取向，又是标准，认识的结论就是认识的前提。认识的标准不是在实践中和认识过程中求得，而是在认识之前已由礼设定了。这种认识只能是封闭性的认识，论证则是循环的论证。这里姑且把这种思维方式称之为“牢笼思维方式”。后面将有专节论述。

由于礼融社会制度、道德、认识为一体，《乐记》进一步提出了以礼导心，以礼同心，即以礼作为统一社会认识的准则。文中曰：“礼以道（导）其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼、乐、刑、政，其极一也，所以同民心而出治道也。”

用礼把社会制度、行为、道德、认识一体化，仅仅从认识角度看，

不能说不是一种创见；用行政方式强加于社会之上对维护社会秩序无疑也有重要作用。但从历史角度看，只能说更多的是灾难。因为从总体上看，这种“一体化”精神窒息了社会的创新精神。

礼、乐在政治中的作用主要是教化、引导，与礼、乐相伴的还须有刑、政。

“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。”（《大戴礼记·礼察》）礼、法互补。“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼、乐、刑、政，其极一也。”又说：“礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼、乐、刑、政，四达而不悖，则王道备矣。”（《乐记》）

三、君为心、民为体与君主专制主义

依据“别”“和”相依的精神，在处理君民关系上，《缁衣》提出了君为“心”、民为“体”论。心与体是既有支配与被支配的关系，又互相依存。“民以君为心，君以民为体。心庄则体舒，心肃则容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以体全，亦以体伤；君以民存，亦以民亡。”“大人溺于民。”

民是君主赖以生存的基础，这一点先哲早有论述，经过秦汉之变，思想家对民在政治大变动中的作用认识得更深刻了。《大戴礼记·子张问入官》云：“上者尊严而绝，百姓者卑贱而神，民而爱之则存，恶之则亡也。”民的向背决定着君主的存亡，但对民的品性的认识却有两种相反的观点：

一种认为，民的本性是愚昧贪鄙，从敌对的观念出发而惧民。《缁

衣》说："夫民闭于人而有鄙心，可敬不可慢，易以溺人。故君子不可以不慎也。"这同贾谊把民视为愚氓同调。

另一种看法，把民视为天地相参的力量。《大戴礼记·四代》云："（哀）公曰：'所谓民与天地相参者，何谓也？'（孔）子曰：'天道以视，地道以履，人道以稽。废一曰失统，恐不长飨国。'"汉初郦食其曾说过："王者以民人为天，而民人以食为天。"（《史记·郦食其列传》）《四代》之论与郦食其同调。

这两种认识的出发点虽然不同，但归结点是同一的，惹翻了民众必自毙。这中间的关键是统治者的政策，《大戴礼记·子张问入官》说："故上者辟如缘木者，务高而畏下者滋甚。六马之离，必于四面之衢；民之离道，必于上之佚政也。"失政必失民。

《礼记》的作者一再告诫统治者，为政务在调和，"上之亲下也如腹心，则下之亲上也如保子之见慈母也。上下之相亲如此，然后令则从，施则行。"（《大戴礼记·主言》）调和之道在通民情，"所谓贤人者，好恶与民同情，取舍与民同统，行中矩绳而不伤于本"（《大戴礼记·哀公问五义》）。调和之术在把握度量，"凡民之为奸邪、窃盗、历法、妄行者，生于不足；不足，生于无度量也。"正像驾车马一样，聪明的驭者可以致千里，鲁莽汉难以致远，"进退缓急异也"（《大戴礼记·盛德》）。为政也如同驭马之道。《檀弓》篇对急政、莽政进行了严厉的谴责，指出"苛政猛于虎"。调和落在实处，即轻徭薄赋，实行授田，每夫百亩，养孤敬老，进行教化等等。

《礼记》在论述和民的同时，也广泛地论述了用贤的重要，值得一提的是，如同贾谊一样，专门讨论了尊师问题。《礼运》篇把天、地、父、师置列为君主的四大支柱，"天生时而地生财，人其父生而师教

之，四者，君以正用之，故君者立于无过之地也”。君主能否成为明君，在很大程度上取决于“师”“傅”“保”的教育与辅佐。师傅体现的是知识和道德，君主必须接受知识和道德的教育。强调师傅的作用，把帝王置于受教育的地位，这对君主不能说不是一种制约。

《礼记》强调君主以民为体、用贤和尊师，是否意味着与君主专制相背呢？不是的。这些仅仅是改进君主专制。从《礼记》看，君主及君主专制是绝对的和神圣的。

君主受命于天，德与天地相参。《表记》假孔子之语：“唯天子受命于天，士受命于君。”《经解》称：“天子者，与天地参，故德配天地，兼利万物；与日月并明，明照四海，而不遗微小。”

天子又与圣人相通。先秦以来，诸子制造了一套崇圣文化。圣人是真、善、美的人格化，是智慧的人格化。“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也。大道者，所以变化而凝成万物者也。情性也者，所以理然不然取舍者也。”（《大戴礼记·哀公问五义》）圣人通天地万物，圣人当为天下王。“圣人参于天地，并于鬼神，以治政也。”（《礼运》）“圣人为天地主，为山川主，为鬼神主，为宗庙主。”“圣人立五礼以为民望。”（《大戴礼记·曾子天圆》）圣人当为天子，身为天子者即使未许以圣，但圣的位子也是留给君主的。

天子受命于天而又通圣，天子的合法性与合理性便成为理所当然的了。

天子是天下一元之首，是绝对的“一”。“子云：‘天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，示民有君臣之别也。’”（《坊记》）绝对排斥二而独尊一，“以一治之也”（《丧服四制》）。君这个“一”，也就

是“天”，“父之于子，天也；君之于臣，天也。……有臣不事君，必刃（杀）。”（《大戴礼记·虞戴德》）不事即“刃”，一方面说明臣民是君主的奴仆，“不事”便是犯罪；另一方面说明君主对臣民诛戮之残，不事奉就要杀头。儒家向来讲仁慈，这一点同法家主张杀隐士又走到了一起。一句话，臣民不为君主所用，就是犯罪，就是多余的。

君主为天下“立极”，“定一”，任何与君主之“一”相矛盾或抵牾的，都属罪杀之列。《王制》说：“析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀。作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，杀。行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽，以疑众，杀。”《礼记》中列入被杀之列的不多，这里要杀的都是思想犯。

什么是君主专制主义？可以从许多方面去论述，但禁绝思想自由，以思想异于“一”而犯罪，应该说是专制主义最为突出的标准。人是有思想的动物，人的一切创造性大都以思想为先导，人只要有思想，就不可能同于“一”，而不“一”便是犯罪，就要杀，这无疑是专制主义最野蛮的表现。没有奇思，自然也就不会有奇技、奇器，社会也就不会有生机。所以我们一再阐述专制主义是造成中国古代社会停滞的最主要的原因。

君主又是天下之大父母，政治关系与伦理关系结合为一。在宗法制度下，父母于子女，血亲关系与占有、支配关系胶结为一体。作为民之父母，无疑要宣扬爱，“古之为政，爱人为大”。这种爱不是以相互之间的平等为基础，而是以父权—君权相结合的双重占有、双重支配为前提。于是进一步说：“所以治爱人，礼为大。所以治礼，敬为大。……弗爱不亲，弗敬不正。爱与敬，其政之本与？”（《哀公问》）“敬”所体现的是贵贱、上下、主从关系。君主父母化，固然增加某种亲切感，但更增加了威严的神圣性。君、父在观念上一体化，把君主进一步置于独一无二的专制地位。恩赐的爱，对被恩赐者虽不无好处，却为进一步

剥夺和占有提供了更多的依据。帝王在理论上是唯一的施爱者，垄断爱，就是剥夺被施者怒、恨之权。儒家一再教导臣民，对君主要崇敬，即使是昏庸之君，也只能怒而不恨。“为人臣下者，有谏而无讪（讥笑），有亡而无疾（怒恨）。”（《少仪》）“为人臣之礼，不显谏，三谏而不听则逃之。”（《曲礼下》）为臣的绝对不可有犯上作乱之行，“下之事上也，虽有庇民之大德，不敢有君民之心”。“事君可贵可贱，可富可贫，可生可杀，而不可使为乱。”（《表记》）剥夺臣民对君主的怒恨之心的合理性，正是从另一方面维护君主的绝对专制。

《礼记》中的以民为“体”、爱民论、调和论等，与君主专制是不矛盾的。前者是实现后者的条件，而不是对后者的否定。

四、“大同”理想与“小康”之王制

《礼运》以历史的方式描述了“大同”与“小康”两个不同时代。

人类最初为“大同”之世，当时的社会是：

> “大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废、疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”

应该说，“大同”之境是很美妙的，然而也是最无生机的，因为只要“谋闭”，社会就只能是死水一潭，人只能非人化。儒家的“大同”理想只能是道德化的社会，同时又是排斥知识、智谋的社会。“大同”之世与继起的“小康”所不同的是，“大同”是道德的实现，“小康”是对道德的追

求。正是以“道德”同一为基础，“大同”与“小康”并不是截然对立的。儒家追求“大同”，同时又歌颂“小康”，特别是以夏禹、商汤、周文—周武所代表的三代“小康”，正是儒家“复古”的目标。“小康”之世，“大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己”，但社会并没有因此而堕落，圣王们创立了一整套礼，禹、汤、文、武、成王、周公“未有不谨于礼者也”。社会治理得井然有序。“小康”虽不及“大同”，但有礼为砥柱，也是令人向往的。儒家固然希冀“大同”，但更多的是企求“小康”，“小康”离现实更近些。《王制》篇便是“小康”规划的蓝图。据《史记》载，汉文帝时“使博士诸生刺《六经》中作《王制》”（《史记·封禅书》），《礼记》中的《王制》篇或许就是此篇。《礼记·王制》集儒家制度论之大成，受荀子的《王制》影响尤明显，《礼记·王制》可谓国家与社会制度大纲，方方面面均有论述，其中心是用礼规范社会与国家体系。除了《王制》篇外，其他诸篇也多有论述。总之一句话，均为“小康”之求。在儒家眼里现实离“小康”还有相当距离。

儒家如果作为一个躯体，礼是它的骨架，从这个意义上说，儒家也可称之为“礼家”。封建统治者之所以能以儒治国，维系国家和社会秩序，仁义的说教无疑有重要作用，但主要是靠礼这个“硬件”来维系、支撑的。礼把人分为贵贱，并造成崇圣的思维定势。这同近代社会关系与观念是截然不同的，“五四”时期高呼打倒礼教，实在是时代的需要。

第四节　晁错的尚法与重农战思想

秦朝的灭亡，把法家也推到了被批判席上。不过实际的政治一点也离不开法家，汉朝的基本政治制度继承秦制，说明了法家的政治实用价值依然有效。汉初法家思想虽然遇到了危机，但仍有人在坚持、在思考，晁错是其中最著名的一位。

晁错（公元前200—前154年），颍川（今河南禹县）人，曾在轵从张恢学申商刑名之学，后又学《尚书》。晁错兼通法、儒，文帝、景帝时参与朝政。他为人聪明峭直，号称“智囊”，《汉书》本传载：“错所更令三十章，诸侯讙哗。”《汉书·艺文志》法家类有《晁错》三十一篇，《隋书·经籍志》载，梁时尚有《朝（晁）氏新书》三卷，但均已亡佚。现只能根据《史记》与《汉书》本传及一些佚言略作评述。

文帝在策问中提出“明于国家之大体，通于人事之终始”两个问题，寻求策对。晁错的策对获得文帝的赏识。晁错认为治国之大体和通人事在于配天地，顺人情。他说：“动静上配天，下顺地，中得人。”然后风调雨顺、民和，“此谓配天地，治国大体之功也”（《汉书·晁错传》）。

配天地是思想理论界的一个共同认识，中心是要求君主正确处理天、地、人三者的关系，这样才能保持人类与自然的平衡，才能保证人的自身生存条件不被干扰。

通人事则在于本人情，晁错把人情归结为四欲：“欲寿”“欲富”“欲安”“欲逸”。他说：“计安天下，莫不本于人情。人情莫不欲寿，三王生而不伤也；人情莫不欲富，三王厚而不困也；人情莫不欲安，三王扶而

不危也；人情莫不欲逸，三王节其力而不尽也。其为法令也，合于人情而后行之；其动众使民也，本于人事然后为之。取人以己，内恕及人。情之所恶，不以强人；情之所欲，不以禁民。是以天下乐其政，归其德，望之若父母，从之若流水；百姓和亲，国家安宁，名位不失，施及后世。此明于人情终始之功也。”（《汉书·晁错传》）这种对人情的看法与法家是一致的。晁错主张一切法令和政事都要以人情为依据，但对法家又有修正，增加了儒家的调和剂，即“取人以己，内恕及人”。韩非等主张挑动人欲而利用之，晁错则主张承认人欲而有分寸地加以适应和引导。为政之忌是违反人情；如能顺人情，君主与天下之民就能取得和谐。在顺人情上，特别要注意民众的衣食和赏罚。

衣食是人生之本，应成为政治之首。“人情，一日不再食则饥，终岁不制衣则寒。夫腹饥不得食，肤寒不得衣，虽慈母不能保其子，君安能以有其民哉！明主知其然也，故务民于农桑，薄赋敛，广蓄积，以实仓廪，备水旱，故民可得而有也。”（《汉书·食货志》）晁错认为帝王的首要之责是使人民安定，《文选》中班孟坚《答宾戏》注引晁错《新书》说：“臣闻帝王之道，包之如海，养之如春。”帝王应像海一样，具有宽阔的胸怀；应该像春天一样，生养万物。在这里，又可看到晁错对法家的修正。法家要君临天下，但不讲海涵；讲利民而要威严，但不讲如春之和顺。显然，晁错是以儒术补法家之弊。为了保证衣食之源，他提出了重农贵粟和抑末的主张，在著名的《论贵粟疏》中批评了汉初重农抑商政策流于形式和口号，指出：“今法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。”（《汉书·食货志》）为了改变这种状况，不能只靠法令。人们是否务农，在于务农是否有利可图。如务农无利可图，靠行政命令是无济于事的。当今的情况便是这样，他说：“地有遗利，民有余力，生谷之土未尽垦，山泽之利未尽出也，游食之民未尽归农也。民贫，则奸邪生。贫生于不足，不足生于不农，不

农则不地著，不地著则离乡轻家，民如鸟兽，虽有高城深池、严法重刑，犹不能禁也。”（《汉书·食货志》）为了使人们务农，必须从利着眼，实行贵粟政策。他建议实行以粟赎罪和输粟为官，粟贵而趋农，国家贮粟，既可以备荒，又可备战，所以他说：“粟者，王者大用，政之本务。”“明君贵五谷而贱金玉。”（《汉书·食货志》）

从经济观点分析，晁错的贵粟并不是从市场角度看问题，而是以政治需要作为出发点。他解决贵粟的方式同样不是市场，而是靠行政干预。他以用粟赎罪、买官作为贵粟的手段。就实而论，这是一种饮鸩止渴之术。这种做法不仅会使政治更加腐败，同时使自然经济的“自然”性也遭到破坏，抑末之后的自然经济只能更加无活力。

法律也是与民利最为紧密的一大问题。晁错认为立法的目的不是为了使民慑服和畏惧，置民于死地，而是“以之兴利除害，尊主安民而救暴乱也”。当时法律的中心是赏和刑，晁错提出，行赏不是妄予和表示恩惠，而是为了“劝天下之忠孝而明其功也。故功多者赏厚，功少者赏薄”（《汉书·晁错传》）。行罚绝不是肆意示威，而是“以禁天下不忠不孝而害国者也。故罪大者罚重，罪小者罚轻”（《汉书·晁错传》）。这里，晁错摈弃了韩非等人的重罚主义。

晁错对秦政也进行了批判。他在总结秦成败的历史经验与教训时指出，秦败于“任不肖而信谗贼”，从而造成奢侈无度、妄赏罚、轻人命及奸吏侵夺的局面。他建议“绝秦之迹，除其乱法”。晁错对秦政的批判，表明他所持的法家理论是趋于平和的。

晁错主张君主集权并切实掌握权力，对汉初君主无为少事进行了批评。他在《贤良对策》中就直言批评文帝“未之躬亲，而待群臣”，结果造成国政不顺，“民不益富，盗贼不衰，边境未安”。晁错极善于进谏，

他为了批评而先颂扬："今以陛下神明德厚，资财不下五帝"，"臣闻五帝其臣莫能及，则自亲之"。五帝资才高于群臣，亲自理事，而陛下的资才胜于五帝则更当亲政。批评文帝慢于政务目的在于请求文帝把权力集中于自己之手。无论是颂扬、批评，都是为了君主集权，这自然符合君主之心。为了把权力集中于君主之手，他还向文帝进呈了《言太子知术数疏》。文中写道："人主所以尊显功名扬于万世之后者，以知术数也。"晁错所说的术数有如下四点："知所以临制臣下而治其众"，"知所以听言受事"，"知所以安利万民"，"知所以忠孝事上"（《汉书·晁错传》）。晁错明言教太子，实际也是对文帝的建议。同时，也是对倡言无为论者的批评。他指出："或曰皇太子亡以知事为也，臣之愚，诚以为不然。"（《汉书·晁错传》）

晁错主张君主集权，同时又主张用贤，把贤良之臣聚集在朝廷。《意林》卷二引晁错《新书》云："善为政者，士实于朝野，牛马实于陆，鸟兽实于林。"《汉书》本传载："臣窃闻古之贤主莫不求贤以为辅翼。"在晁错看来，能够"救主之失，补主之过，扬主之美，明主之功，使主内亡邪辟之行，外亡骞污之名。事君若此，可谓直言极谏之士矣"。然而这种士是很难生存的，且不说同僚嫉妒，皇帝也很担心。晁错可谓"直言极谏之士"，其结果反而遭到自己效忠的对象——皇帝的杀戮。悲夫！

晁错继贾谊之后，再一次上书皇帝，建议削藩。在《削藩策》中讲，藩王与王权的决斗是不可避免的，"今削之亦反，不削亦反。削之，其反亟，祸小；不削之，其反迟，祸大"（《汉书·吴王刘濞传》）。不削藩"天子不尊，宗庙不安"（《汉书·晁错传》）。他对抗击匈奴也发表了有见地的意见，批评秦王在匈奴问题上的知攻而不知守。他分析比较了匈奴与汉的长短，提出了"以蛮夷攻蛮夷"、迁民实边

和择良将守边等建议。

晁错是汉代最著名的法家，他不同于韩非，更不同于李斯，儒家气息很浓，融儒于法，以儒修正先前的法家，可谓法、儒的融合。

第五节 《淮南子》的无为政治思想

黄老思想在汉初居于显赫的地位，几位皇帝和一批大臣曾予以提倡，在政治实践上也有重大影响。不过从行政上看，它并没有被明令定为国家的统治思想。朝廷中一些要臣好黄老，仅限于政策，并无理论著作。有些学者把马王堆出土的《老子》乙本卷前古佚书视为汉初黄老派之作，证据不足，我们认为是战国之作，放在了第一卷论述。汉初统治者尊黄老，却没有系统的黄老之作。现在我们能看到的汉初黄老学派之作仅保存在《淮南子》中。

一、黄老思想与汉初政治

鉴于秦朝的教训，早在刘邦刚进咸阳之时，张良就建议“宜缟素为资。今始入秦，即安其乐，此所谓‘助桀为虐’”（《史记·留侯世家》）。刘邦接受张良的建议，比较注意节俭，这为后来实行无为政治埋下了伏笔。在政治上最早以黄老之术治民的是曹参。曹参任齐相时，曾集合了数百名儒生讨论治民之道，结果“言人人殊，参未知所定”。后请教于治黄老之学的盖公，盖公言简意赅：“治道贵清静而民自定。”曹参用黄老术治齐九年，齐国大治。惠帝二年，曹参继萧何为相国，把“清静”这一方针推行于全国。（《史记·曹相国世家》）惠帝和吕氏掌权时，“君臣俱欲休息乎无为”。“政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穑，衣食滋殖。”（《史记·吕太后本纪》）继曹参为相的陈平“本好黄帝、老子之术”。陈平为政多谋略，任相时以黄老之术为主。他讲：“宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉。”（《史记·陈丞相世家》）文帝、景帝以及掌握朝政的窦太后都程度不同地尊

崇黄老之学。应劭在《风俗通义·正矢》中说："文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为。"窦太后在景帝、武帝初左右朝廷，她对黄老之学崇信更笃，"好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子诸窦不得不读《黄帝》《老子》，尊其术"（《史记·外戚世家》）。景帝本人也推崇黄老。"王生者，善为黄老言，处士。尝召居庭中。"（《汉书·张释之传》）直不疑"学老子言"，被升为御史大夫。（参见《汉书·直不疑传》）信奉黄老的汲黯、郑当时等均曾居要位。

黄老政治最主要的特点是清静无为，主要内容是劝课农桑、轻徭薄赋、减免苛刑、节约皇室与国家开支、少修土木工程等。这些措施无疑对恢复社会经济和安定人民生活有极为重要的作用。

黄老思想是道家中一个特定的派别，这一点在第一卷评价马王堆《老子》乙本卷前古佚书时已作交待。汉初崇尚的黄老之术，正是这批古佚书所表达的思想。以司马谈所论为旨要观察汉初的黄老政治，可以说无不契合。不仅黄老之术本身吸收了儒、法、阴阳家的一些观点，而且在实践上，儒家和法家仍活跃在政治舞台上，对政治实践有着相当大的影响。汉初统治者崇尚黄老，但在思想上并未实行黄老思想专制，儒家、法家对汉王朝制度的建设都有重大贡献。

二、《淮南子》的成书及其主旨

《淮南子》又称《淮南鸿烈》（鸿，大也。烈，明也。即大明道之言的意思），是西汉景帝、武帝时期的淮南王刘安召集宾客集体写作的。全书二十一篇，最后一篇名《要略》，可谓全书的总括。《要略》概述了全书的主旨及编写的目的，并提纲挈领地介绍了各篇的要点、分工与衔接配合关系。从《要略》看，全书的写作有统一的计划和安排。但从内容上看，并未统一。《汉书·艺文志》把它列入"杂家"是有道理

的。书中内容，除道家思想外，在部分章节中还兼收了儒家、阴阳家、法家之说。如《缪称训》《齐俗训》有浓厚的儒家气息，《主术训》《汜论训》等篇中吸收了不少法家的思想，《天文训》《时则训》明显地因袭了阴阳家的作品和思想。全书内容尽管驳杂，但相当宏富，占主导地位的是道家思想，诚如高诱注序中所云："……共讲论道德，总统仁义，而著此书。……然其大较归之于道。"

刘安主持写这部书，目的是论述帝王之道，为图举大业作理论准备。《淮南子》成书后曾献给汉武帝，"上爱秘之"（《汉书·淮南王传》）。后来汉武帝实行了罢黜百家，独尊儒术，结束了汉初崇尚黄老思想的政治局面，加之刘安的垮台，所以这部书在实际政治生活中没有发生重大影响。但作为汉初黄老政治思想的最后一响，这部书还是有其历史意义的。

《淮南子》的政治思想比较驳杂，但占主导地位的是无为政治思想。各篇几乎都讲无为，但细加比较，又多有抵牾之处。就其主旨而言，应该说继承了《管子》中的道家派和马王堆《老子》乙本卷前古佚书中积极主治的无为政治思想。

《淮南子》在主流上反对纯任自然、无所作为的无为论。作者所理解的无为是讲客观与主观的契合与统一，在契合中发挥主观能动性。"夫地势，水东流，人必事焉，然后水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智不用。"（《淮南子·修务训》，下引《淮南子》只注篇名）这样，就与无所事事的无为论划清了界线。《原道训》对无为与无不为、无治与无不治作了如下的规定："所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。"下面分几个方面论述《淮南子》无为论。

三、法自然与无私

道、天、自然是表现客观世界不同层次的概念。道是天地万物的本源和存在的基础。天地、自然万物是道的外化形式。道又称为“太一”和“气”。道生就了天地万物。“道曰规，始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生”（《天文训》）。人本身也是由道演化出来的，“烦气为虫，精气为人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也”（《精神训》）。由于天地万物是道生就的，反过来说，天地万物内在的统一性也就是“道”，“夫道有经纪条贯，得一之道，连千枝万叶”（《俶真训》）。

人既是道和天地、阴阳的产物，是演进中的一种形式，那么，人的活动和政治首先有一个如何对待道的问题。从本质上看，如何对待道就是如何适应自然以及在自然中如何生活的问题，即人用什么方式取得与自然的平衡。

作者提出了一条总的原则，即“体道”。《原道训》说：“体道者逸而不穷。”“循天者，与道游者也。”《本经训》说：“帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。”《泰族训》说：“故大人者，与天地合德，日月合明，鬼神合灵，与四时合信。故圣人怀天气，抱天心，执中含和，不下庙堂而衍四海，变习易俗，民化而迁善，若性诸己，能以神化也。”《精神训》说：“是故圣人法天顺情，不拘于俗，不诱于人，以天为父，以地为母，阴阳为纲，四时为纪。天静以清，地定以宁。万物失之者死，法之者生。”上述说法，乍一看有点玄妙，静心思之，颇有道理。人是自然发展的产物，从根本上必然要受自然的制约，但是人常常忘掉了这一点，把自然置于自己的对立面，任意而为，自以为得计，但到头来不能不受到自然的惩罚。作者总结了人们成败的经验

和教训，告诫人们必须回到遵从自然的轨道上来，与自然取得统一。在如何取得与自然统一的问题上，书中又有不同的观点。主张积极地法自然的一派，认为体道首先应该像道那样，包容一切，公而无私，君主无私而后其道行焉。《淮南子》从君主的产生论述了君主应该把无私作为自己的天职。《修务训》说：古之立天子帝王“非以奉养其欲也”，而是为了消除强欺弱，智欺愚，勇侵怯，富欺贫等矛盾，所谓“立天子以齐一之”，就是实现平均、平等之意。《主术训》说“尧之有天下也，非贪万民之富”以自私，而是为了实现社会的“和”，他本人“身服节俭之行，而明相爱之仁”。《兵略训》说：“所为立君者，以禁暴讨乱也。”作者反复说明，帝王把天下当作私有物还是为社会服务，是能否治理好天下的前提。《诠言训》说：“无以天下为者，必能治天下者。”落实在行动上，作者提出了顺自然、遵必然、贵因与物化等原则。

作者提出，天地万物的相互关系皆本于自然，“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，列星朗，阴阳化，非有为焉，正其道而物自然”（《泰族训》，后三句依王念孙校改）。这就是说，天地万物的本性是自然生就的，相互关系是自然形成的，其间没有超自然的力量来支配。“夫萍树根于水，木树根于土，鸟排虚而飞，兽蹠实而走，蛟龙水居，虎豹山处，天地之性也。”（《原道训》）自然界如此，人也是这样：“陆处宜牛马，舟行宜多水。匈奴出秽裘，於越生葛絺，各生所急以备燥湿，各因所处以御寒暑，并得其宜，物便其所。”由此观之，“万物固以自然，圣人又何事焉！”（《原道训》）作者还论述了各地的风俗习惯，都是由于自然环境不同而自然形成的。万物的自然性及其相互间的自然关系，是不能任意更改的，而应顺其自然。由此在政治上得出的一个基本原则就是“所谓无治者，不易自然也”（《原道训》）。

在分析事物的关系时，作者还特别指出有一种必然关系，称之

为“必然之道”“自然之势”和“相然”等。“禹决江疏河，以为天下兴利，而不能使水西流。稷辟土垦草，以为百姓力农，然不能使禾冬生。岂其人事不至哉，其势不可也。夫推而不可为之势，而不修道理之数，虽神圣人不能以成其功，而况当世之主乎？”（《主术训》）依据上述认识，在政治上不能任意而行，也不要投机取巧，而应该“行必然之道”（《主术训》），“因物之相然也”（《原道训》）。“圣人举事也，岂能拂道理之数，诡自然之性，以曲为直，以屈为伸哉？未尝不因其资而用之也。”（《主术训》）道理讲得明白透彻。《淮南子》广泛地讨论了事物的必然关系和必然之理，从今天的观点看，所论或有不当之处，但作者提出的问题是有见地的。

在与自然和社会的交往中，作者特别强调要善于“因”。所谓因，就是把客观规律与人的主观能动性结合起来。“物有以自然，而后人事有治也。”（《泰族训》）主观要以客观为师，一切都像治水那样，“因水以为师”（《原道训》）。作者指出，大禹治水，后稷教稼，“因地之势也”。汤武革命，“因民之欲也”。“故能因，则无敌于天下矣。”（《泰族训》）作者总结了三代盛世的基本经验，归结为一个“因”字，“三代之所道者，因也”（《诠言训》）。

在法自然上，还有消极的“物化”论和真假参半的天人感应论，在政治上也有相应的反映。这里不复赘言。

四、顺时变法与礼法

《淮南子》把对历史的认识当作对现实和未来认识的一种基本方式。《缪称训》说：“圣人察其所以往，则知其所以来者。”作者对历史的看法受法家的影响比较明显，但又夹杂着道家的情感。作者认为历史既是一个进化过程，又是一个退化过程。从道德的角度看，历史是退化

的，最初的历史处于“混冥之中”，那时无礼义之设。“逮至衰世，人众财寡，事力劳而养不足，于是忿争生，是以贵仁。”（《本经训》）“上世体道而不德，中世守德而弗坏也，末世绳绳乎唯恐失仁义。”（《缪称训》）尽管基本估价如此，但作者并不主张回到遥远的古代，相反，对孔、墨的复古之论进行了尖锐的批评。“今儒墨者称三代、文武而弗行，是言其所不行也；非今时之世而弗改，是行其所非也。称其所是，行其所非，是以尽日极虑而无益于治，劳形竭智而无补于主也。”（《汜论训》）作者还批评了政治上的经验主义，指出企图“以一世之度制治天下”，如同刻舟求剑一样愚蠢（参见《说林训》），认为随时代变化而改革制度礼法是符合于自然的。《泰族训》说：“圣人事穷而更为，法弊而改制，非乐变古易常也，将以救败扶衰，黜淫济非，以调天地之气，顺万物之宜也。”《汜论训》说：圣人“论世而为之事，权事而为之谋”，所以随时而变制，与积极的无为非但不是矛盾的，反而正是无为所要求的。

根据历史进化的原则，他们认为人为的礼义制度只能收一时之效，不可能永远适用。《汜论训》说：“五帝异道而德覆天下，三王殊事而名施后世，此皆因时变而制礼乐者。……是故礼乐未始有常也。故圣人制礼乐，而不制于礼乐。”也就是说，圣人是礼乐的主人，而不是礼乐的奴隶。有的篇认为仁义为治国之本。《齐俗训》说：礼义这种东西，是“一世之迹也”，而不是普遍真理，如果视为普遍真理，必然陷入谬误。而风俗是随时代而变迁的，“世异则事变，时移则俗易。故圣人论世而立法，随时而举事”。“是故不法其已成之法，而法其所以为法。所以为法者，与化推移者也。”“与化推移”是一个极为光辉的命题，明了这一点，就能从历史的羁绊中解脱出来，获得创造历史的自由。人虽然都在从事历史的创造，然而人们常常把自己的创造从意识上让渡给别人或先贤圣哲。丢掉了主体精神的历史活动多半属于重复型的；反之，如

果把自己看作创造的主体，他就会变成积极的斗士。在这里，由于作者认识到了自己是创造历史的主体，他们便把传统的法度礼乐的神圣性抛到一边，于是礼乐制度就变成了手中的工具。正如《氾论训》说的“法制礼义者，治人之具也，而非所以为治也。……天下岂有常法哉！当于世事，得于人理，顺于天地，祥于鬼神，则可以正治矣”。又说：“法度者，所以论民俗而节缓急也；器械者，因时变而制宜适也。”

作者们对礼法起因的看法大体上本于法家。《齐俗训》说，“礼因人情而为之节文”。又说：“衣服礼俗者，非人之性也，所受于外也。”

《淮南子》认为法也是历史的产物。《主术训》说：“古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也。”“法生于义，义生于众适，众适合于人心，此治之要也。”“法籍礼义者，所以禁君使无擅断也。人莫得自恣则道胜，道胜而理达矣，故反于无为。”“法者，非天堕，非地生，发于人间，而反以自正。”在作者看来，法起源于人类自我控制的需要，同时也是为了维持公众的利益，即“适众”。法的起源还有一层意义，即给君主以限定，使君主不能擅自妄为。作者在这里强调了法的社会性，与法家强调法是君主的工具有所不同。

在论述历史之变时，作者还提出“是非”也是一个历史的范畴。《齐俗训》说，“天下是非无所定，世各是其所是而非其所非”。细加考究，这种说法未尽妥当，但它确实提出了一个无可争辩的事实，即是非随时代而不同。作者除了讲时代对是非的影响外，还谈到理论框架和个人特点对是非的判断也会造成差异。《氾论训》在评价诸子争鸣时说：“故是非有处，得其处则无非，失其处则无是。”《齐俗训》说：“所谓是与非各异，皆自是而非人。”作者所提出的历史是非的相对性观点是有见地的，他们的错误在于走到了不分是非的相对主义。

在论述历史变迁时，作者还论述了形势与个人的关系。《淮南子》中有不少地方夸大了圣人的作用，但值得珍重的是，作者在不少地方论述了形势胜于个人，其中也包括圣人。《俶真训》说：“故世治则愚者不能独乱，世乱则智者不能独治。”“虽贤王，必待遇。遇者，能遭于时而得之也，非智能所求而成也。”（《诠言训》）因为世之乱治“不专在于我，亦有系于世矣”（《俶真训》）。根据这种认识，作者提出“处便而势利”的观点。《本经训》说：“有贤圣之名者，必遭乱世之患也。”汤武之圣是由桀纣之暴虐作为条件的。这种认识不是《淮南子》所独有的，在《吕氏春秋》以及《战国策》中均有类似的看法，《淮南子》继承和发展了这种看法，其精辟之处在于指出个人不能改变历史形势而“独治”“独乱”，个人只有与特定的形势相结合才能充分显示出个人的作用。

《淮南子》除了注重整个历史变迁之外，对每一年中的四时与政治的关系也十分关注。《天文训》中几乎抄录了整部《月令》。

基于上述认识，《淮南子》在政治上特别强调时机的选择。《原道训》指出，贤智之人不在于先，不在于后，而“贵其周于数而合于时也”。时间在政治及人的活动中是一种伟大的力量，时过境迁，时不可失，失不再来，“故圣人不贵尺之璧，而重寸之阴，时难得而易失也”。《齐俗训》说：“简于行而谨于时。”《修务训》指出：“圣人知时之难得，务可趣也。”时不是空洞的，它与客观存在交融在一起，构成一种综合的东西，古人论时总是指充满内容的历史过程。因此，能否“趋时”就成为智愚的一个标志。作者一方面看到人们在时间的运动中是一种能动的力量，另一方面又常常教人以消极等待，提出“得在时，不在争”（《原道训》），“穷达在时”（《齐俗训》）。

五、顺人情与以民为本

《淮南子》中的人性论杂而不统一，但都认为人性是政治的基本依据。简要论之，可分为如下三种：

第一，主张人性本善。《泰族训》说："人之性有仁义之资。"不过又不同于孟子，作者强调必须把"仁义之资"与后天教育结合起来，才能使之完美。人伦这种东西是人的本性中所有的，但要使之成为一种品质，还必须有圣人的教育。所以作者说："此（人伦）皆人之所有于性，而圣人之所匠成也。故无其性，不可教训；有其性，无其养，不能遵道。茧之性为丝，然非得工女煮以热汤而抽其统纪，则不能成丝。……人之性有仁义之资，非圣人为之法度而教导之，则不可使向方。"作者认为善质是内在的根据，教育是条件，只有两者结合才能把可能变为现实。这种看法显然受了孟子的影响，但与孟子所强调的反心求性又有所不同。

与人性善相对应，作者主张以仁义治国，《泰族训》说："所谓仁者，爱人也；所谓知者，知人也。爱人则无虐刑矣，知人则无乱政矣。治由文理，则无悖谬之事矣；刑不侵滥，则无暴虐之行矣。"又说："治之所以为本者，仁义也"，"天下，大利也，比之身则小；身之重也，比之义则轻"，"民不知礼义，法弗能正也"。《主术训》说："国之所以存者，仁义是也。"又说："遍知万物而不知人道，不可谓智。遍爱群生而不爱人类，不可谓仁。仁者，爱其类也；智者，不可惑也。"《人间训》说："义者，人之大本也。虽有战胜存亡之功，不如行义之隆。"以上这些论述显然是属于儒家的。

第二，主张人性属清静。《人间训》说："清净恬愉，人之性也。"《俶真训》说："人性安静。"《齐俗训》讲："人性欲平。"主张

人性清静的，把人的欲望看作政治的天敌，政治的首要任务就是把人们的欲望、知识抛到垃圾坑里。《原道训》说：“至人之治也，掩其聪明，灭其文章，依道废智，与民同出于公。约其所守，寡其所求，去其诱慕，除其嗜欲，损其思虑。约其所守则察，寡其所求则得。”这叫“还反于朴”，是老庄政治哲学的再现。

第三，混合说。《修务训》把性品说、好利说与积俗成性说结合在一起。所谓性品，就是性有等差。作者认为，“不待学问而合于道者，尧、舜、文王是也”，这是最上等的；“沈湎耽荒，不可教以道，不可喻以德，严父弗能正，贤师不能化者，丹朱、商均也”，这是最坏的；居中者“上不及尧、舜，下不及商均，……此教训之所谕也”。第一类和第二类人都是少数，第三类是多数。就多数人的本性而论，作者又认为好利避害是其共性：“天之所覆，地之所载，包于六合之内，托于宇宙之间，阴阳之所生，血气之精，含牙戴角，前爪后距，奋翼攫肆，蚑行蛲动之虫，喜而合，怒而斗，见利而就，避害而去，其情一也。虽所好恶，其与人无以异。”但是人的本性又不是一成不变的，作者批评了性自然不可损益的观点，举例说：“故其形之为马，马不可化；其可驾御，教之所为也。马，聋虫也，而可以通气志，犹待教而成，又况人乎！”

《齐俗训》以为人的本性无所谓恶善，它是环境影响的结果。作者指出，羌、氐、僰、翟诸族的婴儿刚出世之时，“皆同声”，待长大成人，用几道翻译，仍然不能“通其言”，其原因并不是先天的，而是后天的“教俗殊也”。作者认为白帛染之赤则赤，染之黑则黑，而人性亦正如此。“人之性无邪，久湛于俗则易。易而忘本，合于若性。”“合于若性”是说外界环境的影响可以转化为性的组成部分。《诠言训》也指出，人的本性是变化的，“凡人之性，少则猖狂，壮则暴强，老则好

利。一人之身既数变矣”。

由于好“利”是多数人的本性，因此，治国要以此为出发点。《氾论训》说：“治国有常，而利民为本。”《主术训》说：“食者，民之本也。民者，国之本也。国者，君之本也。”因此治国要先考虑民食问题。此中关键是征敛的多少问题，作者提出“必先计岁收，量民积聚，知饥馑有余不足之数”，然后征敛。又说：治民“非能目见而足行之也，欲利之也。欲利之也不忘于心，则官自备矣”。《修务训》也提出政治的基本原则是“日夜不忘于欲利人”。《泰族训》指出成败的关键在于“得民之与失民也”，又说：“所谓有天下者，非谓其履势位，受传籍，称尊号也；言运天下之力，而得天下之心。”又说：“欲成霸王之业者，必得胜者也。能得胜者，必强者也。能强者，必用人力者也。能用人力者，必得人心者也。”这些论述受法家的影响比较明显，同时也兼有儒家的气味，可说是两者的合流。

上述三种人性论与三种治国指导原则在理论上是矛盾的，它们同存于一部书，甚至同一篇文章中，足以说明《淮南子》的驳杂。有的著作把《淮南子》的人性论系统为一说，是不符合实际情况的。

---

(1) 秦称赵有三说：（1）秦先祖造父封于赵，其后以地称；（2）庄襄王为质于赵，还为太子，遂称赵氏；（3）秦王政之母为赵氏女，故称为赵氏。

第三章　汉帝国的政治“大一统”与独尊儒术

汉帝国经过几十年的发展，中央集权的君主专制政治体制日渐巩固。可是，在政治认识上却存在着与这种体制不相适宜的现象，例如道家黄老无为思想等。对于君主专制统治者来说，政治的实践需要相应的理论指导，否则就会陷入“盲目”和“混乱”，因此，寻求一种与帝国的政治体制相适宜的理想政治模式便成为当务之急。汉代儒学倡导的“大一统”思想符合帝王的心意，经过董仲舒的建议和汉武帝的认可，儒学被定为一尊。这是汉代政治思想发展中的一件大事，也是中国古代政治思想和文化发展的里程碑，儒家思想逐渐上升为中国传统思想文化的主体，其影响和意义极深远。若仅从汉代政治思想的发展来看，尊儒标志着汉初以来儒家们对新兴帝国的政治设计基本就绪。其后，虽然也出现了一些争论和反复，“汉家制度”的精髓也不是纯粹儒学，而是“霸、王道杂之”，但总体上，儒学成为帝国的政治指导思想。经过汉元帝的大力提倡，终于巩固了儒学在政治思想领域的主导地位。

第一节　《春秋·公羊传》的“大一统”政治思想

一、《公羊传》与公羊学

今本《春秋》是先秦时期鲁国的编年史，记载了从鲁隐公到鲁哀公共十二君二百四十二年的历史（《左传》为二百四十四年）。书分经、传两部分。经是记史正文，非常简略；传是后学者对经的注释和说明，详略不一。由于传经者对于“经”的解释角度和传授侧重各异，逐渐形成了不同学派，皆自成体系，各有传本。今存三种：《左氏传》（以下简称《左传》）、《公羊传》、《穀梁传》。据《汉书·艺文志》著录，还有“《邹氏传》十一卷”“《夹氏传》十一卷”。但“邹氏无师、夹氏未有书”，没能流传下来。最初，经和传是分开流传的，后来在流传过程中，经与传逐渐合为一体。《左传》与经合并始于西晋杜预。《公羊传》《穀梁传》何时与经合并难以确考。有一种观点认为《公羊传》经传合并始于唐代徐彦，对此尚有争议。《左传》的记述基本是对经文所记史实的诠释，称为“史传”；《公羊传》《穀梁传》则详于阐发经文“义理”，被视为“经传”正体。

《汉书·艺文志》“春秋类”著录：“《公羊传》十一卷。”自注：“公羊子，齐人。”师古注：“名高”。关于公羊高的身世，史传阙载。研究者提出各种猜测，但至今无法弄清。据徐彦《公羊注疏》引东汉戴宏“序”，认为公羊高是子夏的门人。如果此说可信，公羊高当为战国时人。公羊高以后，经公羊平、公羊地、公羊敢、公羊寿以及子沈子、子司马子、子女子、子北宫子、高子、鲁子等授业本师口耳相传，“至汉景帝时，（公羊）寿乃与齐人胡母子都著于竹帛”，著录成文。可知，

汉以前《公羊传》已经形成了具有完整师承系统的学说流派。

西汉时期，研习《公羊传》成了专门之学，形成所谓公羊学派，大师辈出，最为兴盛。据《史记》《汉书》的儒林传记载，西汉公羊学大师主要有两位，一是胡母生，字子都，为景帝博士，“年老，归教于齐，齐之言《春秋》者宗事之”（《汉书·儒林传》）。二是董仲舒，赵人，授徒甚广，影响很大。其后学有严（彭祖）、颜（安乐）二派。

西汉以后，著名的公羊学者有东汉何休、唐代徐彦。何休所著《公羊解诂》是后世研习《公羊传》的主要底本。宋代学者也有治《春秋》者。不过宋学已非汉学原貌，学者多以弃传谈经为特色。如胡安国撰《春秋传》，就借经以论时政。至清代，今文经学一度大兴，治公羊学大师首推庄存舆和刘逢禄，其后有宋翔凤、魏源、龚自珍、戴望、皮锡瑞、崔适等著名学者，直到康有为，仍可视为公羊学的传延。

严格而论，《公羊传》的政治理论与汉代公羊学不可混为一谈。汉代公羊学大师们固然讲求师法和家法，但他们在研习传授过程中往往有独到的发挥或发展，而自成一系。例如，被班固誉为“儒者宗”的董仲舒，就是将大量的阴阳五行、天人感应之学融入《公羊传》，建构了以天人合一为其理论基调的董氏公羊学。《公羊传》里也有某些关于天人感应的认识，如僖公十五年，“己卯晦，震夷伯之庙”。《传》：“夷伯者，曷为者也？季氏之孚也。季氏之孚，则微者，其称夷伯何？大之也。曷为大之？天戒之，故大之也。”然而，这类认识在《公羊传》思想体系中的比重极小，绝大多数关于灾异的解释只是阐明了记录的原由。如隐公九年，“三月，癸酉，大雨震电”。《传》：“何以书？记异也。何异尔？不时也。”桓公五年，“秋……大雩”。《传》：“何以书？记灾也。”传文解释灾异有“书法”上的区分，如“外异不书”“记灾不记异”等，但这显然与董氏公羊学的神秘性发挥不相干。因之，将《公羊

传》与汉代公羊学区分开来是准确把握《公羊传》政治思想的重要前提。

二、王权“大一统”

如果用一句话来概括《公羊传》政治思想的主旨，那就是王权“大一统”。传文开篇伊始就举出了这一旗帜。《春秋》隐公元年：“元年春，王正月。”传文说：“王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。”春秋时代，王纲解纽，政令混乱，告朔之制久废，各诸侯国正朔也不统一，已出现了依本国历记时的现象。“如鄀公簠铭云‘唯鄀正二月初吉乙丑’，标明‘鄀正’以别于‘王正’。”（《春秋左传注》，中华书局1981年版，第6页）《春秋》隐公元年的“王正月”表明鲁国记时仍然遵用周王正朔，《公羊传》作者就此阐发他们的政治主张。大，作动词解，是“张大”的意思。“大一统”不仅表明传文作者认为历法应当划一，悉遵周正，而且表达了他们的政治理想：他们以周天子代表的王权政治为摹本，向往实现一个单一权力主宰的一统天下。

从这样的基本认识出发，传文作者竭力树立天子是天下唯一最高主宰的政治地位和形象，提出了一个重要命题：“王者无外。”《春秋》隐公元年：“冬，十有二月，祭伯来。”《左传》释曰：“非王命也”，注明祭伯不是奉命公干，乃私逃而至。《公羊传》则抓住这个“来”字大做文章：“祭伯者何？天子之大夫也。何以不称使？奔也。奔则曷为不言奔？王者无外，言奔，则有外之辞也。”何休《解诂》：“言奔则与外大夫来奔同文。故去奔，明王者以天下为家，无绝义。”何休注文不免有附会之笔，然而这条解释还是中肯的。春秋时代，统治者们热衷于权力之争，手段酷烈，斗争激烈，“诸侯奔走不得保其社稷者不可胜

数”（《史记·太史公自序》），《春秋》中有关失势贵族“出奔”异乡他国的记载俯拾即是，祭伯不过是其中之一。由于祭伯是周天子的卿士，《公羊传》作者认为，如果言“奔”，是将周天子混同于一般诸侯，故而写作“来”。这是传统经学津津乐道的“书法”“讳例”，我们恰恰从中发现了“大一统”的注脚。“王者无外”肯定了天子作为天下“共主”的至上地位和权力。

《公羊传》言“王者无外”又见桓公八年：“冬十月……祭公来，遂逆王后于纪。”《传》：“女在其国称女，此其称王后何？王者无外，其辞成矣。”依照《春秋》“笔法”，“女在其国称女，在塗称妇，入国称夫人”（《公羊传》隐公二年）。然而，这种称谓只适用于诸侯及一般贵族，并不能混用于天下的最高主宰。传文作者认为，祭公为周桓王迎娶纪女季姜，之所以直书“王后”，正是缘于“王者无外”，表明了天子“家天下”的特殊权威和身分。

为了进一步强化天子的至上权威，《公羊传》还明确提出了最高土地所有权的归属问题。桓公元年：“三月……郑伯以璧假许田。”传文说：“其言以璧假之何？易之也。易之，则其言假之何？为恭也。曷为为恭？有天子存，则诸侯不得专地也。”在中国古代社会，经济权力是政治权力和政治地位的表现形式之一，拥有政治权力将使土地的占有更加牢固，对土地的占有则使政治权力更为充实。《公羊传》作者将全国土地的最高所有权归之于天子名下，使得天子真正成为集政治和经济大权于一身的最高统治者。

“大一统”作为《公羊传》作者的政治蓝图，设想建立这样一种理想政治：在那里，只有王权是最高权力中心，对全国实行“一统化”的统治。毫无疑问，这种设想与汉代统治者的政治需求不谋而合。

三、论等级原则

《公羊传》作者围绕着“大一统”政治提出了许多政治原则，其中最重要的是关于等级原则的认识。传文作者通过辨析“长”与“贵”的关系提出了这一问题。

公元前723年，鲁惠公卒，庶出长子息继承君位，是为鲁隐公。《左传》对这次权力交替解释说：“不书即位，摄也。”据《史记·鲁世家》，惠公卒时，太子允年少，“鲁人共令息摄政，不言即位”。《公羊传》针对这件事情极尽义理之发挥，对这次权力更替的合理性提出异议。传文说：“公何以不言即位？成公意也。何成乎公之意？公将平国而反之桓。曷为反之桓？桓幼而贵，隐长而卑。……且如桓立，则恐诸大夫之不能相幼君也。故凡隐之立，为桓立也。”传文作者把隐公即位说成是为了确保太子允的继承权而采取的保护性措施，一俟太子允长大成人，隐公就要将君位主动让出，“反之桓”。这种解释不免有杜撰之嫌。接着传文又说：“隐长又贤，何以不宜立？立適（嫡）以长，不以贤，立子以贵，不以长。桓何以贵？母贵也。母贵则子何以贵？子以母贵，母以子贵。”原来，传文故为曲说是为了申明“长”与“贵”的关系。隐公之母是“贱妾”，桓公（太子允）乃宋君之女所生。隐公年长，但桓公却“贵”于隐公。“长”是以血缘关系为基线的自然长幼序列，不包含什么政治意义。贵则不然，“贵”是一种政治社会现象，贵贱之分是以权力占有和分配为特征的政治性等级序列，表现为各种等级的政治身分。《公羊传》作者崇“贵”而抑“长”，认为“贵”高于“长”，不言而喻，他们是将体现君臣上下尊卑的等级原则看作第一性的或基本的政治原则。而且，“子以母贵，母以子贵”又强调了这一等级原则的血缘性特点，生而拥有等级特权则是专制王权生存的基本条件之一。“大一统”政治需要严格的等级制度来维系，君主的至上权位更需要尊卑等级作根基，《公羊

传》通过辨析“长”与“贵”为之提供了理论依据。

等级原则在政治实践中具体表现为各种礼制仪节。《公羊传》极为重视维护礼制仪节，他们猛烈地抨击违背礼制的行为，尤其痛恨臣下僭越。《春秋》隐公五年：“初献六羽（羽，即佾，下同）。”《公羊传》：“初献六羽，何以书？讥。何讥尔？讥始僭诸公也。六羽之为僭奈何？天子八羽，诸公六，诸侯四。”春秋时代等级秩序混乱，僭越礼制者史不绝书，孔子就有季氏“八佾舞于庭”之叹。《公羊传》认为隐公“初献六羽（佾）”是以诸侯僭越天子之三公礼，乱了等级名分，《春秋》记录在案，意在贬斥。然而这一说法是否合乎史实，乃大可怀疑。《左传》是这样记述的：“九月，考（祭名）仲子之宫，将万（舞名）焉。公问羽数于众仲。对曰：‘天子用八，诸侯用六，大夫四，……’公从之。于是初献六羽，始用六佾也。”如若《左传》记述属实，隐公用六羽正是遵礼之举，何言僭越？《公羊传》作者之所以不惜曲解史实抨击隐公，正是为了表达他们对于维护等级原则之热衷，以及对于违礼行为的无比憎恶。

反之，对于能遵循礼制者，传文也尽力褒颂。例如，宋楚泓之战，宋襄公在生死关头迂腐地坚持礼义，不鼓不成列，不重创，不擒二毛，以致战败身亡，成了千古笑柄。传文作者却认为襄公“临大事而不忘大礼”，虽死犹荣，以为“虽文王之战，亦不过此也”（《公羊传》僖公二十二年）。

需要特别注意的是，《公羊传》并非泛泛地要求遵行礼制，而是在一般性要求中突出了两个原则。其一，礼制的形式和内容要协调一致，礼制仪节要恰如其分地体现礼的本质精神，遵行礼制旨在维护尊卑等级，不得流于形式。例如，当时统治者很重视祭祀，所谓“国之大事在祀与戎”。传文认为行祭祀之礼不可过于频繁，否则将流于形式，“亟则

黩，黩则不敬”。当然也不能过少，不然会导致懈怠，“疏则怠，怠则忘”（《公羊传》桓公八年），也是大不敬。其二，礼所体现的等级原则是一般政治原则，具有绝对的权威性，不为现实政治生活中的权力更迭所影响或有所削弱。

自三代以降，权力更迭的事实已被人们普遍接受。时至春秋，人们已把“高岸为谷，深谷为陵，三后之姓，于今为庶”（《左传》昭公三十二年）的现象视为正常。那么，怎样在承认权力交替或转移的事实基础上，维护君权的一统天下？《公羊传》作者提出一个有趣的命题，叫做“器从名，地从主人”（《公羊传》桓公二年）。这里说的“器”不是普通器物，而是指礼器，即鼎。传说“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物”（《左传》宣公三年）。鼎遂成为帝王权力的象征。“名”指等级名分，“器从名”的意思是说，权力与等级名分具有同一性，此二者的同一正是等级原则的体现。《公羊传》认可王权频频易手的事实，但在作者看来，占有国土并不意味着权力本身具有合理性。传文说：“器之与人，非有即尔，……至乎地之与人，则不然，俄而可以为其有矣。”（《公羊传》桓公二年）问题的关键是要使权力与等级名分沟通，“器从名”强调了等级原则的权威性和重要性。“器从名，地从主人”的命题把等级原则和现实中的权力更迭分开来认识，使得等级原则超出了现实政治生活中的权力之争，上升为一般性的政治原则。它意味着，不论谁占有最高权力都必须把维护“器与名”放在第一位；这就在理论上为君权一统天下建立了一条永恒的原则。

在中国古代社会，王权的更迭转移是一种无可奈何的必然，《公羊传》承认这种必然，但又力图在王权“大一统”和权力的变动性之间寻找均衡。“器从名，地从主人”在认识上形成了政治体制的总体稳定性与权力具体归属变动性的统一，统治阶级无论经过怎样的争夺和厮杀，最后

总是能依照等级原则重建帝王的殿堂，回到君权“一统”的秩序中来。等级原则成为中国古代君主政治的理论砥柱。由此可知，汉代统治者在众多学术流派中首先选中公羊学，立以官学，并非偶然。

四、论君臣关系

将等级原则纳入具体的政治关系之中，首先是对君臣关系的确定。《公羊传》提出了一个总原则，叫做“大夫不敌（敌，匹也）君”（《公羊传》僖公二十八年）。这个原则肯定了君臣之间的主从隶属关系，主要表现在三个方面。

第一，君主控制和制约着臣的等级身分。《春秋》成公十七年记载了这样一件事：“十有一月，……壬申，公孙婴齐卒于貍轸。”传文说：“非此月日也，曷为以此月日卒之？待君命然后卒大夫。……前此者，婴齐走之晋。公会晋侯，将执公。婴齐为公请。公许之反为大夫。归，至于貍轸而卒。无君命不敢卒大夫。公至，曰：吾固许之反为大夫。然后卒之。”传文作者通过这个事例指出臣的等级身分把握在君主手中，“无君命，不敢卒大夫”恰恰证明了臣对君的从属地位和隶属性质。第二，臣要严于职守，在任何情况下也不得行使君主的权力。《春秋》襄公三十年：“冬十月，……晋人、齐人、宋人、卫人、郑人、曹人……会于澶渊。宋灾故。”传文说：“此大事也，曷为使微者，卿也。卿则其称人何？贬。曷为贬？卿不得忧诸侯也。”传文作者认为会盟本是诸侯国君的职权，不应由卿来替代，因为卿是君的从属。第三，臣必须遵照君主的命令行事，否则就是反叛。鲁定公十三年，晋大夫赵鞅“取晋阳之甲，以逐荀寅与士吉射”。《公羊传》虽然认为赵鞅之举是“逐君侧之恶人”，却仍然斥之曰：“此叛也。”“曷为以叛言之？无君命也。”总之，“大夫不敌君”宣布了君臣之间森严的界限，臣的命运就

是从属于君，为君驱使。传文还斩钉截铁地宣布：“君亲无将（对抗），将而诛焉。”（《公羊传》庄公三十二年）臣对君不能怀有丝毫违逆之心，否则予以严惩。

为了进一步申明君对臣的主宰地位，传文又举出了一个参照物：父命。据《左传》载，定公十四年，卫太子蒯聩欲弑灵公夫人南子，未果而奔宋。不久，卫灵公死，蒯聩之子辄即位为君，是为卫出公。《公羊传》作者对这件事大发议论：“辄者曷为者也？蒯聩之子也。然则曷为不立蒯聩而立辄？蒯聩为无道。……然则辄之义可以立乎？曰可。其可奈何？不以父命辞王父命。以王父命辞父命，是父之行乎子也。不以家事辞王事。以王事辞家事，是上之行乎下也。”（《公羊传》哀公三年）这里讲得十分清楚，王事重于家事，君命高于父命。《公羊传》师承儒学，讲求亲亲之道，在家庭社会关系上强调父家长的权威，所谓“父有子，子不得有父也”（《公羊传》哀公二年）。然而，如果父与君相遇，父就得让位于君。《春秋》宣公八年：“夏六月，公子遂如齐，至黄乃复。”《传》：“其言至黄乃复何？有疾也。何言乎有疾乃复？讥。何讥尔？大夫以君命出，闻丧徐行而不反。”儒家本重孝道，尤重亲丧之礼。《公羊传》则认为，只要君命在身，就义无反顾，即使“闻丧”也不能废弃君命，只能“徐行”，以示哀痛。传文作者运用对比手法，通过“父命”反衬出君主的权威和地位至高无上。

《公羊传》对春秋时代君权衰落的现象痛心疾首。为了防范臣的势力膨胀，避免“君若赘旒然”（《公羊传》襄公十六年），他们本着“大夫不敌君”的原则，又给臣规定了种种职责和禁规。臣的职责有：其一，臣对君要忠贞不二，坚决维护君的利益。传文作者称颂受宋穆公遗命辅佐殇公的宋大夫孔父嘉。据说“孔父正色而立于朝，则人莫敢过而致难于其君者”。传文赞曰：“孔父可谓义形于色矣”（《公羊传》桓公

二年），认为是典型的忠臣。其二，假如君的生命安全受到威胁，臣要挺身而出，替君受难。鲁国的季孙行父曾两次作为鲁成公的替身被晋国扣押，传文作者认为季孙氏可谓尽到了忠君的职责，誉之为“仁”（《公羊传》成公十六年）。其三，如果君主遇难而亡，臣要敢于舍生忘死，为君复仇。鲁庄公十二年，南宫万弑宋闵公。南宫万是春秋时著名的大力士，大夫仇牧明知不敌，仍然敢于“手剑而叱之”，虽被南宫万“臂摋”而死，但精神着实可嘉。《公羊传》特别大书一笔：“仇牧可谓不畏强御矣”，誉之以“贤”。

臣的禁规包括“大夫之义，不得专执也”（《公羊传》定公元年），“不得专废置君也”（《公羊传》文公十四年），“诸侯之义不得专讨也”（《公羊传》宣公十一年），等等。这些规定都是以诸侯相对天子，或大夫相对诸侯的角度提出的，其核心是要抑制臣的权势。

《公羊传》作者从强化君的权威和抑制臣的权势两方面入手，为维护君权一统天下提供了一整套富有实践意义的具体政治规定。这种严格君臣主属关系的原则和主张，显然合乎汉代帝王们的口味，无怪乎汉武帝要用《公羊传》来教化士人和万民。

五、君统传延

君统传延是《公羊传》“大一统”政治蓝图中的一个重要内容。所谓君统，指的是君权接替延顺原则。维护君统，保障君权顺利传延是实现王权“大一统”的基本条件之一。《公羊传》作者围绕着世袭制，从正反两个方面阐明他们的主张。

首先，传文提出“国君一体”说，认为君主执有国家权力，“先君”“今君”犹如一体。传文说：“国君何以为一体？国君以国为体。诸侯

世，故国君为一体也。”（《公羊传》庄公四年）传文作者在这里提出了两点重要认识。一是“国君以国为体”，认为国是君主存在的条件：“国灭，君死之正（征）也。”（《公羊传》襄公六年）君主与国家及权力是不可分割的。二是“诸侯世”，强调君权具有延续性。君权“一统”政治要求君权世代传延，万世一系，君位世袭是保障君权传延的主要手段。《公羊传》认为君位世袭要严格依照血缘准则和等级原则，保证君权具有无可争辩的合法性。他们极其痛恨篡夺君位的“乱臣贼子”，竭力袒护合法继承人。例如鲁桓公十一年，郑庄公卒，公子突依仗宋国势力夺得君位，赶跑了合法继承人世子忽。四年后，世子忽在大夫祭仲的支持下夺回君位。对于这场宫廷权力之争，《左传》只是说明事情原委，《公羊传》则阐发义理，进行褒贬，认为公子突夺权是“夺正也”，世子忽复位是“复正也”。

其次，《公羊传》反对卿大夫爵位世袭，提出“世卿，非礼也”。春秋战国时代，卿大夫是国君们最具威胁性的挑战者。他们往往经过几代人扩张权势，形成强大的政治实力集团，一俟羽翼丰满，就纷纷与国君争权。何休《解诂》说：“卿大夫任重职大，不当世，为其秉政久，恩德广大，小人居之，必夺君之威权。故尹氏世，立王子朝；齐崔氏世，弑其君光。”（《公羊传》隐公三年）这段解释应当说是比较准确地表达了传文作者的本意。否定“世卿”直接有利于君权的巩固和君位传延。

《公羊传》维护君统，防范地方分封势力尾大不掉，危及君权的主张，对于汉代君主来说当然是十分宝贵的理论武器。

六、华夷之辨

构成《公羊传》“大一统”政治蓝图的最后一个理论层次是华夷之辨。华者，华夏，指周王室及中原地区文明程度较高的诸侯国。夷者，

夷狄，泛指文明较低的少数民族，包括秦、楚、吴等地处边远的诸侯国。春秋战国是中国古代民族大融合时期，一些文明落后的民族和部族纷纷崛起，进入中原，所谓“南夷与北狄交，中国不绝若线”（《公羊传》僖公四年）。古代民族互相接触和交往是不同文化的碰撞与交锋，但在形式上常常采用战争的方式。战争和异族文化的流入对于君权“一统”政治不无威胁，《公羊传》作者清醒地看到了这一点，他们疾呼“夷狄也，而亟病中国”（《公羊传》僖公四年），为此提出了“华夷外内之别”作为调处华夷关系的基本方针，即“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”（《公羊传》成公十五年）。他们认为诸夏高于夷狄，是夷狄的主人，华夷之间是统一与被统一的主从关系，这种关系不能倒置。传文通过“书法”表达了这一立场，其一曰：“不与夷狄之执中国。”《春秋》僖公二十一年：“秋，宋公、楚子、陈侯、蔡侯……会于霍，执宋公以伐宋。”传文说：“孰执之？楚子执之。曷为不言楚子执之？不与夷狄之执中国也。”其二曰：“不与夷狄之主中国。”《春秋》哀公十三年：“公会晋侯及吴子于黄池。”传文说：“吴何以称子？吴主会也。吴主会，则曷为先言晋侯？不与夷狄之主中国也。”这些认识表明传文作者首先在总体上坚持和确立了华夏在与异族交往中的主导地位，然后，在政治战略上，他们又提出了“尊王攘夷”的主旨。

“尊王攘夷”包含两层内容。一是要维护王权“大一统”。春秋时代，周天子虽然势衰，名义上仍是天下共主。《公羊传》扯起“尊王”的旗号，就是要维护以天子为政治核心的统治秩序，由内及外，建立等级分明的“一统”君主政治。所谓“华夷外内之别”就是一个统一天下的过程或顺序。《传》：“王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。”（《公羊传》成公十五年）二是要维护以周王为象征的华夏文明。传文作者认为华夏文明的核心是礼义。孔子曾说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡（无）也。”（《论语·八佾》）意思是夷狄之邦文明落

后，虽有君主却无礼义，尚不如诸夏无君而礼义存焉。《公羊传》也以礼义作为评判华夷之界说。《春秋》“书法”例称夷狄之君为“人”，可是定公四年载：“冬十有一月，庚午，蔡侯以吴子及楚人战于伯莒，楚师败绩。”传文说：“吴何以称子？夷狄也而忧中国。”“中国”指蔡国而言。传文作者认为这场战争是“楚人为无道”，“蔡非有罪也”。吴君援“中国”而抗“夷狄”，是存亡继绝的礼义之举，因而《春秋》依华夏例，称之为“子”。然而几天之后，称谓发生了变化。《春秋》：“庚辰，吴入楚。”《传》：“吴何以不称子？反夷狄也。其反夷狄奈何？君舍于君室，大夫舍于大夫室。”何休《解诂》：“舍其室，因其妇人为妻。日者，恶其无义。”传文作者认为吴国君臣攻入楚国后的种种行为违背了礼义，因此《春秋》恢复了吴君的夷狄待遇。可见，礼义是华夷之别的关键。凡夷狄之邦能遵循礼义，就当与诸夏同等对待；反之，如果诸夏之国背弃礼义，就会降为夷狄，称作“新夷狄”（《公羊传》昭公二十三年）。总而言之，不论何种何族，凡能入我礼义之门者，均可纳入华夏文明系统之中。

《公羊传》作者对于华夏文明对文化落后民族的征服作用有着相当明确的认识，这种认识一旦上升为理论，进而融入中国传统政治文化之中，必然对中华民族的历史、政治、文化等产生极大的影响。例如，重视文明征服的认识为中华民族吸收多民族文化的历史进程提供了必要的心理机制，有利于促进民族融合，并且促成了中华传统文化的兼容性特征。再如，“尊王攘夷”既能加强人们的王权崇拜意识，又在某种意义上培育和强化了民族自尊，对于异族入侵往往易于激发起爱国主义的抗争。从总体上看，《公羊传》的华夷之辨对于保存和发展华夏文明有着不容抹煞的历史功绩与文化价值，正如近人章太炎所说：“自秦氏以迄今兹，四夷交侵，王道中绝者数矣；然搰者不敢毁弃旧章，反正又易。……故今国性不堕，民自知贵于戎狄。非《春秋》，孰纲维

是。”（《国故论衡·原经》）当然，这种认识也会走向极端，华夏高于夷狄的民族心理又是封建王朝妄自尊大、闭关锁国的社会—文化基础。

此外，就其时代价值来说，华夷之辨为统治者提供了调处民族关系、维护王权一统天下的原则和方法，从而得到汉代帝王们的垂青。

七、结语：《公羊传》的理论结构与政治地位

司马迁说：“《春秋》文成数万，其指数千，万物之散聚皆在《春秋》。”（《史记·太史公自序》）《公羊传》传解这样一部内容丰富的经典之作，论及的问题自然颇庞杂。然而，从政治思想角度看，《公羊传》的理论结构却十分清楚。王权“大一统”是贯穿其中的一条理论主线，等级原则、君臣关系、君统传延和华夷之辨是这一主线向着不同侧面的深入和展开，在理论上解决了国家形式、统治阶级的权力占有与分配，以及如何处理民族关系等问题。传文作者的基本思路始终围绕着怎样建立和巩固单一权力主宰的一统天下，据此则不难理解，为什么《公羊传》的命运会优于它的姊妹篇《穀梁传》和《左传》，在西汉乃至后世占有重要的政治地位。

自汉武帝崇儒，立五经博士，《公羊传》是最早取得政治身分的儒家经典之一。虽说其他学派并不甘寂寞，至孝宣之世，立“穀梁《春秋》”，平帝时“又立左氏《春秋》”（《汉书·儒林传》）。但是就政治影响和实际政治地位来看，《穀梁传》和《左传》很难与《公羊传》相匹。其中主要原因之一，就在于《公羊传》的“大一统”政治思想体系。

经过汉代公羊学家们的进一步阐发和一定的社会化过程，“大一

统”思想逐渐深入人心。在漫长的中国古代社会，《公羊传》的基本理论与各种各样的学说或思潮相融合，始终发挥着维护君权一统天下的思想主导作用。

第二节　董仲舒的天人合一政治论

董仲舒（公元前179—前104年），广川（今河北枣强）人。主要活动于景、武之世。景帝时任博士。武帝即位后，董仲舒以对策得体，擢升江都王相，后改任胶西王相，晚年家居。董仲舒是西汉初期著名的公羊学大师，官位不高，但在政界和学界均有极大的影响。他的《举贤良对策》为汉武帝崇儒提供了理论依据。

董仲舒的学说在汉代公羊学中可谓独树一帜，他一改《公羊传》经师们章句注经方式，对《春秋》经、传进行了精心的梳理和归纳，使公羊学理论更加完善和条理化。《春秋》虽属史典，其用在资治，所谓“上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也”（《史记·太史公自序》）。董仲舒总括出《春秋》的理论主旨，规定了学习和传解《春秋》的科条，如“六科”“十指”“三统”“三正”，等等，成为后学者问津公羊学必须遵守的格式。晚清刘逢禄说：“无三科九旨，则无《公羊》。”（《春秋公羊释例后录·解诂笺原叙》）

董仲舒在理论上发展了《公羊传》的“大一统”思想，他潜心研究，“乘马不觉牝牡，志在经传”，建构了一整套旨在维护中央集权君主政治的天人合一政治论。他还对《公羊传》进行了神秘主义改造。天人感应、五德终始思想在《公羊传》里并非主流，他却将阴阳五行学说融贯于整个理论。班固说他“始推阴阳”，盖非虚言。董仲舒将政治、历史和哲学融为一体，政治思想体系相对完备。他的主要著作有《春秋决事比》《春秋决疑》《春秋繁露》《举贤良对策》和《公羊董仲舒治狱十六篇》。由于汉统治者崇尊儒学，《春秋》成为国家法典，董仲舒遂成

为权威理论家。他晚年家居时，“朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法”（《汉书·董仲舒传》）。

董仲舒以儒为主，糅以阴阳五行、法、墨等学说的天人政治论对于中国古代政治思想的形成和发展有着重大影响，可谓前承孔、孟，后启朱、王。

一、天的体系与天人合一

汉代政治思想的一个显著特点是注重从宏观上把握政治中的根本问题。汉统治者在亡秦的残垣断壁上建立了庞大的帝国，“规摹弘远矣”（《汉书·高帝纪》）。像所有的专制统治者一样，汉代帝王也把“居马上得之”的政权视为刘姓私有，正像汉高祖刘邦说的那样：“欲其长久，世世奉宗庙亡绝也。”（《汉书·高帝纪》）可是，当他们从最初的喜悦和重整江山秩序的繁忙中清醒过来的时候，不由地又陷入了莫名的焦虑：他们不知道汉家天下能坐多久，也不知道采用什么样的“治道”才能实现天下大治，达到长治久安。汉代帝王经历过农民战争的洗礼和改朝换代的巨大震荡，与秦统治者相比较，他们少了几分志得意满，多了一些深思和疑虑，他们的视野更加宽阔，于是常常带着几分茫然究天人、问鬼神，试图从中找到一条宇宙人生的“致治”坦途，一劳永逸地解决那些经数代帝王意欲解决而未能如愿的政治难题。例如，汉文帝于后元元年（公元前163年）因“数年比不登，又有水旱疾疫之灾”而深感“愚而不明，未达其咎”。他问道：“意者朕之政有所失而行有过欤？乃天道有不顺，地利或不得，人事多失和，鬼神废不享欤？何以致此？”（《汉书·文帝纪》）这种谋求“治道”的愿望在汉武帝身上表现得最为强烈。他深切感到身为祖宗基业的继承者“任大而守重”，曾连下几道策问，“欲闻大道之要，至论之极”（《汉书·董仲舒传》）。他

以传说中的三代盛世为摹本，问道：“朕闻昔在唐虞，画象而民不犯，日月所烛，莫不率俾。周之成康，刑错不用，德及鸟兽，教通四海。……星辰不孛，日月不蚀，山陵不崩，川谷不塞；麟凤在郊薮，河洛出图书，呜呼，何施而臻此欤！今朕获奉宗庙，夙兴以求，夜寐以思，……何行而可以章先帝之洪业休德，上参尧舜，下配三王！”（《汉书·武帝纪》）汉家气象果然不同凡响，统治者们并不局限于制定具体政策，而是始终围绕着“致治”和“长治”展开思路，苦苦追寻君主政治的根本原则和基本政治方针。显而易见，他们提出的问题体现着统治阶级的根本利益和整体利益。

古代中国的君主政治是一种经验理性型的政治模式，只有将长期积累的政治经验和教训上升为理论，才能形成所谓“治道”，为汉家天下的长治久安提供理性的指导和理论依据。这个艰巨的时代课题正是由董仲舒来完成的。

董仲舒的思维特点与汉代君主不谋而合，他也善于从宏观上展开思路，通过对宇宙社会的总体分析，以找到解决问题的切入点。董仲舒认为，构造人类社会有三个基本要素或必要条件，谓之“本”。“何谓本？曰：天、地、人，万物之本也”，此“三者相为手足，合以成体，不可一无也”（《春秋繁露·立元神》，下引同书只注篇名）。为什么这样说呢？董仲舒解释道：“天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，……无孝悌则亡其所以生，无衣食则亡其所以养，无礼乐则亡其所以成也。”（《立元神》）这三方面是构成人类社会不可或缺的内容。假如“三者皆亡”，人类社会将不复存在，“民如麋鹿，各从其欲，家自为俗”；国家政治亦行将覆亡，“父不能使子，君不能使臣，虽有城郭，名曰虚邑。如此者，其君枕块而僵”（《立元神》）。董仲舒把人类社会和天地宇宙视为一个整体，人的物质和道德

生活都离不开天地，天地是人类生存的根本条件。于是他试想从天人关系入手解答时代的政治难题，把天人关系作为他创建政治理论的基本出发点。由此而形成了独具特色的天人政治论。

董仲舒从《春秋》中总结出一条基本认识："《春秋》之道，奉天而法古。"（《楚庄王》）为什么要"奉天"？在他看来，天是具有某种神秘性和人格化的至上神，它的权威是无限的。首先，天的内涵极其博大，涵容着整个宇宙和社会，由十项内容组合而成，叫做"天端"或"天之数"，即"天地阴阳木火土金水，与人而十者，天之数毕也"（《天地阴阳》）。董仲舒认为，"十端"之间自成系统，彼此之间有着内在的生成关系。他说："天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。"（《五行相生》）气是天的运动形态，由于气的流行分合，产生了阴阳五行，成为沟通天和人的中介，人则涵容在天地之间，"天气上，地气下，人气在其间"（《人副天数》）。其次，天通过阴阳五行与人相联系，于是天不再是单纯的自然物，而是具有了人一样的意志和感情。董仲舒说："天亦有喜怒之气，哀乐之心"，譬如"春爱志也，夏乐志也，秋严志也，冬哀志也"（《天辨人在》）。天的运行规律也含有了道德意义，"天道之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也"（《阴阳义》）。再次，人是天的造物。董仲舒说："为生不能为人，为人者天也。人之为（'为'字依卢注补）人本于天。"（《为人者天》）天依照自己的形态或规律造出了人，人的形体和内在的道德、情感、意志等都是从天那里塑造演化而来的，"此人之所以上类天也"。例如人的形体乃"化天数而成"。具体言之，"天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也"（《人副天数》）。再如"人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时"（《为人者天》）。在

董仲舒看来，天与人外在相同，内在相通，小而为人，大而为天，“以类合之，天人一也”（《阴阳义》）。

董仲舒杜撰了天的体系，通过天人合一完成了天的神秘主义人格化：“天者，百神之大君也”（《郊语》），“王者之所最尊也”（《郊义》）。虽然从总体上说，先秦儒学没能彻底摆脱神秘天道观，但他们要么对天采取敬而远之的态度，存而不论；要么索性选择和认可天的自然性。董仲舒则对天进行了神秘主义改造，他的认识不同于原始神秘主义的神灵崇拜，更不同于自然天道观，而是融自然规律、伦理原则和神秘性权威为一体，成为一种理性与神秘主义的混合物。董仲舒关于天的认识和天人合一理论的提出，标志着汉代儒学向着神秘主义转化的形成，使传统儒学在政治意识形态领域具有了类似宗教的约束力和权威性。

董仲舒认为人是天的造物，从某种意义上讲，这种认识并没有贬低人的地位，反而使人远离禽兽世界，与天看齐。然而，天人合一的内在逻辑是：天是人的主宰，人是天的附属，人必须遵从天道的指引，服从天意的约束。天人合一论为调节天人关系规定了基本模式，一切有关人类社会政治问题的解答都可以从中找到立论依据。

二、君权至上与“一统”政治

董仲舒在政治上是尊君论者。他以维护中央集权君主政治的秩序稳定和巩固汉家天下长治久安作为立论目的，继承和发展了《公羊传》的“大一统”思想，提出了系统的君权至上理论。

“一统”与圣人　董仲舒对“大一统”的理论发挥可谓匠心独运，他提出了一个重要的命题：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通

谊也。”（《汉书·董仲舒传》）“大一统”在《公羊传》中本是一种理想政治模式，董仲舒则把“大一统”视为贯通时空的规律或法则。为此他在“一”字上大做文章。首先，他把“一”说成是天地万物的本源。他说：“《春秋》变一谓之元，元犹原也，其义以随天地终始也。”（《重政》）所谓“变一为元”指的是《春秋》纪年的惯例，凡“一年”均作“元年”。董仲舒有意穿凿，解释说：“《春秋》何贵乎元而言之？元者，始也，言本正也。”（《王道》）在他看来，元即是一，即原，即始，就是天地万物的本源，同时也是人的本源，“故元者为万物之本，而人之元在焉”（《重政》）。其次，董仲舒提出“一”是天地运行的规律。他说：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。”（《天道无二》）依照董仲舒设计的天的体系，天气与地气交互作用而化出阴阳五行。五行之间“比相生”“间相胜”，阴阳之间是一方主宰另一方。在天地宇宙的运行过程中，阴阳五行必须遵照“一”的规律，“天道之常，一阴一阳”（《阴阳义》），“天道大数，相反之物也，不得俱出，阴阳是也”（《阴阳出入》）。就是说，阴阳五行不可同时俱出，同时发挥功能，而是有隐有显，由阴或是阳，或者五行中的一行相继占据主位，周而复始，表现为四时流转，寒暖交替。董仲舒说：“天无常于物，而一于时。时之所宜，而一为之。故开一塞一，起一废一，至毕时而止，终有（‘又’通）复始于一。……故常一而不灭，天之道。”（《天道无二》）正是由于天道运行遵循了“以一为本”的规律，突出了以“一”主宰的原则，才形成了外部世界的井然有序和四时流转的绵延不绝。再次，“一”又是决定事功成败和治国之道的根本原则。董仲舒断言：“事无大小，物无难易，反天之道，无成者。”（《天道无二》）他列举生活中的某些固有现象以坚其说。如：“目不能二视，耳不能二听，一手不能二事。一手画方，一手画圆，莫能成。”（《天道无二》）他认为，人们只要遵循“以一为本”，近则身修，远则国治。“人孰无善？善不一，故不足以立身。治孰无常？常不一，故不足

以致功。”（《天道无二》）董仲舒本着天人合一的思路，认为既然天的运行规律是“一而不二”，那么人间治国之道也只能是一条。“所闻天下无二道，故圣人异治同理也。”（《楚庄王》）这样，经过董仲舒苦心孤诣地阐发，“大一统”有了不同于以往的新内涵。它融天地万物本源、天道运行规律和建功治国原则为一体，将原来政治上的“大一统”扩展到宇宙，为之增添了超乎人事的绝对性的威力。如果说“大一统”政治蓝图在《公羊传》只是一种向往，在董氏公羊学则成为必然的趋势，成为一种先天合理、不可逆转和不得背离的永恒法则。董仲舒理想中的政治模式将是这一永恒法则的具体体现。

然而，在现实政治中由谁来实现“大一统”呢？换言之，具备什么样的资格和条件才能保证这一永恒法则的实施呢？在董仲舒看来，这个问题不难解答，“大一统”在政治生活中的实际体现者是圣人，“唯圣人能属万物于一而系之元也”（《重政》）。先秦以来关于圣人的讨论热烈而又广泛，其中儒家学派把圣人视为道德的楷模、智慧的化身和帝王的典范。董仲舒在继承前人认识的基础上，又对圣人进行了新的塑造。他说：“圣人何其贵者？起于天至于人而毕。”（《天地阴阳》）原来他所建构的天人体系之中，并不是任何人都有资格与天相联系，而是只有圣人才能膺此殊任。董仲舒认为，圣人是沟通天道与人事的中介，既是尘世芸芸众生的总代表，又是上天在人间的代理人。这样的圣人除了有大智慧，能预知“天命成败”（《随本消息》），“见人之所不见者”（《郊语》）；此外，更重要的是，他能与“一”相对应。这主要表现在两方面。其一，董仲舒建构的“大一统”法则具有涵概宇宙人生社会政治的一体化特点，圣人则“起于天，至于人”，颇具神性，亦是天人一体化的象征。其二，“一”的运行具有一元化特征，表现为主宰权威的唯一性，圣人也是这样。圣人进入实际操作过程总是要转化为王权的象征。董仲舒说：“古之造文者，三画而连其中谓之王。三画者，天、地与人也。

……取天、地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是。”（《王道通三》）这样的王实是在位的圣人。圣王一体使得王权的一元化和唯一性经由“圣人”的媒介与“大一统”相呼应。因之，就实质而论，董仲舒塑造的圣人乃是“大一统”永恒法则的人格化，圣人与“一统”的逻辑同一性决定了实现“大一统”理想政治的重任理所当然地落在了圣人的肩上。

董仲舒论“一统”与圣人，为中国古代的君主政治奠定了深厚的理论基础。“一统”的永恒法则化为中央集权政治体制和君主专制统治提供了认识依据；圣人则成为推进君权至上和君权神圣的理论参照物。

政治一统　在社会政治生活中，“大一统”首先体现为政治一统，这正是董仲舒的政治追求之一。为此，他在认识上坚持君权至上论，把维护君权至上视为实现政治一统的关键。

首先，董仲舒再倡君权天予说，通过解答君权合法性的方式论证了君权的至上性。董仲舒说：“《春秋》之法，以人随君，以君随天。”（《玉杯》）在他看来，既然圣王一体，那么在位之君也如同圣人一般，作为沟通天人的中介，一方面统领士庶百姓事奉天，另一方面又禀承天意治理人间。君主和天的关系是代理与统属的关系，君主是天在人间的政治代表，因而，君主的权力实为上天所赋予。董仲舒的结论是：“受命之君，天意之所予也。”（《深察名号》）“唯天子受命于天，天下受命于天子。”（《为人者天》）自西周末年以降，随着人的自我认识逐渐提高，人们的神祖崇拜观念有所削弱，在关于君权合法性的认识上，出现了一些有别于传统“神授”观念的新观点。例如《管子·君臣下》《墨子·尚同上》提出君权产生于激化的社会矛盾，君权合法性源于人类社会的需要。《商君书·开塞》《韩非子·五蠹》认为君权是人类历史进程的产物，君权合法性源于历史的必然性。董仲舒的认识较之先秦诸子显然是某种倒退。他重新塑造了天的权威，“君权天予”将君

权合法性重新归之于天。神圣的上天作了君权的保护伞，势必将上天权威的至上性和神圣性注入君权，使君权也变得神圣不可侵犯起来。“君权天予”为君权至上建立了一个十分牢固的支点，这种认识并非神秘主义的简单归复，而是维护政治一统思维理性的一种表述方式。

其次，董仲舒通过辨析名号，为政治一统树立了认识标准。董仲舒称“名者所以别物也”（《天道施》），认为名是区分事物的名称或概念。他把名分为两种，一是洪名，也叫做号，另一是私名，简称名。他说：“物也者，洪名也，皆名也。而物有私名，此物也，非失物。（张编修曰：失当作夫，夫犹彼也）”（《天道施》）又说：“名众于号，号其大全。瞑也者，名其别离分散也。号凡而略，名详而目。”（《深察名号》）这就是说，洪名或号是事物的通指或类名，私名或名是事物的特指和具体的称谓。董仲舒认为，物必有名，名的制定权由圣人执掌。“万物载名而生，圣人因其象而命之。”（《天道施》）不过，圣人制名不只是为了区分事物的形，而是为了辨析事物之理，为了认识事物的真质。《春秋》僖公十六年载：“春，王正月，戊申，朔，陨石于宋五。是月，六鹢退飞，过宋都。”《公羊传》曰：“曷为先言陨而后言石？陨石记闻。闻其磌然，视之则石，察之则五。……曷为先言六而后言鹢？六鹢退飞，记见也。视之则六，察之则鹢，徐而察之则退飞。”《公羊传》认为“五石六鹢之辞”是圣人闻见不同而记述有异。董仲舒则进一步发挥说：“《春秋》辨物之理，以正其名，名物如其真，不失秋毫之末。故名陨石，则后其五，言退鹢，则先其六。圣人之谨于正名如此。”（《深察名号》）由此他断言：“名者，圣人之所以真物也，名之言真也。”圣人根据物之理而定名，“非其真，弗以为名”（《深察名号》）。这样的名号一旦制定，本身就具有了真理的意味。再者，董仲舒又提出，天是万物的主宰，万物之理是天意的体现。他说：“名号之正，取之天地。天地为名号之大义也”；“事各顺于名，

名各顺于天”（《深察名号》）。唯圣人既能辨物之理，又通达天意。“名则圣人所发天意，不可不深观也。”（《深察名号》）这样一来，经由圣人仰通天意、俯察物理而制定的名号，就成了人们借以认识事物和审辨是非的标准。正如董仲舒所说：“欲审曲直，莫如引绳；欲审是非，莫如引名。”（《深察名号》）“随其名号，以入其理，则得之矣”；“故正名以明义也”（《天道施》）。董仲舒的“正名”并非据实以立名，而是以名匡实，用人为的规定或标准来裁定具体事物。

“正名”作为一种方法论为促成社会政治关系的标准化和规范化提供了可能性。董仲舒说：“尊者取尊号，卑者取卑号。故德侔天地者，皇天右而子之，号称天子。其次有五等之爵以尊之，皆以国邑为号。……无名姓号氏于天地之间，至贱乎贱者也。”（《顺命》）董仲舒把名号视为身分地位的标志。天子的名号表明君主是天之子，身分至尊，他“父母事天，而子孙畜万民”（《郊祭》）。黎庶百姓没有任何名号，最为卑贱，“民者，瞑也”，注定要做帝王殿堂下的泥土。其他贵族也依据各自的名号与君主形成不同的从属关系。如：“号为诸侯者，宜谨视所侯奉之天子也。号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也。士者，事也；……士不及化，可使守事从上而已。”（《深察名号》）这些解释颇为牵强，但恰恰可以看出董仲舒用心之良苦。他就是要通过“正名”为现实存在的复杂多样的政治关系和身分定位，为形成以君主为中心的统治秩序规定认识标准。圣人制定的“名”具有绝对的真理性和无可抗拒的权威性，于是人们置身其中的政治关系和身分就不再是可以认识的对象，一切都将依照既定的标准化秩序排列开来，这里没有怀疑，也没有例外。认识的标准化是实现政治一统化的认识前提，难怪董仲舒一再强调“治国之端在正名”（《玉英》）。

最后，董仲舒提出“强干弱枝”，旗帜鲜明地举出了君权至上的纲领。他曾就《春秋》的“微言大义”总括出十项条目，谓之“十指”，其中之一就是“强干弱枝，大本小末”。干和本指君主，枝与末喻群臣。“强干弱枝”就是要强化君权，树立君主的绝对主宰地位，抑制群臣百官。董仲舒说：“君人者国之元，发言动作万物之枢机。枢机之发，荣辱之端也。”“君人者国之本也。夫为国，其化莫大于崇本。”（《立元神》）他认为，君是国家之元首，治国之根本。君主“立于生杀之位”（《王道通三》），“操杀生之势”（《威德所生》），执掌着绝对权力，控制着政治的运行。群臣百官则奉君主为主宰，“下至公侯伯子男，海内之心悬于天子”（《奉本》），绝对服从君主的权威。为了进一步说明这一点，董仲舒又举出天地为喻。他说：“臣之义，比于地。故为人臣者，视地之事天也。”（《阳尊阴卑》）“为人臣者法地之道，暴其形，出其情以示人，……为人臣者比地贵信而悉见其情于主，主亦得而财之，故王道威而不失。”（《离合根》）至于黎庶百姓，更是要绝对服从君主，“民之从主也，如草木之应四时也”（《威德所生》）。君与民如同心和体，“心之所好，体必安之；君之所好，民必从之”（《为人者天》）。

依照“强干弱枝”建立的政体形式必然要以中央集权和君主专权作为根本特征。董仲舒说：“强干弱枝，大本小末，则君臣之分明矣。”（《十指》）群臣百官“分职而治，各敬而事，争进其功”（《保位权》），君主大权在握，颐指气使，百姓则俯首帖耳，从而形成井然有序的“大一统”君主政治。

董仲舒关于政治一统的认识不仅为汉代帝王维护中央集权、巩固汉家一统天下提供了系统的理论依据，而且为后世君主政治的发展奠定了基本规模，其政治和历史意义颇为深远。

文化一统　董仲舒设计的君权一统天下，除了要求实现政治上的一统化，还要求实行思想文化的一元化。他在回答汉武帝的策问时提出了这一主张。他说："今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。"（《汉书·董仲舒传》）这就是著名的"罢黜百家，独尊儒术"。

西汉初年，罢秦苛政，思想解禁，惠帝四年（公元前191年）除"挟书令"，一时间儒、道、墨、申、商、韩非、纵横等家学说皆广为流传，在思想文化领域出现了多元发展的趋势。汉代儒学正是在这样的文化氛围中吸收了其他流派的思想营养而进一步丰富，董氏公羊学亦不例外。然而，董仲舒一方面将阴阳五行思想融汇于儒学，另一方面又提出统一思想文化，这种现象难道不令人费解吗？其实不然。思想文化的统一是政治一统的需要，换言之，政治专制必然要求实行思想文化的专制，这是专制主义的本能。从历史上看，春秋战国时期政治发展多元化，与之相应，思想文化出现了百家争鸣。秦统一以后，厉行专制，李斯遂提出要"别黑白而定一尊"，随后的焚书坑儒则是思想文化专制的登峰造极。无独有偶，汉统一之后，随着帝国规模的不断完善，实行思想文化的一元化已经成为与汉家国祚休戚相关的大事。一般说来，政治指导思想是进行统治、管理和制定政策的理论依据，没有理论指导的政治运行必然带有盲目性，理论过于庞杂又往往带来政治上的随意性，不利于政治稳定。董仲舒清楚地看到了这一点，所谓"百家殊方"，"上亡以持一统；法制数变，下不知所守"云云，正是对此而言。因此，汉初的"百家余绪"是君主政治的变态或特殊，董仲舒的独尊儒术以及秦代的以法为教、以吏为师才是君主政治的常态和一般。

董仲舒倡导的文化一统使儒学由民间学术一下子跃升为官方政治学说，使汉代统治者得以利用儒学一家之言来统一人们的思想意识，控制人们的言论和行为，致使“统纪可一”，“法度可明”，“民知所从”，有利于政治一统的持续稳定。然而，学术与政治相结合，既赋予学术以政治权威，同时又将思想文化的裁决权奉献给君主，意味着从今以后，知识将成为权力的附庸，认识则沦为政治的奴隶。如果说人的自由思维是一个民族文化发展的内驱力之一，那么，儒学的官学化则把政治利益，亦即统治阶级的利益需要，提升为人们的首选目标。这样一来，人们的思维视野将被限制在狭小的范围之内，学术自由思维将不复存在，民族文化发展的内驱力则被极度削弱。如果说任何学术的生命力都有赖于自身特定运行规律的维系，那么，依附于政治权力的学术将不得不首先接受权力的支配，学术自身的运行规律要服从政治规律，它的生命力势将枯竭，最终走向僵化和衰落。从这个意义上说，董仲舒的文化一统主张是秦代思想文化专制的新发展，独尊儒术固然促进了以儒学为主体的中国传统文化的形成，但更重要的是，它又毫不留情地压制了人们政治思想的自由度和创造性，使得汉以后的政治认识长久地徘徊在中世纪！

值得注意的是，董仲舒实行文化一统的方法有异于秦代，他并不要求强行“禁绝百家”，而是主张“皆绝其道，勿使并进”。他设想的是，文化一统但不可全盘统死，罢黜百家并非赶尽杀绝。他一方面竭力保障享有政治身分和特权的儒学在思想文化领域的统治地位，另一方面又认可非官方学术的自发流传。这一设想显然是儒家权变思想的灵活运用。坚持儒学为主体满足了统治者的政治需要，放松对民间学术的钳制，使其自生自灭又在一定程度上照顾到社会的多种文化需求。同时，如果从统治阶级的长远利益着眼，这种方法有利于使其他学术思想中富有政治价值的成分保留下来，以便在适当的时候为统治者们所用。董仲舒的文化一统在方法及实效上都显得更为实际和高明，它所表现出来的灵活性虽

然极其有限，但仅此一点就足以使儒学在漫长的岁月中，随着时代的发展而持续不断地从道家或佛学中吸取有益的成分，不断地进行理论上的补充和调整，从而有效地防范了从统治思想的宝座上跌落。

三、以天道制约君主

董仲舒的君权至上思想有一个显著的特点，就是绝对而不盲目。他深知在实际政治生活中，君主个人的权力过于强大往往会走向反面，造成政治动荡，甚或政权倾覆。桀、纣和秦王的悲剧有目共睹，这是有悖于统治阶级整体利益的。有鉴于此，董仲舒试图利用天的权威给君主以一定的约束。他说：“《春秋》之法，以人随君，以君随天。……故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”（《玉杯》）既然天是高于君主的特殊权威，天就完全有资格作君主的监护人。然而怎样运用天的权威来制约君权呢？董仲舒沿着“天人合一”的理论基线，提出了两套具体方法。

其一，利用天道规律即“四时之政”约束君主的政治活动。董仲舒说，“圣者法天”（《楚庄王》），“圣人副天之所行以为政”（《四时之副》）。君主要以天道作为政治活动的摹本，君主的政治行为要遵循天的规律。譬如“天有四时，王有四政，四政若四时，通类也，天人所同有也”（《四时之副》）。天之四时为春夏秋冬，王之四政曰“庆赏罚刑”。董仲舒认为“庆赏罚刑，异事而同功，皆王者之所以成德也”，都是君主治理天下的手段。本着“人副天数”的思路，君主进行这些政治活动必须与四时相配合。“故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副凉而当秋，以刑副寒而当冬。”（《四时之副》）四政与四时“以类相应也，如合符”，形成政治运行的规律性和秩序化，君主只能遵行，不得随意扰乱。董仲舒说：“庆赏罚刑，当其处不可不发，若暖清寒暑，当

其时不可不出也。……四政者，不可以相干也，犹四时不可相干也。四政者，不可以易处也，犹四时不可易处也。”（《四时之副》）这显然是对君主的政治活动或行为的一种约束。

为了进一步加强“四时之政”的有效性，董仲舒又对君主的情感好恶、行为举止和政治素质等提出了种种要求。他认为君主在个人情感上必须与天道相契合。他说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。……春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者天人同有之。有其理而一用之。”（《阴阳义》）君主个人的情感好恶要随着四时流转而变化，施行庆赏罚刑就会恰如其分，合乎时宜。所以说“与天同者大治，与天异者大乱。故为人主之道，莫明于在身之与天同者而用之”（《阴阳义》）。在行为举止和政治素质方面，董仲舒提出了王者“五事”，即：貌、言、视、听、思。“何谓也？夫五事者，人之所受命于天也，而王者所修而治民也。”（《五行五事》）具体言之，君主之“貌曰恭”，“言王诚内有恭敬之姿，而天下莫不肃矣”；“言曰从”，“言王者言可从，明正从行，而天下治矣”；“视曰明”，“王者明，则贤者进，不肖者退”；“听曰聪”，“王者聪，则闻事与臣下谋之，故事无失谋矣”；“思曰容”，“王者心宽大无不容，则圣能施设，事各得其宜也”（《五行五事》）。董仲舒认为“五事”乃君主理应具备的品行或素质，在实际政治活动中均与四时之政相呼应。例如，君主貌能恭敬，“则春气得，故肃，肃者主春”。于是行“春政”，万物遂生。又如，君主视能明，知善恶，“则夏气得，故哲者主夏”，万物生长茂盛。总之，在董仲舒看来，“四时之政”是天道运行规律在人间政治生活中的体现，对君主的政治活动、政治素质、情感好恶及举止等都有一定的制约意义。在生产力水平极其低下的古代中国，自然条件对于人类社会政治的影响力不可低估。董仲舒要求君主的政治活动顺从四时流转，或有其合理的一面。然而，试图用天道规律约

束君主个人的情感好恶、行为举止和政治素质，则未免显得荒唐。在实践中，用这样的方法制约君权是难以取得实效的。

其二，利用天人感应即“天谴说”制约君主个人行为和政策。董仲舒说：“《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。”（《汉书·董仲舒传》）假如君主滥用权力，逆天道而行，致使“国家将有失道之败”，天就会给予责罚，这就是所谓“天谴说”。

“天谴说”并非始于董仲舒，但真正发扬光大，并在政治实践中具体施用，当以董氏公羊学为典型。董仲舒说：“灾者，天之谴也；异者，天之威也。”（《必仁且智》）当君主个人行为或颁行政策引起社会不满，即将导致政治动乱或危机的时候，“天出灾异以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至”（《必仁且智》）。这时，君主要尽早采取补救措施。“五行变至，当救之以德，施之天下，则咎除。”（《五行变救》）例如：“秋木冰，春多雨，此徭役众，赋敛重，百姓贫穷叛去，道多饥人。救之者省徭役，薄赋敛，出仓谷，赈困穷矣。”（《五行变救》）若是视而不见，听之任之，就会酿成大祸乱。

董仲舒为了增强“天谴说”的说服力，就广泛征引事物之间“以类相召”的事例。他说，“物固以类相召也”，“今平地注水，去燥就湿，均薪施火，去湿就燥。百物去其所与异，而从其所与同，故气同则会，声比则应，……鼓其宫，则他宫应之，鼓其商，而他商应之，五音比而自鸣，非有神，其数然也。……类之相应而起也。如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之”（《同类相动》）。自然界事物之间“同类相召”的现象也发生在天人之间，“天地之阴气起，而人之阴气应之而起，人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也”（《同类相动》）。董仲舒认为，万物“以类相召”是物理之固然，事理之必然，但在具体表现上，有

时“又相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者。物固有实使之，其使之无形”（《同类相动》）。因之，天显灾异必有人事与之相应，“美事召美类，恶事召恶类，……帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见”（《同类相动》）。董仲舒利用自然界某些事物的应和现象，将其无限扩大，以论证“天谴说”的合理性。这种把合理与谬误杂糅为一体的论证方法，无疑能增强其理论的说服力。

从总体上看，“天谴说”在当时条件下不无一定的合理之处。君主专制统治下的古代中国，天灾总是与人祸相伴行，政治越腐败，压榨越残酷，自然灾害的危害程度就越大，而且，有些天灾就是由人祸引发的。同时，君主专制不允许“政治反对”的存在，人们批评君主常常招来杀身之祸。董仲舒利用天的权威批评君主，把君主视为天灾人祸的总根源，“王正则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下。王不正则上变天，贼气并见”（《王道》）。这种理论虽然经不起推敲，但在当时不失为一种明智之论。

董仲舒试图在不损害君主绝对权威的前提下约束君权，提出的“四时之政”和“天谴说”并不具备法律效力，天的权威至多对君主形成某种观念上或道德上的威慑，并没有什么强制力。人类文明史早已证明，只有权力才能约束权力。因而，在政治实践中，“天谴说”和“四时之政”或许能对君主构成一定的心理或道德压力，却不能改变和抑制君主独断专行的事实。更多的情况是，君主一方面下罪己诏，以求得舆论压力的缓解，另一方面反而由于对过失作出了某种姿态而变得心安理得。

董仲舒关于制约君权的认识标志着汉代统治阶级的政治思维和政治意识日趋成熟。

四、阴阳合分论与礼制

董仲舒的天是一个有着内在秩序的运动着的体系，“天道之常，一阴一阳”（《阴阳义》）。“天执其道为万物主”（《天地之行》），阴阳之道作为天的运行法则，直接规范着人们的社会政治关系。

董仲舒正是基于阴阳之道而提出了阴阳合分论。他说，“凡物必有合”，世间任何事物或现象都不是孤立存在的，必有与其相对的方面，形成一系列对应关系。如上下、左右、寒暑、昼夜、君臣、父子、夫妻等。这些关系都受阴阳之道的支配，所谓“物莫无合，而合各有阴阳”（《基义》）。例如“君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴”。阴阳之道的内在秩序为“阴兼于阳”，阳制约阴。在具体的社会政治关系中，“妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合”，“君臣父子夫妇之道，皆与诸阴阳之道”（《基义》）。阴阳合分论将整个社会一分为二，又合二为一，形成了相互区别又相互关联的两方：一方是君、父、夫，是天生的主宰；另一方是臣、子、妻，是天生的从属。董仲舒说得十分明确：“阴道无所独行。其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义，是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫。”（《基义》）这三对关系是最基本的社会政治关系，其间的主从关系则是维系社会政治秩序的根本原则。董仲舒称之为“王道之三纲”（《基义》），即后来《白虎通义·三纲六纪》中所说的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。人类社会就由无数这样的主从关系叠垒而成，君主则居于顶端。

从阴阳之道到三纲的提出，表明了汉代统治阶级政治视野的基本走向。他们从帝国规模初具时期寻求恢复和调整的权宜之法，转向了羽翼丰满时期谋求建构和巩固统治秩序的长久之计。三纲将实际存在着的复杂多样的身分和关系简明化，这种高度概括性认识的形成，不仅仅标志着汉统治者政治思维的深化，更重要的是，它说明了汉代统治阶级已经备具了推行有序化统治和控制整个社会的意识和能力，董仲舒说：“循

三纲五纪，通八端之理。”（《深察名号》）三纲作为实现有序化统治的基本规定，从根本上解决了谁统治谁的问题。因此，在古代中国，只要存在着君主政治，三纲的政治生命力和政治指导意义就难以枯竭或丧失。

为了提高三纲在规范政治与社会关系上的有效性，还需要制定一系列道德守则，这就是所谓五常之道。董仲舒说：“夫仁谊（义）礼知信五常之道，王者所当修饬也。”（《汉书·董仲舒传》）五常的核心是仁义，这是调处人与人之间各种关系的最高道德要求。董仲舒说：“《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以人（读如仁）安人，以义正我，故仁之为言人也，义之为言我也。”（《仁义法》）在实际生活中，对于每个人来说，三纲所概括的社会政治关系无非是随着个人所扮演的角色而形成的不同类型的人我关系，仁义为调处这些人我关系作了最基本的规定：严于律己，宽以待人。董仲舒说：“仁之法在爱人不在爱我，义之法在正我不在正人。”（《仁义法》）如果人人都能从我做起，就能形成良好的等级秩序。正如董仲舒所言：“君子求仁义之别，以纪人我之间，然后辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。”（《仁义法》）五常之道使三纲规定的等级从属关系伦理道德化，为促成有序化的统治提供了道德保障。

在具体的政治实践中，三纲的贯彻还需要一定的制度保障。董仲舒继承了儒家传统的礼制主张，阴阳合分论则为之提供了更为精巧的论证。董仲舒认为，贯彻三纲的最终目的是维护君权，然而对于君主来说，“未有贵贱无差，能全其位者也”（《王道》）。因此圣人之治国，首先要做的就是“立尊卑之制，以等贵贱之差”（《保位权》），建立礼制。董仲舒的礼制思想有两个显著的特点。第一，扩大了礼的内涵，把礼说成是阴阳之道的体现。“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊

卑、贵贱、大小之位，而差内外、远近、新旧之级者也。”（《奉本》）先秦儒学的礼基本是对社会政治关系的概括，董仲舒在认可传统认识的基础上，把礼提升到“继天地，体阴阳”的高度。这是天人合一论在礼制思想上的体现，天地阴阳成为现实存在的等级差别的合理性基础。第二，注重通过服章文饰发挥礼的功能。董仲舒认为，“道同则不能相先，情同则不能相使”（《王道》），“上下之伦不别，其势不能相治”（《度制》）。礼的功能就是要促成和保持这种差别，使“贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，乡党有序”。在具体的功能发挥方面，董仲舒既注意到等级原则对人们的行为和观念的制约作用，通过礼来“体情而防乱”（《天道施》）；同时又特别提出服章文饰在维护等级差别方面的特殊作用。他说：“凡衣裳之生也，为盖形暖身也。然而染五采，饰文章者，非以为益饥（肌）肤血气之情也，将以贵贵尊贤而明别上下之伦，使教亟行，使化易成，为治为之也。”（《度制》）服章文饰本是等级制度的产物，董仲舒则以之作为维护等级的手段。如果说先秦儒家坐而论道，偏重礼的理论阐发，那么汉代儒家在进行理论建构的同时，更关注礼的实施和操作。董仲舒关于服章文饰的认识反映了汉代统治阶级的礼制操作化意识的提高。注重实际操作的认识倾向正是汉代政治思维的特点之一。“大小不逾等，贵贱如其伦”是君主政治赖以生存的保障，董仲舒为之提供了重要的实现途径。

五、以德治天下

在治国政策原则的选择上，董仲舒禀承儒家的传统认识，选择以德治为主。他遵照天人合一的认识逻辑，把实行德治也说成是天意的体现。他说：“天之生民，非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之。”（《尧舜不擅移汤武不专杀》）又说：“天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑；刑主杀而德

主生。”（《汉书·董仲舒传》）天道的选择是“亲阳而疏阴，任德而不任刑也”（《基义》）。董仲舒认为能以德安民是天选择受命之君的主要条件，受命之君要遵循天道“任德”以治理天下，于是实施德治乃势在必行。

董仲舒认为，以德治天下主要包括两个方面。

其一，行教化。董仲舒说：“圣人之道，不能独以威势成政，必有教化。”（《为人者天》）为什么这样说呢？董仲舒从人性中找依据。他认为，人的本性是天所赋予，“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改”（《玉杯》）。不过这种“善善恶恶”仅仅是善性的萌芽状态，谓之“善端”。表现为“动之爱父母，善于禽兽”（《深察名号》）等，与理想的“循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼”（《深察名号》）还相距甚远。再说，人性中还有其不善的一面，“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性”（《深察名号》）。于是会出现“万民之从利也，如水之走下”（《汉书·董仲舒传》）的现象。既然“天生民性，有善质而未能善”（《深察名号》），那么“王教之化”也就显得十分必要了。在这里，董仲舒否定了孟子的性善论，认为“孟子以为万民性皆能当之，过矣”（《实性》）。他把人性分成三等，其中，“圣人之性”尽善尽美，无需教化；“斗筲之性”溺于贪恶，不可教化；唯有“中民之性”才是教化的对象。“中民之性如茧如卵。卵待复二十日而后能为雏，茧待缫以涫汤而后能为丝，性待渐于教训而后能为善。善，教诲之所然也。”（《实性》）董仲舒的“性三品”说是孔子“上智下愚”说的发展。他把“圣人之性”亦即理想君主的本性说成是完美无瑕的，又把“斗筲之性”亦即小人的本性视为不可救药。一般民众“受未能善之性于天”，为了免作“不教之民”，沦为小人，只有“退受成性之教于王”。董仲舒说：“善过性，圣人过善”，“王承天意，以成民之性为任

者也”（《深察名号》）。显而易见，“性三品”的逻辑结果是使教化成为君主的政治特权。

董仲舒说：“教，政之本也。”（《精华》）他极其重视教化的政治功能，把教化喻为堤防，认为假若堤防毁坏，必然奸邪雍溃，“刑罚不能胜”。因此，聪明的帝王“南面而治天下，莫不以教化为大务”（《汉书·董仲舒传》）。实行教化的主要方法是：“立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊（义），节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。”（《汉书·董仲舒传》）通过广泛的宣传教育，使三纲五常、仁义之德被人们普遍接受，化作行为选择的指导原则，使每个人都能做到“贵孝弟而好礼义，重仁廉而轻财利”（《为人者天》），成为君主的忠臣和顺民。教化能取得刑杀手段难以取得的统治效果。“民已大化之后，天下常亡一人之狱矣。”（《汉书·董仲舒传》）经由教化以规范人心，敦厚风俗，是实现德治理想的重要途径。

其二，施仁政。董仲舒认为，仁是天固有的德行。他说：“天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有（同‘又’）养而成之。事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。”（《王道通三》）君主效法天道治理天下，就要推行以仁治国。他考察时弊，查其根源，认为当前最严重的危机是贫富对立，“大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴”（《度制》），极不利于政治稳定。为了消除危机，防范动乱，董仲舒提出要通过推行仁政，“使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧。以此为度，而调均之，是以财不匮而上下相安，故易治也”（《度制》）。具体的做法就是严禁统治者与百姓争利。董仲舒说：“夫天亦有分予。予其齿者去其角，傅其翼者两其足。”圣明之君循天而施政，“使诸有大奉禄亦皆不得兼小利与民争利业，乃天理也”（《度制》）。他还提出了许多具体措施，计有：“限民

名田，以澹不足，塞并兼之路”“薄赋敛，省徭役，以宽民力”“盐铁皆归于民”“去奴婢”“除专杀之威”（《汉书·食货志》）等。董仲舒深知民是君的统治对象和财利之源，百姓生活相对稳定与政治稳定密切相关，他设想通过对统治者的某种限制，使“民财内足以养老尽孝，外足以事上共税，下足以畜妻子极爱”（《汉书·食货志》）。为此他不惜反复求助于天的权威：“天常以爱利为意，以养长为事，……王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事。”（《王道通三》）只有保障民的基本生活需求，才能最大限度地满足统治者的物质利益和巩固君主政治的社会基础，这就是董仲舒倡行仁政的真实目的。

董仲舒主张以德治天下，但并不排斥刑罚，只是认为不可专任刑罚。他说：“天数右阳而不右阴，务德而不务刑。刑之不可任以成世也，犹阴不可任以成岁也。”否则就是“逆天，非王道也”（《阳尊阴卑》）。他认为，德与刑的施用比例是百与一，恰如天之“暖暑居百，而清寒居一。德教之与刑罚，犹此也”（《基义》）。可见，董仲舒的德治在总体上并没有越出孔子“教而后杀”的格局。此外，董仲舒还特别提醒君主，在实行德治的同时必须牢牢把握住权力。他说，“国之所以为国者德也，君之所以为君者威也。故德不可共，威不可分。德共则失恩，威分则失权”，后果将十分严重。为了防范君主失恩而导致“民散”“国乱”，失权而后“君贱”“臣叛”，君主必须“固守其德以附其民，固执其权以正其臣”（《保位权》）。可见，董仲舒以德治天下绝不意味着君权的削弱或专制程度的减轻，而是维护政治稳定的更高明的手段。

以德治天下表明董仲舒治国原则的立足点是调节。他一方面严格等级规范，坚持君权至上；另一方面又试图限制贫富分化，缓和社会冲突。在他看来，理想的政治局面是实现“中”与“和”，就是通过调节而形成一种融洽和谐的最佳状态。董仲舒认为，中、和是天道运行的最佳状

态。他说，“阴阳之道不同，至于盛而皆止于中”；“中者，天下之始终也；而和者，天地之所生成也”（《循天之道》）。中、和还是上天之德的最高体现，“夫德莫大于和，而道莫正于中”（《循天之道》）。当天道作用于人类社会，在调处等级关系方面，也要形成和保持融洽和谐的状态，要防范一方压倒另一方，或是造成双方之间的对立和冲突。“是故能以中和理天下者，其德大盛”（《循天之道》）。“以德治天下”正是中、和标准的政策体现。一般说来，调节社会各阶层利益、保持社会关系相对稳定是国家的职能之一，任何一个政治实体也都把实现社会的和谐与稳定作为重要的政治目的之一。从这个意义上说，中和论在认识上与国家职能相顺应，有其应予肯定的一面。然而，君主专制政治的本质是占有权力和财富的极少数成员奴役社会的绝大多数成员，普遍的贫富对立和社会冲突是根本不可避免的。因之，中和论的认识价值要高于它的实践价值，明白了这一点，那么在古代中国，德治仁政一再被人们提出，而中国古代的“治世”“盛世”又屈指可数也就不足为奇了。

六、“道”的永恒与经权论

董仲舒将他所崇尚的政治原则称为“道”，“道者，所由适于治之路也，仁义礼乐皆其具也”（《汉书·董仲舒传》）。董仲舒认为道是万世不易的永恒法则，他的名言是“道之大原出于天，天不变，道亦不变”（《汉书·董仲舒传》）。可是，现实政治运行本身却是千变万化的，三代以来，改朝换代已是不容否认的事实。怎样才能解决原则与变化着的现实之间的不协调呢？董仲舒提出了经、权、“更化”和“有道伐无道”等命题。

董仲舒说：“《春秋》之道，固有常有变。”（《竹林》）“天之

道，有伦、有经、有权。”（《阴阳终始》）常或经指事物的根本法则或原则，变或权指对事物运行发展的应变与调节。董仲舒认为，经和权的关系有两个要点。其一，经是根本和主导，权是补充，二者相互配合，“变用于变，常用于常，各止其科，非相妨也”（《竹林》）。其二，权的应变范围和调节程度是有限制的，不得越出“经”所许可的界限。“夫权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也。”（《玉英》）经权论要求统治者在坚持原则的前提下，根据政治运行的实际状况进行适当的局部调节。调节有多种形式，最重要的有两种，一是“更化”，二是“有道伐无道”。

“更化”是指某种制度形式上的调节。董仲舒曾批评时政说：“汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。”（《汉书·董仲舒传》）他认为，改朝换代，“易姓更王”是天意的体现，君主的权力是天的赐予，“受命于天，……非继前王而王也”（《楚庄王》）。为了彰明天志，就要在制度上作一些调整，“若一因前制，修故业，而无有所改，是与继前王而王者无以别”（《楚庄王》）。这就是所谓“新王必改制”。然而，这种改制只是变更制度的外在形式，“非改其道，非变其理”。主要有徙居处、更称号、改正朔、易服色，等等。“若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义，尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。”（《楚庄王》）

董仲舒的“更化”论把人类社会看作一部“道”的演进史，王朝更迭不过是“道”的外在形式的简单循环，是“三正”“三统”的依次交替。“三正”指的是三代时期的三种历法。夏正建寅，以一月为岁首；殷正建丑，以十二月为岁首；周正建子，以十一月为岁首。“三统”指三代尚色的区别，夏为黑统，殷为白统，周为赤统。董仲舒认为，三代更迭其实表现为“三正”“三统”的循环交替，三代而后仍是“三正”“三统”的轮转，

如此循序往复，以至无穷。“道”的内核即君主政治基本原则和君主制度则万世一系，永世长存。

“有道伐无道”体现了易姓更王的必然性与合理性。董仲舒认为：“道者万世亡弊，弊者道之失也。”（《汉书·董仲舒传》）国家治乱得失的根本原因在于君主是否能尊奉天命，循道而行。如果“政有眊而不行”，当权者要及时采取措施予以补救，“举其偏者以补其弊而已矣”（《汉书·董仲舒传》）。否则就会出现改朝换代，另立新王。董仲舒说：“有道伐无道，此天理也。”（《尧舜不擅移汤武不专杀》）这是对先秦儒家“易位”和“诛一夫”思想的继承和发展。董仲舒把“道”和行道者分开来认识，成功地解释了君主政治原则与实际权力更替的内在联系，为古代中国频繁的改朝换代找到了合理依据，使得君主政治体制得以摆脱政治风云变幻无常的干扰而长期延续。同时，董仲舒的“有道伐无道”还为汉帝国的权力合法性建立了合理依据。他说：“夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之。”（《尧舜不擅移汤武不专杀》）汉家天下得之于“有道伐无道”，其政权合法性毋庸置疑。

董仲舒的经权论是儒家传统权变思想的进一步发展和实际应用，体现着汉代统治阶级政治上的成熟。儒家传统理论经过董仲舒的一番加工，更具有坚定的原则性和灵活的调节性，从而在认识上增强了统治阶级的政治应变能力和自我调节能力。

第三节　独尊儒术与汉家制度

一、西汉中期的政治状况和关于政治指导思想的争论

西汉王朝经过近七十年的发展，到公元前140年左右，进入全面繁荣时期。此时的西汉帝国已经一改初年百业凋敝的情况，在黄老清静无为思想指导下，文帝、景帝推行与民休息政策，轻徭薄赋，出现了前所未有的大治局面。

可是，随着社会经济的恢复发展，一些新产生的矛盾日渐加深，成为帝国发展的障碍。其中，地方分封势力与王权的冲突已成为极其严重的政治问题。汉初，刘邦总结了亡秦的教训，试图依靠刘姓宗亲势力维护汉家天下，遂大封同姓子弟作诸侯王，又遗下祖训："非刘氏而王，天下共击之。"（《史记·吕太后本纪》）可是事情的发展却违背了刘邦的初衷。几十年后，诸侯王逐渐养成强大的地方势力，对中央政府和国家的统一形成了巨大的威胁。一些有识之士早已指出了这一问题的严重性，但没能真正解决问题。景帝三年的"七国之乱"就是这一矛盾的总爆发。叛乱虽然平息了，却给当权者们留下一个难题：怎样才能有效地巩固中央集权，防范帝国分裂？

在意识形态领域，思想的多元发展与帝国集权之间的矛盾也日趋突出。惠帝四年除"挟书令"，百家之学复兴，阴阳五行、申、商、韩非以及纵横家之学皆广为流传。思想文化的多元化与帝国集权的矛盾主要表现在两个方面：其一，士人的社会道路呈多元倾向，他们通过多种途径参与政治。许多文人游士被诸侯王罗致，如河间献王刘德"修学好古"，广求图书，"其学举六艺，立《毛氏诗》《左氏春秋》博士"，一时"山东诸儒多从而游"（《汉书·景十三王传》）。淮南厉王刘长、刘安父

子，衡山王刘赐，也“修文学，招四方游士，山东儒、墨咸聚于江淮之间”（《盐铁论·晁错》）。这些文人游士归附于地方分封势力，极不利于帝国的统一和君权的安全，因而对国家政治指导思想进行适当调整已成当务之急。

其二，在帝国政治指导思想上出现了激烈的争论。汉初统治者在政治指导思想上比较重视简而易行的黄老之学，或讲求实效的刑名之学，不喜儒术。如“孝文本好刑名之言”，孝景“不任儒”，孝文窦后“又好黄老术”（《汉书·儒林传》），其中尤以窦后为甚。在她的强行约束之下，景帝及诸窦不得不读《老子》“尊其术”（《汉书·外戚传》）。

汉初儒生在朝廷有一定的势力，他们不甘心受冷落，一有机会就要与黄老派争个高下。景帝时，双方有过一次尖锐的对抗。儒学博士辕固生与黄老派黄生争论“汤武受命”，黄生诋毁“汤武受命”是臣弑君之举，辕固生反诘道：“必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？”争论直接涉及汉王朝的合法性问题，事关重大。景帝只好折衷，不论是非，禁止再辩，说：“言学者无言汤武受命。”此后学者“莫敢明受命放杀者”（《史记·儒林列传》）。窦太后不信儒学，她召问辕固生对《老子》一书的看法。辕固生说，“此是家人言耳”，示以不屑一顾。太后大怒，令辕固生入豕圈与豕斗，欲置之于死地。亏得景帝认为辕固生直言无罪，给了他一把利刃，方得保全性命。辕固生终因得罪了太后，博士被免，调任清河王太傅。这次儒学与黄老派的对抗以儒学失败而告终。

汉初士人的多元发展与中央集权显然是有矛盾的。统治者总是要根据本阶级的利益和实际政治需要来选择政治理论。在当时条件下，各种政治学说的政治命运最终要由专制统治者来决定，这个任务是由汉武帝完成的。

二、独尊儒术

公元前140年，汉武帝刘彻即位，时年仅十七岁。武帝虽然年少，却有胆有识，雄才大略，一心要振兴朝纲，加强集权，巩固汉家天下。他认为儒家思想比黄老思想更适于他的需要，即位伊始，就采取了两项措施：第一，启用儒生。建元元年（公元前140年）冬十月，诏丞相、御史、列侯及地方官吏推举贤良方正直言极谏之士，这些人主要是儒生。第二，任用好儒术的窦婴为丞相，田蚡作太尉，主持朝廷的要害部门。又派人束帛加璧，安车驷马迎取著名儒生申培公入朝。申公是《诗》学大师，又是御史大夫赵绾、郎中令王臧的老师，名重当时。武帝迎取申公，“欲议古立明堂城南，以朝诸侯”，以及草拟巡狩、封禅、改历、服色等改革事项。

武帝的措施引起了黄老派的不满。建元二年（公元前139年），赵绾建议“请毋奏事东宫”，终于引发了武帝和太后之间的矛盾。窦太后逮捕了赵绾、王臧，令其自裁。窦婴、田蚡免职。在以窦太后为代表的黄老派强力反击下，武帝只得暂作让步，将申公送回家乡，“诸所兴为者皆废”（《史记·孝武本纪》）。

武帝在挫折面前，并没有打消崇儒的信念。建元元年武帝诏举贤良方正时，丞相卫绾建议：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”（《汉书·武帝纪》）这个建议深合武帝之意，从此成为选用人才的重要政策。武帝“绌黄老、刑名百家之言”，广泛招揽儒学之士，“延文学儒者数百人”（《史记·儒林列传》），封以官职。最为引起朝野震动的是，武帝将布衣出身的公孙弘拜为丞相，封平津侯，食户六百五十。这件事使儒学的政治地位急剧提高，学习儒术成为士人们寻求政治出路、谋取利益的最佳途径，致使“天下之学士靡

然乡风矣”（《史记·儒林列传》）。武帝通过大量征用儒学之士，在政治上基本促成了崇儒的局面。

实现政治指导思想的转换，还必须有理论论证。武帝多次下诏策问，“欲闻大道之要，至论之极”（《汉书·董仲舒传》）。他曾满怀希望地询问申公。申公说：“为治者不在多言，顾力行何如耳。”（《史记·儒林列传》）这显然不符合武帝的要求，武帝很失望。后来，公羊学大师董仲舒解决了这个疑难问题。他在对策中提出：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）在董仲舒看来，思想混乱必然导致政治动乱，百家“邪辟之说”不利于汉家一统天下的稳固，必须断绝其政治出路，“勿使并进”，唯有儒学讲求“大一统”，宜定为一尊。武帝采纳了这个建议。建元五年（公元前136年），“立五经博士”，儒学代替黄老之学成为官方政治学说，儒学典籍成了国家教科书。汉武帝终于举起了独尊儒术的旗帜，初步实现了政治指导思想的转换。

建元六年（公元前135年），窦太后病卒，武帝崇儒的最大障碍去掉了，从此逐步实施崇儒的措施。翌年初，令郡、国荐举孝、廉各一人。元朔五年（公元前124年），为五经博士置弟子员。元封元年（公元前110年），“登封泰山”。元封五年（公元前106年），“始拜明堂如郊礼”（《汉书·郊祀志》）。太初元年（公元前104年），修正历法，“以正月为岁首，色上黄，数用五，定官名，协音律”，终于实现了“立明堂封禅改历服色”的初衷。

汉武帝经过几十年的努力，为封建帝国找到了较之黄老之学更为适

用的政治理论。他看到，儒学的尊君、礼制等级和忠孝思想有助于维护君主的权威，儒家的德治教化则是束缚人们思想的重要手段。对于专制统治者来说，严密控制人的思想意志与约束人的行为同等重要。儒家的德治仁政学说又能为君主政治进行某种修饰和补充，特别是儒家的各种仪制典章，可以将专制主义暴力统治装点得温情脉脉。因而，武帝之崇儒，并非以儒学政治学说作为全部政策的出发点，而是注重儒术的“文饰”功能。正如司马光所说：武帝“虽好儒，好其名而不知其实，慕其华而废其质”（《司马文正公传家集》卷十二）。不过，经过汉武帝的擢升，儒学终于有了官方身分，走上与政权相结合的道路。以后经过历代君主一再确认，儒学始终占据政治指导思想的宝座，成为中国传统政治思想的主流，对于中国传统社会的政治、经济、文化等方面的发展均有极大的影响。

三、汉武帝的杂霸政治术

汉武帝通过罢黜百家，表彰“六经”，尊崇儒学，实现了政治指导思想的转换。然而，这并不说明他一味笃奉儒学。作为一个拥有无限权力的独裁者和封建政治家，他不会拒绝任何一种有利于巩固政权的政治理论。只要有益于君主政治，什么样的思想、主张都会纳入武帝的彀中。这正是政治家与学者的区别所在。再者，汉初诸子之学有别于先秦，亦不同于汉中期以后，各个学派之间的交融合流成为时尚。许多著名思想家和政治家都是杂学之士，如陆贾兼学儒道，贾谊兼及儒法，董仲舒以阴阳五行融入公羊《春秋》，主父偃“学长短纵横术，晚乃学《易》、《春秋》、百家之言”（《汉书·主父偃传》），公孙弘“少时为狱吏”，后来“乃学《春秋》杂说”（《汉书·公孙弘传》）。武帝在这样的学风熏陶下，自然不会固守一说。他明倡儒学，实际兼采百家，形成了杂用王、霸的治国之术。

武帝的政治思想有四个特点：

求变　武帝登上政治舞台之际，西汉王朝正处于发展的转折关头。武帝对形势的认识十分清楚，他反对墨守成规，多次提出要“变”。他说：“朕闻天地不变，不成施化，阴阳不变，物不畅茂。”（《汉书·武帝纪》元朔元年诏）变是事物发展的必要条件，同样，对国家政策原则作适度调整也是成就丰功伟业的重要前提，所以“五帝不相复礼，三代不同法”（《汉书·武帝纪》元朔六年诏）。武帝所说的“变”主要是指从实际政治要求出发，根据不同情况作灵活的调整。他对儒家的权变思想领会颇深，曾评论说：“盖孔子对定公（《论语》作叶公）以徕远，哀公以论臣，景公以节用，非期不同，所急异务也。”（《汉书·武帝纪》元朔六年诏）“所急异务”，就是讲政策的灵活性。武帝认为在调整政策时，还要注意历史联系，于是提出“据旧以鉴新”（《汉书·武帝纪》元朔元年诏）。“稽诸往古，制宜于今。”（《汉书·武帝纪》元狩六年诏）在变的过程中，手段、方法要服务于目标，即所谓“所由殊路而建德一也”（《汉书·武帝纪》元朔六年诏）。求变是武帝变更一系列重要政策的思想基础。

求治之本　武帝有着强烈的使命感，自知“任大而守重”（《汉书·董仲舒传》）。为了汉家天下长治久安，他“夙夜不皇康宁，永惟万事之统，犹惧有阙”（《汉书·董仲舒传》）。曾几次下诏策问，渴望寻找到长治久安的方略。长期困扰武帝，使其夜不成寐的问题主要有三：（1）政权得失兴亡的根本原因是天命还是人为？他说：五帝三王时代，天下洽和，圣王已没，大道微缺。后世“守文之君，当涂之士，欲则先王之法以戴翼其世者甚众，然犹不能反，日以仆灭，……岂其所持操或悖缪而失其统欤？固天降命不可复反，必推之于大衰而后息欤？”（《汉书·董仲舒传》）（2）治平天下的根本方略是什么？他

说："三王之教所祖不同，而皆有失，或谓久而不易者道也，意岂异哉？"（《汉书·董仲舒传》）例如虞舜之时，"垂拱无为，而天下太平。周文王至于日昃不暇食，而宇内亦治。夫帝王之道，岂不同条共贯欤？何逸劳之殊也？"（《汉书·董仲舒传》）他急切地想知道"何修何饬而膏露降，百谷登，德润四海，泽臻草木"，达到天下大治。（3）自然灾变与社会政治的治乱究竟是什么关系？他问道："天人之道，何所本始？"（《汉书·公孙弘传》）"三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？"（《汉书·董仲舒传》）"吉凶之效，安所期焉？禹汤水旱，厥咎何由？"（《汉书·公孙弘传》）汉武帝的政治视野相当宽广，其目光遍及自然与社会、往古和今世。他的思考是君主政治时代统治阶级阶级意识的聚焦点，代表整个统治阶级提出了关系本阶级根本利益的重大政治问题。

正是在求治之本思想指导下，汉武帝接受了董仲舒的建议，屏退百家，独擢儒学为国家政治学说，杜绝意识形态领域的混乱现象，加强了思想专制。同时，又力行文、景以来的削藩政策，加强了中央集权和个人专制统治。在武帝看来，强化君权就是对统治阶级根本利益的最大维护。

德刑兼用　汉武帝汲取了汉代儒学的德主刑辅思想，把德治教化和刑暴惩恶作为维护君权不可或缺的两手。他说："夫本仁祖义，褒德禄贤，劝善刑暴，五帝三王所由昌也。"（《汉书·武帝纪》元朔元年诏）他特别注重德治的功能，说"扶世导民，莫善于德"（《汉书·武帝纪》建元元年诏）。德治的主旨是"事天以礼，立身以义。事亲以孝，育民以仁"（《汉书·武帝纪》元封元年应劭注）。德治是引导人民安分守己、服从统治的良方。武帝深感当今世道"礼崩乐坏"，设想通过宣化仁义道德，"导民以礼，风之以乐"（《汉书·武帝纪》元朔五年

诏）；使民“仁行而从善，义立则俗易”（《汉书·武帝纪》元狩六年诏），建立稳定的统治秩序。

武帝又通过征辟选用儒学之士，设立太学，立五经博士和博士弟子，在中央政府形成仁义道德宣化中心。然后，设置专职礼官，“讲议洽闻，举遗兴礼，以为天下先”（《汉书·武帝纪》元朔五年诏）。中央和地方各级政府官员均负有教化民众的责任，他曾告诫臣属：“公卿大夫，所使总方略，壹统类，广教化，美风俗也。”（《汉书·武帝纪》元朔元年诏）就这样，从中央到地方形成一个宣明教化的官吏系统。

在社会基层则利用乡、县三老、孝悌、力田等地方基层官吏宣扬教化。据《后汉书·明帝纪》章怀注：“三老，高帝置，孝悌、力田，高后置，所以劝导乡里，助成风化也。”《后汉书·百官志》中的《乡置有秩、三老、游徼》条下注说：“三老掌教化。”汉武帝极为重视这些地方基层官吏在推行教化方面的作用。曾在元狩六年下诏：“谕三老孝弟以为民师”，希望通过自上而下的教育宣化，敦促民众自觉遵行礼法，致力农亩，安分守己做顺民，实现百姓和乐，政事宣昭。

武帝在宣传上重教化，在实际上则更重刑罚。他密织法网，亲信法术之士，强化暴力统治。班固说，武帝即位以后，“征发烦数，百姓贫耗，穷民犯法，酷吏击断，奸轨（宄）不胜。于是招进张汤、赵禹之属，条定法令，作‘见知故纵，监临部主’之法”（《汉书·刑法志》）。又作“沉命法”，对于不能揭举罪犯者，以及镇压“盗贼”不力的地方官都要施以重刑。以刑罚督责吏民是武帝治国的特点之一。

在武帝重刑酷法思想的指导下，西汉时期“禁罔（网）寖密。律令凡三百五十九章，大辟四百九条，千八百八十二事，死罪决事比万三千

四百七十二事”（《汉书·刑法志》）。而且律令繁杂，前后舛错，执法标准不统一。在这种情况下，武帝用强制手段督责官吏严格法治，必然会形成法治混乱，吏治败坏，出现“或罪同而论异”的现象。

武帝说：“夫刑罚所以防奸也。”（《汉书·武帝纪》元朔三年诏）“刑暴”和“劝善”一样，同为帝王之道，都是用来巩固汉家天下的重要政策原则。唐令狐德棻说：“王道任德，霸道任刑。……汉则杂而行之。”（《旧唐书·令狐德棻传》）武帝这种兼及德刑，内重刑暴，外饰德化的治术便是汉家制度的精髓。

任贤　武帝颇有自知之明，他十分清楚“盖有非常之功，必待非常之人”（《汉书·武帝纪》元封五年诏）的道理，认为若想成就帝王大业，为汉家天下筑起万世不朽的根基，必须将天下英才全都罗致到自己麾下。在武帝当政的几十年里，他“畴咨海内，举其俊茂”（《汉书·武帝纪》），“求之如弗及”（《汉书·公孙弘卜式兒宽传赞》）。任贤乃是武帝的一项基本政策。

武帝认为，任贤的诀窍在于知人善任。他曾感慨地说：“知人则哲，惟帝（指尧）难之。”（《汉书·武帝纪》元狩元年诏）为了确保能选得有用之才，武帝采取了两项措施。一是扩大征选人才的数额，使地方举荐人才制度化和经常化。他“深诏执事，兴廉举孝”（《汉书·武帝纪》元朔元年诏），三番五次责令郡国地方官员推举才德之士。他说：“夫十堂之邑，必有忠信；三人并行，厥有我师。今或至阖郡而不荐一人，是化不下究，而积行之君子雍于上闻也。”为此，武帝特别严明奖惩制度：“进贤受上赏，蔽贤蒙显戮。”（《汉书·武帝纪》元朔元年诏）如果地方官员“不举孝，不奉诏，当以不敬论。不察廉，不胜任也，当免”（《汉书·武帝纪》有司奏议）。武帝运用行政手段广招人才，给予任贤以制度保障。二是放宽选贤的标准，对于“茂才异等”不计

其出身或其他小节。武帝说："马或奔踶而致千里，士或有负俗之累而立功名。"（《汉书·武帝纪》元封五年诏）才能优异之人往往行为怪异，不同于世俗，或者出身低微。武帝认为这些都不足为虑。他说："夫泛驾之马，跅驰之士，亦在御之而已。"（《汉书·武帝纪》元封五年诏）只要驾驭得法，行为超常之士同样能为君主所用，至于出身高低更可存而不论。

武帝的任贤之道收效显著，一时"群士慕向，异人并出"，"天下布衣各厉志竭精以赴阙廷自炫鬻者不可胜数"（《汉书·梅福传》）。武帝时代的名臣中出身不高者大有人在，如"卜式拔于刍牧，（桑）弘羊擢于贾竖，卫青奋于奴仆，（金）日磾出于降虏"（《汉书·公孙弘卜式兒宽传赞》）。正是在这样的用人思想指导下，武帝才能将各种类型的优秀人才汇聚于中央，形成以他为中心的高智能统治集团。正如班固列举的那样，"汉之得人，于兹（指武帝时代）为盛，儒雅则公孙弘、董仲舒、兒宽，笃行则石建、石庆，质直则汲黯、卜式，推贤则韩安国、郑当时，定令则赵禹、张汤，文章则司马迁、相如，滑稽则东方朔、枚皋，应对则严助、朱买臣，历数则唐都、洛下闳，协律则李延年，运筹则桑弘羊，奉使则张骞、苏武，将率则卫青、霍去病，受遗则霍光、金日磾，其余不可胜纪。是以兴造功业，制度遗文，后世莫及"（《汉书·公孙弘卜式兒宽传赞》）。

汉武帝的杂用王霸政治思想成为中国古代君主政治的基本理论模式之一。

四、汉元帝尊儒

汉武帝崇儒之后，认定儒家经典是国家教科书，儒家的政治理论是士人的必修科目，连帝王也要学习儒经。汉昭帝自称通习《保傅传》

《孝经》《论语》《尚书》，宣帝也曾“师受《诗》《论语》《孝经》”。研习儒学成了时尚，读经是士人谋官的捷径。正如汉博士夏侯胜所说：“士病不明经术。经术苟明，其取青紫（卿大夫官服）如俯拾地芥耳。”（《汉书·夏侯胜传》）邹鲁民谚说：“遗子黄金满籯，不如一经。”（《汉书·韦贤传》）朝野上下皆以习儒为务，与汉初比较，昭、宣时期儒学身价倍增。

在政治生活中，儒经是“王教之典籍”，被统治者奉为“致至治之成法”（《汉书·儒林传》），是其制定法令政策、审理刑狱的政策理论依据。例如地节四年（公元前66年）宣帝诏令“自今诸有大父母、父母丧者勿徭事”（《汉书·宣帝纪》），就是以儒学的孝道为依据而制定的律条。儒学经典在当时具有法典意义。昭帝还特别诏令“公卿大臣当用经术明于大谊（义）”（《汉书·隽不疑传》）。甘露三年（公元前51年），宣帝为解决儒学内部的理论纷争，亲自召开了石渠阁会议，钦定儒学经典的标准本。儒学的法典化和标准化对于提高儒学的政治地位是有力的促进。

儒学在思想上得到了尊崇，但在政治运行过程中，统治者们实行的仍是杂霸政治。廷史路温舒批评时政说：“秦有十失，其一尚存，治狱之吏是也。”（《汉书·路温舒传》）司隶校尉盖宽饶也说：“方今圣道寖废，儒术不行，以刑余为周、召，以法律为《诗》《书》。”（《汉书·盖宽饶传》）他认为时政之弊有二：一是以刑罚代替教化，二是亲信宦官法吏，不用儒生。盖宽饶的认识有一定的概括性。昭帝和宣帝基本继承了武帝的杂霸政治方略，其中尤以宣帝为甚。宣帝不喜儒生，“所用多文法吏，以刑名绳下”（《汉书·元帝纪》），行政以严酷为特色。他认为，刑杀是最根本的统治手段，“狱者万民之命，所以禁暴止邪，养育群生也”（《汉书·宣帝纪》）。执法必须严格，“今吏或

以不禁奸邪为宽大，纵释有罪为不苛，或以酷恶为贤，皆失其中”（《汉书·宣帝纪》黄龙元年诏）。在这种重刑法不重德治的思想指导下，昭、宣时期吏治苛酷，“败法乱正，离亲塞道”（《汉书·路温舒传》）。涿郡太守郑昌针对律令繁乱、法网寖密之弊，奏请删定律令，但“宣帝未及修正”（《汉书·刑法志》）。班固说：“孝宣之治，信赏必罚，综核名实，政事文学法理之士咸精其能”（《汉书·宣帝纪赞》），确是说出了这一时期的政治特点。

汉元帝刘奭做太子时即“柔仁好儒”。他对宣帝的严刑酷法统治政策颇为不满，曾劝谏宣帝：“陛下持刑太深，宜用儒生。”（《汉书·元帝纪》）结果引出了宣帝关于“汉家制度”的著名训诫：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”（《汉书·元帝纪》）元帝即位后，积极倡导儒学，“颇改宣帝之政”（《汉书·匡衡传》）。在政治上进行了一系列政策调整：第一，蠲减酷刑。元帝初即位就下诏说：“夫法令者，所以抑暴扶弱，欲其难犯而易避也。今律令烦多而不约，自典文者不能分明，而欲罗元元之不逮，斯岂刑中之意哉！其议律令可蠲除轻减者，条奏，唯在便安万姓而已。”（《汉书·刑法志》）虽然这项措施没能认真执行，大臣们“徒钩摭微细，毛举数事，以塞诏而已”（《汉书·刑法志》），但元帝反对严刑酷法的政治倾向是十分明显的。第二，奖用儒生。元帝为了表示崇敬儒学，大力表彰孔子后裔。诏封孔子十三世孙孔霸为关内侯，食邑八百户，号褒成君，又赐予黄金、宅第。孔霸病卒，元帝两次素服亲吊，“至赐东园秘器钱帛，策赠以列侯礼，谥曰烈君”（《汉书·孙光传》）。对一般儒生也给予特别优遇，凡通一经者，即免除徭役。又在中央增设博士弟子千人，在郡国地方设置五经百石卒史，以推广儒学，倡兴教化。永光二年（公元前42年），又提出以儒学的道德准则，如质朴、敦厚、逊让等作为考选人才的标准。元帝重用的大多是儒学之士，如相继拜相的贡禹、薛广德、

韦玄成、匡衡等都是著名儒生。元帝重用儒生极大地提高了儒学的实际政治地位。第三，缓和社会矛盾。元帝即位不久，就遇上连年水旱，社会矛盾趋于尖锐。一些在位儒生本着德治仁政原则，建议“盐铁官及北假田官、常平仓可罢”（《汉书·食货志》）。元帝接受建议，“皆罢之”。随后又“省禁苑以予贫民，减诸侯王庙卫卒半”（《汉书·食货志》）。这些措施有的没能坚持下去，例如由于取消盐铁官营，国库收入锐减，不得不恢复官营形式。但总的来看，汉元帝努力改变昭宣时期的政策方针，政治上依靠儒生，积极推行德治仁政。在汉元帝的积极倡导下，儒学的政治主导地位得到了进一步巩固。

需要说明的是，伴随着儒学政治地位日渐巩固的是神秘主义思潮愈演愈烈。“天谴说”、阴阳五行思想不仅被儒生和思想家们普遍接受，而且受到统治者的高度重视，被广泛而直接地用于政治生活的指导和政策的制定。宣帝时的丞相魏相说：“阴阳者，王事之本，群生之命，自古贤圣未有不由者也。”（《汉书·魏相传》）这一认识十分典型，西汉后期大臣们几乎人人言灾异，皇帝诏令也常以阴阳灾异作立论依据。神秘主义思想已经融入国家政治指导思想中，这就不可避免地将儒学导向神秘化和庸俗化，使西汉晚期政治出现严重的迷信化倾向，儒学本身也逐渐走向保守和僵化。

第四节　《盐铁论》中的王霸之争

一、盐铁之议与《盐铁论》

汉昭帝始元六年（公元前81年）二月，西汉中央政府就盐、铁、酒官营专卖问题召开了一次会议。这次会议的召开源于太仆右曹给事中杜延年的建议，他“见国家承武帝奢侈师旅之后”，国力日损，多次向执政的大将军霍光进言：“年岁比不登，流民未尽还，宜修孝文时政，示以俭约宽和，顺天心，说民意，年岁宜应。”（《汉书·杜延年传》）霍光采纳了他的意见，“举贤良，议罢酒榷盐铁”。其实，讨论盐铁问题并非杜延年首倡，武帝时董仲舒就曾提出“盐铁皆归于民”。盐铁之议，实与武帝晚年的政策调整有关。武帝在位期间主要成就了三件大事。一是加强中央集权，打击地方分裂势力，提高了中央政府对地方行政的实际控制能力。二是确立儒学的政治指导思想地位，整顿了思想文化领域的混乱状态。三是沉重打击了北方匈奴，基本解除了少数民族对汉朝的武力威胁。然而，由于长年发动战争，“军旅连出，师行三十二年，海内虚耗”（《汉书·西域传》），国家财力、人力消耗严重；再加上刑法严酷，吏治混乱，豪强扰民和沉重的徭役负担，社会矛盾日趋尖锐，政治形势动荡不安。面对这种情况，汉武帝对他的好大喜功所带来的社会危机似有所觉悟。他晚年曾“深陈既往之悔”，提出了调整基本国策的设想，说：“当今务在禁苛暴，止擅赋，力本农。”他诏封丞相车千秋为富民侯，“以明休息，思富养民也”（《汉书·西域传》）。大将军霍光受遗诏辅佐昭帝，继续执行武帝晚年的政策调整方针。然而，问题为什么会集中到盐铁专卖上呢？

西汉初年，盐和铁的产销主要被一些富商大贾所把持。他们“冶铸

煮盐，财或累万金，而不佐国家之急”（《史记·平准书》），造成国家财用不足，军费匮乏。武帝数伐匈奴，“军旅相望，甲士糜弊，县官用不足”（《盐铁论·刺复》，以下引同书只注篇名）。不仅削弱了国家实力，而且给地方分裂势力造成可乘之机。居七国之乱之首的吴王濞，就是经由煮盐、开矿而财力剧增，从而兴兵作乱的。同时，国库收入难以满足汉武帝“侈奢无限”的消费需要，盐铁私营使一大笔财富流入民间，这不能不令汉武帝采取断然措施。于是，汉武帝任命齐国大盐商东郭咸阳和南阳铁商孔仅为大农丞，主管盐铁官营专卖，下令“敢私铸铁器煮盐者，钛左趾，没入其器物”（《史记·平准书》）。又于天汉三年（公元前98年）“初榷酒酤”。韦昭曰：“谓禁民酤酿，独官开置”（《汉书·武帝纪》），实行酒类专卖。盐铁酒官营专卖政策增加了国家的财政收入，限制了民间商人的发财致富。“富商大贾无所牟大利，则反本”（《史记·平准书》），从而引起了民间商贾及有产阶层与官商即汉朝廷的矛盾。再者，盐铁官营的方式为“募民自给费，因官器作煮盐，官与牢盆”（《史记·平准书》）。实为一种无偿徭役；再加上官营“铁器苦恶，贾（价）贵，或强令民卖买之”（《史记·平准书》），专卖政策已经成为统治者剥削和勒索民众的一种手段，加剧了社会冲突的激化。因此，盐铁酒官营专卖政策在一定程度上已经成为社会矛盾的焦点，霍光要想进行政策调整，就不能不涉及盐铁问题。

此外，霍光之所以采纳杜延年的建议，除了缓和社会矛盾的考虑，还有其个人因素。汉昭帝即位时年仅八岁，霍光与车千秋、桑弘羊共领遗诏辅佐少主。车千秋受知于武帝甚晚，虽然官居相位，却没有实权，既“无他材能术学，又无伐阅功劳”（《汉书·车千秋传》），资望远逊于霍光，在霍光迅速膨胀的权力欲面前，不足为虑，真正的障碍是桑弘羊。桑弘羊本为洛阳大贾之子，十三岁“以訾为郎”，“幸得宿卫，给事辇毂之下”，凭着杰出的财政管理才能，颇得重用，资望不在霍光之

下。他于元凤元年（公元前80年）继孔仅总领盐铁官营专卖，实际掌有财政大权，盐铁政策是他的立足之本。杜延年的建议恰好迎合了霍光扳倒桑弘羊，独揽全权的需要。于是盐铁之议起焉。霍光虽有意调整政策，却并非真心议罢盐铁专卖。会议的最后结果是“罢榷酤而盐铁如旧”。霍光趁机任用亲信杨敞、田延年等，削弱桑弘羊的实权。霍光虽未出席会议，却是幕后操纵者。

参加盐铁会议的有两方面代表：一方是御史大夫桑弘羊和御史、丞相史，主张继续实行盐铁官营专卖政策；另一方是霍光征选的贤良文学唐生、鲁万生、刘子雍、祝生等六十余人，对盐铁政策持否定态度。与会双方相互诘难，“颇有其议文”。汉宣帝时，庐江太守桓宽根据这些“议文”，“推衍盐铁之议，增广条目，极其论难，著数万言。亦欲以究治乱，成一家之法焉”。是为《盐铁论》。

二、王道与霸道之争

霍光是盐铁之议的发起者，却非论辩的主角。真正的主角是桑弘羊和贤良文学。贤良和文学是汉代察举取士的科目。参加会议的贤良选于皇家陵园所在诸县的豪富之民，文学来自郡国地方，是些专习儒学的士人。在这场大辩论中，贤良文学引经据典，虽广泛征引了老、管、墨诸家之言，但学术归属基本是儒家。桑弘羊在论辩中大量援引儒典，但其学旨以法家为主。桓宽说：“余睹盐、铁之义（议），观乎公卿、文学、贤良之论，意指殊路，各有所出，或上仁义，或务权利。”（《杂论》）认为仁义与权利之争是盐铁之议的核心。然而，从论辩涉及的问题来看，盐铁政策不过是论辩的起点，随后渐次深入，涉及本末、义利、礼法、德行以及边疆政策等诸多理论问题。贤良文学所谓“仁义”实是儒家理想的王道政治，桑弘羊的“权利”则是汉武帝“杂霸”思想的延

续。盐铁之议的真旨是王道与霸道政治的理论论辩。

论本末与义利　自先秦起始，本末就是一个讨论广泛的命题，由于本和末的具体内涵常常随讨论的对象而变换，因而又可以把本末看作一种论证方式。在盐铁会议上，本指农业，末指商业，本末之辨是盐铁政策引发的第一个论题。

桑弘羊一派作为当政者，把维护西汉政府和当权者的切身利益视为政策的出发点。他们“忧国家之用，边境之费也”（《国疾》），注重政策的实际效用，极力为盐铁的官营专卖辩护。他们提出一个基本认识，曰“本末并利”，认为工商业是国家财政收入的重要来源之一。从总体上看，农与工商业即本末之间相通互补，不可缺一。“古之立国家者，开本末之途，通有无之用，市朝以一其求，致士民，聚万货，农商工师各得所欲，交易而退。……故工不出，则农用乏；商不出，则宝货绝。农用乏，则谷不殖；宝货绝，则财用匮。”（《本议》）手工业为农业生产提供生产工具，商业有利于货物流通，桑弘羊引征《管子》：“国有沃野之饶而民不足于食者，器械不备也。有山海之货而民不足于财者，商工不备也。”（《本议》）认为“先帝建铁官以赡农用，开均输以足民财；盐、铁、均输，万民所戴仰而取给者”（《本议》），既有利于农业生产，又能“通委财而调缓急”（《本议》），“所以佐百姓之急”（《非鞅》），满足了民用之需；同时，盐铁政策给国家带来了大量财富，“蓄货长财，以佐助边费”（《本议》），解决了抗击匈奴的巨额军费开支问题。据此，桑弘羊一派认为“富国非一道”，“富国何必本农，足民何必井田也”（《力耕》）。从某种角度看，末业较之本业更有利于富国强兵，所谓“富在术数，不在劳身；利在势居，不在力耕也”（《通有》）。

然而，桑弘羊一派认可的末业主要是国家主管的盐铁经营，并不包

括民间私营，这是其“本末并利”主张的要点。他们认为“令意总一盐、铁，非独为利入也”，更重要的是“将以建本抑末，离朋党，禁淫侈，绝并兼之路也”（《复古》）。盐铁生产的特殊性使之“必在深山穷泽之中，非豪民不能通其利”（《禁耕》）。这些豪强富户“得管山海之利，采铁石鼓铸，煮海为盐。一家聚众，或至千余人，大抵尽收放流人民也”。他们聚集在深山穷泽之中，“成奸伪之业，遂朋党之权，其轻为非亦大矣”（《复古》）。豪强富户不但把持盐铁生产，还垄断销售，他们“擅其用而专其利。决市闾巷，高下在口吻，贵贱无常，端坐而民豪，是以养强抑弱而藏于跖也”（《禁耕》）。盐铁私营使这些豪民富户的势力日益强大，成为政治中的不稳定因素。“民大富，则不可以禄使也；大强，则不可以罚威也。”（《错币》）一旦国家对之束手无措，不稳定因素就会发展为政治危机。桑弘羊说：“夫理国之道，除秽锄豪，然后百姓均平，各安其宇。”（《轻重》）注重经济政策的政治效应是桑弘羊论辩本末的基本思路。因此，他们援引儒家的“无改”为孝，说：“君薨，臣不变君之政，父没，则子不改父之道也”（《忧边》），坚持武帝以来的盐铁政策。他们的“本末并利”既非儒家的“崇本抑末”，也非法家的“上农除末”，而是接近于《管子》中的轻重家理论，变私人工商业为国家垄断，增强国家财力，打击和限制豪强势力，“笼天下盐、铁诸利，以排富商大贾”（《轻重》），巩固中央集权的君主政治。

贤良文学来自民间，对于盐铁官营专卖的弊端有较多的认识和体验。他们除了关注自身的经济利益，还把儒家传统的政治价值作为判断是非的基点，对盐铁政策坚持否定的态度，明确提出“进本退末”。严格而论，贤良文学并不要全盘否定末业。他们认为“商所以通郁滞，工所以备器械”（《本议》）。作为一般流通手段和劳动工具的生产方式，工商业是人们生活中不可缺少的。但是与农业相比较，工商属于末

业，“非治国之本务也”（《本议》）。从总体上看，“夫男耕女绩，天下之大业也。故古者分地而处之，制田亩而事之。是以业无不食之地，国无乏作之民”（《园池》）。国家重视本业，黎庶百姓就会勤于劳作，著于地亩，则民风敦厚，礼教可兴。因之他们的“理民之道，在于节用尚本，分土井田而已”（《力耕》）。可是，如今国家重视末业，官营盐铁，结果是弊端百出。“昔文帝之时，无盐、铁之利而民富；今有之而百姓困乏，未见利之所利也，而见其害也。”（《非鞅》）具体言之，一是导致民风贪鄙，“百姓就本者寡，趋末者众。夫文繁则质衰，末盛则质亏。末修则民淫，本修则民悫。民悫则财用足，民侈则饥寒生”（《本议》）。最终影响到民生温饱，导致国家财力匮乏。二是国家垄断盐铁产销直接侵害了小民的利益，阻断了他们的谋生之道，“市井之利，未归于民”（《相刺》），加剧了小民与官府的冲突。三是官营铁器质次价高。“县官作铁器，多苦恶”，“割草不痛，是以农夫作剧，得获者少”；“盐、铁贾贵，百姓不便。贫民或木耕手耨，土耰淡食”（《水旱》）。豪吏贪官趁机上下其手，强卖强买，“残吏萌起，扰乱良民”（《国疾》）。如此以往，必然会引发严重的政治危机。据此，贤良文学提出要“罢盐、铁，退权利，分土地，趣本业，养桑麻，尽地力也”（《水旱》）。就是要废除官营专卖政策，保持传统的男耕女织自然经济，听任工商私营。这便是“进本退末”的要点。

贤良文学抨击官营专卖政策的一个重要论点是桑弘羊一派重利而轻义，不仅示民以利，而且与民争利，违背了儒家重义轻利的训典。于是又引出了义利之辨。

关于利的问题，桑弘羊一派提出了三层认识。第一，盐铁官营既利国又利民，是上下互利。他们举出商君相秦为例，认为商君“外设百倍之利，收山泽之税，国富民强”（《非鞅》），就是运用国家权力来控

制经济。而今“总一盐、铁，通山川之利而万物殖。是以县官用饶足，民不困乏”（《轻重》），又能“足军旅之费”，实现了“上下俱足”。第二，贤良文学的“进本退末”是损上而利下。他们说：“不轨之民，困桡（挠）公利，而欲擅山泽。从文学、贤良之意，则利归于下。”而且，贤良文学提出的主张就是“专欲损上徇下，亏主而适臣，尚安得上下之义，君臣之礼？”（《取下》）“利下”的结果是对君臣之义的损害。第三，利是义的实际目的，不可抛开利而空谈仁义。桑弘羊尖锐地指出：“夫怀枉而言正，自托于无欲而实不从，此非一士之情也？”（《毁学》）他引用司马迁的话说：“‘天下穰穰，皆为利往’。……戎士不爱死力，士不在亲，事君不避其难，皆为利禄也。儒、墨内贪外矜，往来游说，栖栖然亦未为得也。故尊荣者士之愿也，富贵者士之期也。”（《毁学》）连自诩轻利的士人其实也汲汲以求利，则一般民众可想而知。因而“今内无以养，外无以称，贫贱而好义，虽言仁义，亦不足贵者也”（《毁学》）。桑弘羊的认识可谓入木三分。

贤良文学针锋相对，也提出了三点认识。第一，义利之辨关乎君子小人之分，真正的君子只求仁义，不谋利益。他们说：“君子怀德，小人怀土。贤士徇名，贪夫死利。”（《毁学》）仁义的价值并不为利益所动摇，例如“颜渊屡空，不为不贤；孔子不容，不为不圣”。桑弘羊指斥的“怀枉而言正”现象只能适用于小人，“小人富斯暴，贫斯滥矣”。而真正的君子是“守道以立名，修身以俟时，不为穷变节，不为贱易志，唯仁之处，唯义之行。临财苟得，见利反义，不义而富，无名而贵，仁者不为也”（《地广》）。这显然是对桑弘羊无情揭示的回击，同时也宣告了儒家传统的重义轻利信念是他们认识义利关系的立足点。第二，治天下要以仁义为本，教民以义，不得示民以利或与民争利。他们说：“窃闻治人之道，防淫佚之原，广道德之端，抑末利而开仁义，毋示以利，然后教化可兴，而风俗可移也。”（《本议》）关于“不得示民

以利”，他们要求统治者做到“天子不言多少，诸侯不言利害，大夫不言得丧”，如此则民德归厚。反之，“示民以利，则民俗薄。俗薄则背义而趋利，趋利则百姓交于道而接于市”（《本议》），极不利于政治稳定。对于“毋与民争利”，他们提出要“藏富于民”，认为君主是天下的主人，全国的土地财富都为君主所有，根本没有必要与百姓争利益。他们说：“天子以四海为匣匮”，“天子藏于海内”。因而“王者不畜聚，下藏于民，远浮利，务民之义；义礼立，则民化上”（《禁耕》）。贤良文学清楚地认识到小人即庶民本性好利，假如不能教之以义，反而诱之以利，“是开利孔为民罪梯也”。他们忧虑地说：“排困市井，防塞利门，而民犹为非也，况上之为利乎？”（《本议》）桑弘羊一派坚持官营盐铁就是教民逐利，这不仅有违圣训，而且蕴含着极大的危机，必须废除。第三，桑弘羊一派只顾谋求眼前之利，忘记了统治阶级的根本利益。贤良文学说，盐铁官营专卖政策是“当时之权，一切之术也”，即武帝在特殊情况下制定的临时性权宜之策，“不可以久行而传世，此非明王所以君国子民之道也”（《复古》）。他们指责桑弘羊一派“守小节而遗大体，抱小利而忘大利者也”（《复古》）。在他们看来，只有“广利农业”，罢除官营专卖政策，为君主政治建立适宜的经济环境和稳定的政治环境，才是统治阶级的大利所在。

义利之辨本是儒家的传统论题，代表着截然不同的两种选择。义是儒家理想中的伦理政治价值的概括，利则意味着毫无理想色彩的实际利益的追逐。义和利可以用于道德判断，区分人格，也可以作为政治模式的价值依据。自孟子设问“何必曰利”，到董仲舒的“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》），义和利已经成为区分王道与霸道政治的价值依据之一。因此，盐铁之议论辩双方由讨论本末到争辩义利，正是王道与霸道政治模式讨论在新的历史条件下的再次演练。

礼法德刑之争　盐铁政策的实质是封建国家运用行政手段干预和控制社会经济，具有明显的强制性。实施这一政策必然需要以法制作保障。桑弘羊一派深知此中利害，坚持以法制刑罚作为治理国家的基本手段。桑弘羊说："夫治民者，若大匠之斫，斧斤而行之，中绳则止。……故射者因槷，治者因法。"（《大论》）他们认为时代不同，治道各异。当今"俗非唐、虞之时，而世非许由之民，而欲废法以治，是犹不用隐括斧斤，欲挠曲直枉也"（《大论》）。从历史上看，"夫善为政者，弊则补之，决则塞之，故吴子以法治楚、魏，申、商以法强秦、韩也"（《申韩》）。桑弘羊一派所说的法治，主要体现为施用刑罚，这是其法治主张的突出特点。桑弘羊说："执法者国之辔衔，刑罚者国之维檝也。"（《刑德》）他们否认以礼治国的有效性，认为"礼让不足禁邪，而刑法可以止暴。明君据法，故能长制群下，而久守其国也"（《诏圣》）。刑法的功能在于"止暴"，这是国家强制力的体现。不用刑罚，"虽贤人不能以为治"（《申韩》）。桑弘羊一派不单重视施用刑罚，而且力主施用重刑密法。当年刘邦初入咸阳，与关中父老"约法三章"，被后世誉为德政的样本。桑弘羊一派却认为："高皇帝时，天下初定，发德音，行一切之令，权也，非拨乱反正之常也。……夫少目之网不可以得鱼，三章之法不可以为治。故令不得不加，法不得不多。……时世不同，轻重之务异也。"（《诏圣》）他们赞赏商鞅的重刑思想，"商君刑弃灰于道，而秦民治"（《刑德》）。他们提出要实行连坐之法，对于"为非作歹"之徒，不但"罪之必加"，而且要"戮及父兄"。这样一来，庶民百姓"必惧而为善。故立法制辟，若临百仞之壑，握火蹈刃，则民畏忌，而无敢犯禁矣"。这就叫做"慈母有败子，小不忍也。严家无悍虏，笃责急也"（《周秦》）。桑弘羊一派的重刑思想是武帝以来密织法网、严刑酷罚治国方针的延续，也是西汉当政的统治者坚持君主专制的政治本质与阶级本性之流露。

贤良文学从"进本"和重义的认识出发，认为政治的目的不是追逐眼前之利，而是实现儒家的理想政治，他们选择礼制德政作为治理国家的基本方法。贤良文学说："礼义者，国之基也，而权利者，政之残也。"（《轻重》）又说："治国谨其礼，危国谨其法。"（《论诽》）他们认为，法制刑罚无益于治，反而会造成更大的混乱和动荡。"昔者，商鞅相秦，后礼让，先贪鄙，尚首功，务进取，无德厚于民，而严刑罚于国，俗日坏而民滋怨。"（《国疾》）他们尤其反对法密刑重。"昔秦法繁于秋荼，而网密于凝脂，然而上下相遁，奸伪萌生，有司治之，若救烂扑焦，而不能禁，非网疏而罪漏，礼义废而刑罚任也。"（《刑德》）况且"罢马不畏鞭箠，罢民不畏刑法"，如果一味地"严刑峻法，不可久也"（《诏圣》），难以实现长治久安。贤良文学向往儒家传统的德治理想，说："圣王之治世，不离仁义。故有改制之名，无变道之实。上自黄帝，下及三王，莫不明德教，谨庠序，崇仁义，立教化。此百世不易之道也。"（《遵道》）他们所说的德治以教化为核心，就是用仁义礼智等道德规范化育百姓，使他们能遵守礼法，循规蹈矩做顺民。"王者设庠序，明教化，以防道其民，及政教之洽，性仁而喻善。"统治者对民能"教之以德，齐之以礼，则民徙义而从善，莫不入孝出悌"（《授时》），实现稳定和谐的政治局面。贤良文学还特别指出，"圣人从事于未然，故乱原无由生"。德治教化的功能是"治未形，睹未萌"（《大论》），形成一道安全"堤防"，有效地防范社会动乱。因此，以礼制德治治理国家是统治者的最佳选择。

贤良文学力主德治，却也不排斥刑罚。他们援引董氏公羊学的"四时之政"，认为"春夏生长，圣人象而为令。秋冬杀藏，圣人则而为法。故令者教也，所以导民人；法者刑罚也，所以禁强暴也"（《诏圣》）。教与刑都是"治乱之具，存亡之效也，在上所任"（《诏圣》）。就是说，礼和刑皆为统治手段，但在具体运用上，圣王有所选

择，因而产生不同的政治效果。他们提出了两点认识。一是先德后刑。他们重复着董仲舒的教诲，说："天道好生恶杀，好赏恶罪"，君主遵循天道要"前德而后刑也"，"茂其德教，而缓其刑罚也"（《论灾》）。对黎庶百姓要先行教化，先教后杀，"不教而杀，是虐民也"。礼与刑相比较，礼为主导，"闻礼义行而刑罚中，未闻刑罚行而孝悌兴也"（《诏圣》）。这是儒家德主刑辅思想的延续。二是反对酷法，主张"论心定罪"。贤良文学指责说："自首匿相坐之法立，骨肉之恩废，而刑罪多矣。"（《周秦》）首匿相坐之法造成"以子诛父，以弟诛兄，亲戚相坐，什伍相连"，君主政治赖以生存的伦常道德弃而不顾，必然会危及君父的权威。"故政宽则下亲其上，政严则民谋其主。"（《周秦》）可是怎样才能既不废法，又示民以宽政呢？他们提出"论心定罪"。这本来是董仲舒的政治主张："《春秋》之听狱也，必本其事而原其志"（《春秋繁露·精华》），就是要充分考察当事人的主观愿望和客观情况。贤良文学全盘照抄了这一主张，也说："法者，缘人情而制，非设罪以陷人也。故《春秋》之治狱，论心定罪。志善而违于法者免，志恶而合于法者诛。"（《刑德》）"论心定罪"表明贤良文学们试图对滥刑酷法给予一定的制约，改变统治者随意施刑，"深之可以死，轻之可以免"的混乱状况。

礼制德政和法制刑罚是区分王道与霸道的分水岭，自春秋战国就引起儒家与法家之间喋喋不休的争辩。盐铁之议关于礼法德刑的争论从范围和内容来看，并没有超出前人，可以说是老调重弹。然而，西汉时代的政治状况毕竟不同于先秦，这一论争的结果将直接影响到汉统治者的政治方针和政策选择，从这个角度看，又可以说是旧曲新唱，意义匪浅。

德与兵之辨　桑弘羊一派为盐铁政策辩护的一个重要理由是为了解

决庞大的军费开支。沿着这个问题，双方论争逐渐转向武帝时期的边疆政策，如发动对匈奴的战争是否合理，以及采用什么样的方针解决民族矛盾等，是为德与兵之辨。

桑弘羊一派认为，汉武帝征伐匈奴是“征不义，攘无德”（《论功》）的合理战争，目的在于强中国而安百姓。他们说：“汤、武之伐，非好用兵也；周宣王辟国千里，非贪侵也；所以除寇贼而安百姓也。”（《地广》）匈奴雄居北方，其性贪残，“反复无信，百约百叛”（《和亲》）。高祖以来的和亲政策并不能保障边境的安宁，只有武力征讨，才能保障北方的安全，“边境强，则中国安”（《地广》）。他们承认战争给百姓带来沉重的徭役负担，但那只是暂时的。随着战争胜利，匈奴“挫折远遁”，徭役自然会减轻，“初虽劳苦，卒获其庆”（《诛秦》）。桑弘羊一派根据武帝时期的边疆政策，认为当今匈奴元气大伤，“孤弱无与，此困亡之时也”（《击之》），应当继续采用战争手段，彻底解决边境安全问题。他们主张加强战备，巩固边防，“有备则制人，无备则制于人”（《险固》）。“不备，则是以黎民委敌也。”（《备胡》）同时，还要伺机出兵征讨，“绝胡貉，擒单于”，平定北方。他们说：“往者，四夷俱强，并为寇虐。……今三垂已平，唯北边未定。”“今明天子在上，匈奴公为寇，侵扰边境，是仁义犯而藜藿采。”对此只有战争一途才得解决。“今不征伐，则暴害不息”；“夫一举则匈奴震惧，中外释备”（《备胡》），乃一劳永逸之良策。

贤良文学并不全面否定武帝的功绩，但在边疆政策上，他们的态度与桑弘羊一派截然不同。他们认为，战争的直接受害者是黎民百姓，“闻往者未伐胡、越之时，徭赋省而民富足”，可是“其后，师旅数发”，百姓遭殃，“六畜不育于家，五谷不殖于野，民不足于糟

糠”（《未通》）。匈奴的生活方式是“随美草甘水而驱牧”，“风合而云解，就之则亡，击之则散”（《备胡》）。征伐这样的敌人，困难重重。“少发则不足以更适，多发则民不堪其役。役烦则力罢，用多则财乏。二者不息，则民遗怨。”（《备胡》）再加上“道路回避，士卒劳罢”（《地广》），出征甲士“身在胡、越，心怀老母。老母垂泣，室妇悲恨”（《备胡》）。结果是百姓嚣嚣，“中外不宁”。贤良文学由此得出结论：“兵者，凶器也。甲坚兵利，为天下殃。”（《论灾》）战争手段并非解决边患的良策，面对长期未决的民族冲突也不可一味诉诸武力，而是应当“去武行文，废力尚德”。他们说，“古者，贵以德而贱用兵”（《本议》），通过内修德政，以招徕周边民族的臣服。他们援引孔子的主张：“远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”（《本议》）强调“夫治国之道，由中及外，自近者始。近者亲附，然后来远；百姓内足，然后恤外”（《地广》）。他们反对“废道德而任兵革”，认为只要统治者实行仁政，“畜仁义以风之，广德行以怀之”，就能“无敌于天下”（《本议》）。在具体的政策选择上，他们力主和亲：“方今为县官计者，莫若偃兵休士，厚币结和亲，修文德而已。”（《击之》）认为这才是最适宜的边疆政策，“两主好合，内外交通，天下安宁”（《结和》）。

采用什么样的方针调处华夷关系也是区分王道与霸道的重要标志之一。贤良文学坚持儒家传统的“附亲徕远”“仁者无敌”的王道理想，认为汉武帝理论上“崇儒”，实则“设谋垂意于四夷”，醉心于开拓疆土。桑弘羊一派的主张与武帝一脉相承，所谓“用兵”“击之”实为霸政，与王道相距甚远，为王者所不取。

综上所析，桑弘羊一派继承武帝的杂霸思想，力主加强中央集权，严行法治，表现出当权者的政治实用主义。贤良文学则代表着儒家理想

政治和统治阶级一般成员的利益，他们坚持德政礼制，先德后刑，抨击霸政，流露出统治阶级在野派的某种政治理想主义。论争的双方慷慨陈词，攻讦不已，看起来歧见甚深，其实未必。桑弘羊与贤良文学的分歧仅仅在于，一方注重现实利益，另一方强调长远利益，双方立论的角度不同，但目的一致，都是为了巩固汉家天下的长治久安和维护君主政治。

盐铁之议所反映的王道与霸道之争，是汉中期以来统治阶级关于政治指导思想争论的延续，是理论与现实的矛盾在思想领域的体现。政治指导思想的确立需要通过实践的环节予以检验，论争双方的交锋就是一个理论与实践的互检过程。君主专制主义的基本政治原则正是经由这样的过程而得以不断调整和补充，以臻完善。

西汉建国以来，就基本国策做如此大规模的讨论，尚属首次。与会双方能各抒己见，基本做到畅所欲言，这在古代中国实属罕见。

三、盐铁之议中的政治批评

盐铁之议是西汉统治阶级的当政者与在野者之间的理论交锋。桑弘羊一派代表着统治阶级中的既得利益集团，应诏而来的贤良文学则是桑弘羊们的统治对象，是统治阶级在野派的代表。桑弘羊曾毫不掩饰地说，贤良文学“发于畎亩，出于穷巷”，“乃欲以闾里之治，而况国家之大事”（《忧边》）。他尤其瞧不起来自郡国的文学，认为他们“能言而不能行，居下而讪上，处贫而非富”。在桑弘羊的心目中，“夫禄不过秉握者，不足以言治，家不满檐石者，不足以计事。儒皆贫羸，衣冠不完，安知国家之政、县官之事乎？”（《地广》）流露出当政者的志得意满和对在野者的无限鄙夷。

然而，正是贤良文学们“居下”“处贫”的身分地位使之比较容易接近社会底层，能对现实生活中的种种政治和社会弊病具有较为深刻的认识。他们反对盐铁政策的原因之一就是较多地看到了政治弊端，预感到帝国的底层潜藏着深刻的政治危机。因此，在整个论辩过程中，贤良文学的“政治批评”贯穿终始，颇有特色。

贤良文学指出，当前存在着两大弊端：一是严重的贫富分化，“富者愈富，贫者愈贫矣”（《轻重》），“公卿积亿万，大夫积千金，士积百金”（《地广》），黎民百姓则“不足于糟糠”，“流离于路”（《地广》）。二是社会生产受到极大的破坏，所谓“秉耒抱臿、躬耕身织者寡，聚要敛容、傅白黛青者众”（《国疾》）。

桑弘羊一派认为，贫富不均或是由于人的智愚不同，“智者有百人之功，愚者有不更本之事。……此其所以或储百年之余，或不厌糟糠也”（《错币》）。或是源于勤惰和俭侈之别。他们说：“共其地，居是世也，非有灾害疾疫，独以贫穷，非惰则奢也。”（《授时》）“堕民不务田作，饥寒及己，固其理也。”（《未通》）总之，人之贫穷乃咎由自取，与统治者和国家政策无关。

贤良文学们则尖锐地指出，造成贫富不均和生产受破坏的原因至少有四点。第一，国家赋役过重。“往者，军阵数起，用度不足，以訾征赋，常取给见民，田家又被其劳，故不齐出于南亩也。”（《未通》）再加上盐铁官营，役使百姓，路途遥远，往返经年，严重破坏了社会生产。“是以百姓疾耕力作，而饥寒遂及己也。”（《未通》）第二，官吏盘剥苛酷，吏治贪坏，强征暴敛。“百官尚有残贼之政，而强宰尚有强夺之心。大臣擅权而击断，豪猾多党而侵陵。”（《国疾》）“吏不奉法以存抚，倍公任私，各以其权充其嗜欲。”（《执务》）致使“百姓贱卖货物，以便上求。……农民重苦，女工再税”（《本议》）。第三，统

治者骄奢过度，加重人民困苦。“今富者积土成山，列树成林，台榭连阁，集观增楼。”（《散不足》）“今猛兽奇虫不可以耕耘，而令当耕耘者养食之。百姓或短褐不完，而犬马衣文绣；黎民或糟糠不接，而禽兽食粱肉。”（《散不足》）第四，豪强交通官府，沆瀣一气，向农民转嫁负担。“富者买爵贩官，免刑除罪，公用弥多而为者徇私。”（《刺复》）豪强隐匿人口，逃避赋役，“吏正畏惮，不敢笃责”，反而“刻急细民，细民不堪，流亡远去”，形成“后亡者为先亡者服事”（《未通》）的恶性循环。结果是生产破坏日甚一日，土地荒芜，城郭空虚。一言以蔽之，造成社会政治弊端的正是统治者自身。这些认识可谓一针见血，入木三分。贤良文学们据此而指出，严重的贫富对立和生产萎缩必然导致激烈的社会冲突，“其乱必矣”（《除狭》）。西汉王朝面临着深刻的政治危机。

贤良文学以儒家理想政治为准则，衡量时政，痛砭时弊，其目的当然不是要否定帝国和君主政治，而是为了激起当政者的警惕与反思。这种政治批评为后世的持政治异见者提供了一个基本模式：言辞尖刻却富于善意。

第四章　儒家政治观念的经典化与社会意识化

汉武帝推行独尊儒术与开科取士，把士人中的多数引上读儒书、入仕途之路，同时也把儒术变为政治的组成部分。这样便带来两个明显的后果：其一，像清人方苞所称："儒之途通而其道亡。"方苞的话不免绝对，但大体是中肯的。多数儒士不是把儒学作为"道"来追求，而是把它作为入仕的敲门砖；儒术被置于独尊之位，同时也被禁锢了，失去了学术文化的独立性与超越性。其二，儒术成为规范社会和人的理论原则。这些原则是至高、至圣的，高悬在全社会之上。社会历史的自然发展一下子变成了儒家经典与原则的翼卵物。于是理论高于实践，原则高于生活，儒家教条主义弥漫于全社会。儒学思维方式的形成，可以说是留给中华民族的最大灾难之一。

尊经，读经，代圣人立言，把众多的人变成了吃"经"虫子。但对如何"吃"，又不可避免产生歧义，于是在经学内又出现了多样化与多元化的运动。这是最初实行独尊儒术者始料未及的。应该说，这是思想多元化规律的一种变态表现。

第一节　《五经》崇拜与神圣化

汉武帝独尊儒术以后有两种力量把《五经》一步一步推向神圣的地位。一是汉家政权的提倡，以“经”取士，把广大的士人引导到读经的轨道；二是儒生们不断编造有关《五经》的神话。在这两种力量的推动下，《五经》由行政规定性权威进而成为神化权威。

一、《五经》神话

“经”这个概念早在战国时期就出现了，当时的“经”指提纲或主旨。在《墨子》中有“经”与“说”，《管子》中有“经”与“解”，《韩非子》中的《内储说》《外储说》有“经”与“传”。“说”“解”“传”都是训释或发挥“经”义的。马王堆古佚书中的黄老派著作有《经法》。儒家著作中称“经”的现象更为突出，《荀子·劝学》说：“始乎诵经，终乎读礼。”荀子又称礼为“礼经”。《管子·戒》载：“泽其四经”，四经就是“诗、书、礼、乐”。《庄子·天道》说孔子“缙十二经”。《天运》篇载：孔子治六经，其文曰：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经’。”汉武帝独尊儒术的主要内容之一是立五经博士。

《五经》，即《易》《书》《诗》《礼》《春秋》，在此之前这五部虽亦有称“经”者，但均属民间的诸子之学。经汉武帝钦定，才上升为官方之学。《五经》不仅仅是官方颁布的教科书，更主要的，它是官方意识的体现，是皇帝钦定的国家与社会的指导思想、控制社会的工具和行为规范准则。由于“经”与王权的结合，它就不仅仅是一种思想文化，而且是一种政治力量，违反“经”就是违法。所谓封建文化专制，其内容就是儒家经典专制。汉代除尊《五经》外，将《论语》《孝经》与《五

经》同列，称之为《七经》。

《五经》由来已久，可以上溯到商、周，乃至更早，正像《庄子·天运》篇称引老子之语：“夫《六经》，先王之陈迹也。”《六经》即《五经》再加《乐》。汉武帝立经学时，《乐》未单独立，其实《乐》与《诗》《礼》相配合，包括在《五经》之中。文献中称《六艺》《六经》与《五经》同指。《五经》早在孔子之前已广泛流传，孔子对这些古文献作了删定和选编。汉代立《五经》后，更强调了孔子的删定纂修之功，或者反过来讲，只有孔子删定的方可称之为“经”。司马迁说：“中国言《六艺》者，折中于夫子。”（《史记·孔子世家》）匡衡上疏云：“孔子论《诗》以《关雎》为始。”（《汉书·匡衡传》）王充在《论衡·须颂》中说，孔子编辑《尚书》；范升说，“《五经》之本自孔子始”（《后汉书·范升传》）。徐防上疏：“臣闻《诗》《书》《礼》《乐》，定自孔子。”（《后汉书·徐防传》）马端临引应劭的话：“诸国之教未必尽备六者（按：指《书》《诗》《礼》《乐》《易》《春秋》）。盖自夫子删定赞修笔削之余，而后传习滋广，经术流行。”（《文献通考》卷一百七十四引）

孔子删定《五经》之论大体可信，但也有言过其实之处。东汉以后，怀疑思潮兴起，对孔子与《五经》的关系提出了质疑。如王弼认为《易传》非孔子之作，杜预对孔子作《春秋》也提出怀疑。这个问题以后再论。

孔子定《五经》足可称圣典，但还缺少神气，于是一帮儒士又制造出了《五经》神话，主要载于纬书中。

《诗》不仅言志、道情，还包含着天人之际，《春秋纬·说题辞》讲：“诗者，天地之精，星辰之度，人心之操也。在事为诗，未发为

谋，恬淡为心，思虑为志，故诗之为言志也。”《诗纬·含神雾》：“诗者，天地之心，君德之祖，万福之宗，万物之户也。集微揆著，上统元皇，下叙四始，罗列五际。”《春秋纬·演孔图》说：“《诗》含五际、六情。”在这些论述中，诗已从人之情、志一跃而为“天地之心”的表现，并且成为万物出入的门户。文中所谓的“四时”“五际”“六情”同阴阳五行、天人合一相杂而成论。《诗纬·氾历枢》说：“《大明》（按：诗的篇名，下同）在亥，水始也；《四牡》在寅，木始也；《嘉鱼》在巳，火始也；《鸿雁》在申，金始也。”又说：“午亥之际为革命，卯酉之际为改正，辰在天门，出入候听。”（《后汉书·郎𫖮传》载：“《诗氾历枢》曰：‘卯酉为革政，午亥为革命，神在天门，出入候听。’言神在戌亥，司候帝王兴衰得失，厥善则昌，恶则亡”）“卯，《天保》也；酉，《祈父》也；午，《采芑》也；亥，《大明》也。然则，亥为革命，一际也。亥（依《郎𫖮传》当为“戌亥”）又为天门，出入候听，二际也；卯为阴阳交际，三际也；午为阴谢阳兴，四际也；酉为阴盛阳微，五际也。”文中的亥、戌亥、卯、午、酉表示八卦方位，《诗》同《易》八卦方位说纠葛在一起，变成了宇宙图式的一种表现。“《诗》之为学，情性而已”，本是不错的。然欲知情性，须“参之六合五行”（《汉书·翼奉传》），于是喜、怒、哀、乐、好恶之情性融入了神秘的天人合一之中。

《书》本是历史文献的汇编，汉儒也赋予神性，《孝经纬·援神契》：“《易》长于变，《书》考命符授河。”“授河”，即授《河图》《洛书》，以考命符。《书》不仅是先王的陈迹，同时也是天命的记录。《尚书纬·璇玑钤》云：“尚者，上也，上天来文象，布节度；《书》者，如也，如天行也。”又云：“《书》务以天言之，因而谓之《书》，加‘尚’以尊之。”《春秋纬·说题辞》云：“《尚书》者，二帝之迹，三王之义，所以推期运，明命授之际。书之言信而明天地之情，帝

王之功。”

《易》之成，流行的说法，源于伏羲，成于周文王。纬书的作者还嫌不神秘，又制造了更古的神话，《易纬·乾坤凿度》称，最初，由圣人“章流立文，以诂息孙”，以后相继传授于天老氏、混沌氏、天英氏、无怀氏、神农氏、烈山氏、蘫厘氏、老孙氏、轩辕氏……所以称“乾坤凿度”，就是开凿通向天门和大地的道路。《春秋纬·说题辞》云：“《易》者，气之节，含五精，定律历，《上经》象天，《下经》计历，《文言》立符，《彖》出期节，《象》言变化，《系辞》设类迹。”

《礼》“所以设容，明天地之体也”（《春秋纬·说题辞》）。

《春秋》是孔子接受天命之作，在制作过程中充满了神气。

《五经》不仅是圣人之作，同时又是天意的体现或天授。《五经》神圣化的直接后果，就是至上性，它不再是认识的阶梯，而只能是崇拜的最后真理。

二、孔子神话

《五经》由孔子手定，神化孔子与神化《五经》构成互动互推关系。神化孔子早在孔子在世之时就开始了。孔子死后，门徒一代接一代把神化一步一步地推向高峰。汉高祖的祭孔和汉武帝的独尊儒术，以及后来的帝王不断地尊孔，如祭祀、加封号、封孔子之后等，为神化孔子提供了政治环境。

把孔子纳入“王”的行列，使孔子兼具“圣”与“王”双重之尊，是汉儒的新发明。由于孔子没有真正做过“王”，于是给孔子加“素王”的王冠。

《淮南子·主术训》最早记述此事：“孔子……专行教道，以成‘素王’，事亦鲜矣。”《主术训》的作者不免还有点讥讽之意。但在儒家的纬书中，孔子与他的弟子俨然建立了小朝廷。

“仲尼为素王，颜渊为司徒。”（《论语摘辅象》，见《汉学堂丛书》）

“左丘明为素臣。”（《古微书》）

“麟出周亡，故立《春秋》制，素王受，当兴也。”《春秋纬》，见《汉学堂丛书》）

三皇五帝、三代圣王都是感天而生的。孔子“祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土，譬如四时之错行，如日月之代明，万物并育而不相害，道并行而不相悖”（《中庸》）。这位功比尧舜、文武的“素王”也同样是感天之灵而生的：

“叔梁纥与徵在祷尼丘山，感黑龙之精，以生仲尼。”（《礼记·檀弓正义》引《论语撰考谶》）

“孔子母徵在游于大冢之陂，睡梦黑龙使请己，己往梦交，语曰‘女乳必于空桑之中’，觉则若感，生丘于空桑之中。”（《春秋纬·演孔图》）

今天看起来，除了荒唐之外，就是可笑。然而在当时，这是极为严肃、极其神圣的，只有极少数带异端意味的杰出思想家，如王充敢提出怀疑，成千上万的儒生都是深信不疑的。在中国历史上，神化躯体与神化思想相辅相成，孔子被神化，他所删定的《五经》也进一步被神化。

三、《五经》是放之四海而皆准的最后真理

清末经学家皮锡瑞在其所著《经学历史》中对孔子删定《六经》的意义作过如下评述：

> “读孔子所作之经，当知孔子作《六经》之旨。孔子有帝王之德而无帝王之位，晚年知道不行，退而删定《六经》，以教万世。其微言大义实可为万世之准则。后之为人君者，必尊孔子之教，乃足以治一国；所谓‘循之则治，违之则乱’。后之为士大夫者，亦必遵孔子之教，乃足以治一身；所谓‘君子修之吉，小人悖之凶’。此万世之公言，非一人之私论也。孔子之教何在？即在所作《六经》之内。故孔子为万世师表，《六经》即万世教科书。”

皮锡瑞的这段话既概括了汉代儒者对《六经》的膜拜之情，也概括了历代尊孔派的共识。最早总论《五经》的当推荀子，他首先把“五经”视为集圣人之道德与“天下之道”的经典，在《儒效》中说：“圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《诗》《书》《礼》《乐》之归是矣。”在《劝学》中又说：“《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。”打开汉代的历史，类似的论述不绝于史。

汉初陆贾在《新语》中就把《五经》抬高到体“天道”的境界：“……于是后圣乃定《五经》，明《六艺》，承天统地，穷事察微，原情立本，以绪人伦，宗诸天地，纂修篇章，垂诸来世，被诸鸟兽，以匡衰乱，天人合策，原道悉备，智者达其心，百工穷其巧，乃调之以管弦丝竹之音，设钟鼓歌舞之乐，以节奢侈，正风俗，通文雅。”（《新语·道基》）《五经》无所不包，无所不能，无事不成，“乃天道之所立，大义之所行也”（《新语·本行》）。

贾谊把道家之道，阴阳五行与六艺混而为一，把六艺抬到一个新高度，他在《新书·六术》中论述了“道”、阴阳与道德的一统关系后说：“是以先王为天下设教，因人所有，以之为训；道（导）人之情，以之为真。是故内本六法，外体六行，以与《诗》《书》《易》《春秋》《礼》《乐》六者之术以为大义，谓之六艺。”

董仲舒特别注重“深察名号”，其中不乏逻辑与名实关系之学，但这不是主要的，董仲舒要深论的是“名发天意”。在董仲舒看来，儒家经典的每一字，都是圣人表达天意的符号，“名则圣人所发天意”（《春秋繁露·深察名号》）。既然是圣人发天意，自然也就是是非之准。他说，“欲审是非，莫如引名”，“事各顺于名，名各顺于天”。《五经》通天，字字句句是真理！

司马迁在评论《五经》意义之后概括道：“是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。”（《汉书·司马迁传》）

匡衡在上疏中说：“臣闻《六经》者，圣人所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者也。故审六艺之指，则人天之理可得而和，草木昆虫可得而育，此永永不易之道也。及《论语》《孝经》，圣人言行之要，宜究其意。”（《汉书·匡衡传》）

贡禹在上疏中说：“孔子，匹夫之人耳，以乐道正身不解之故，四海之内，天下之君，微孔子之言亡所折中。”（《汉书·贡禹传》）

王凤代成帝所拟诏中称：“《五经》圣人所制，万事靡不毕载。”（《汉书·宣元六王传》）《春秋纬·说题辞》：“《六经》所以

明君父之尊，天地之开辟，皆有叙也。”

东汉前期的大儒桓荣说：“夫《五经》广大，圣言幽远，非天下之至精，岂能与于此！”（《后汉书·桓荣传》）

胡广评说陈平佐刘邦定天下，用六奇之策时说，“六奇之策，不出经学”（《后汉书·胡广传》）。陈平本好黄老，胡广也要归之于儒术。

班固说：“六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”（《汉书·儒林传》）

东汉末年的荀爽曰：“天地《六经》，其旨一揆。”（《后汉书·荀爽传》）

这些论述由理性开始而推向神性。在纬书中还有一系列关于《五经》的神话，这样《五经》便限定了人们的认识范围，认识的无限性被取消了，于是认识主体被圈在一个固定的牢笼中。正如钱大昕所说：“夫《六经》定于至圣，舍经则无以为学；学道要于好古，蔑古则无以见道。”（《经籍纂诂·序》）求知是不断推进认识向纵深发展，也就是追求认识的无限性。一旦禁止这种追求，认识基本上就停止了。把《五经》奉为“放之四海而皆准”的最后真理，对于“定于一”是有意义的，但对于历史的发展来说，无疑是扼杀它的生机，在认识上也造成了退化现象。

第二节　汉代政治中的儒家精神

汉政权建立后，一部分儒士进入政权，开始影响政权的决策和行政，对于汉政权的巩固和完善作出了贡献。其中以叔孙通、陆贾以及稍后的贾谊、贾山等人为代表。汉武帝以后，儒家取得独尊地位。儒家士人帮助统治者确立指导思想，严格区分社会等级，定礼仪，议封禅，尊君权，卑臣民，兴学校，立选举，为汉政权做了大量工作，进一步实现了儒家思想与封建政治的结合。这里不能细论制度方面的事，只就政治制度中体现的儒家政治思想作简要论述。因制度很多，仅取几项，作为窥管。

一、孔子为汉家制度说

汉家举起尊孔的大旗，反过来，吃汉家饭的儒生们又制造了孔子为汉家制度的神话。这在纬书中讲得最多。

《春秋纬·演孔图》说："圣人不空出，必有所制，以显天心。丘为木铎，制天下法。"孔子制天下法，照理应为一代之王，可惜，孔子生不逢时，仍不免两手空空。但历史为孔子之法做了安排，这就是由汉来实现。所以又说："孔子仰推天命，俯察时变，却观未来，豫解无穷，知汉当继大乱之后，故作拨乱之法以授之。"按五德终始说中的一说，夏朝属金，尚白；殷朝属水，尚黑；周朝属木，尚青。秦朝是个怪胎，被排除正统之外，不当位。这样继周的就是汉朝了。汉朝属火，尚赤。所以汉朝人讲孔子为汉制法，又称为"赤帝制法""为汉赤制""为赤制"等。《春秋纬·感精符》说："墨孔生，为赤制。"孔子之母与黑龙交而生孔子，黑同墨，同玄，所以又称孔子为"墨孔""玄孔"。《春秋纬·演

孔图》说："玄丘制命，帝卯行也。"卯，卯金，为繁写"劉"字之别字或隐语。劉（刘），就是刘邦开创的汉家天下。《春秋纬·汉含孳》则直称："丘览史记，援引古图，推集天变，为汉帝制法，陈叙图录。"

纬书在西汉末至东汉前期，其地位不亚于《五经》，以至有以纬为内学，以经为外学之说。在当时，一些著名儒家经师、大学者，大谈特谈孔子为汉家制度。郅恽说，"汉历久长，孔为赤制"。李贤注："言孔丘作纬，著历运之期，为汉家之制。汉火德尚赤，故云为赤制。"（《后汉书·郅恽传》）苏竟说："夫孔丘秘经，为汉赤制，玄包幽室，文隐事明。"（《后汉书·苏竟传》）班固说："孔猷先命，圣孚也。"李贤注："猷，图也。孚，信也。言孔丘之图，先命汉家当须封禅，此圣人之信也。"（《后汉书·班彪传附班固传》）王充不信谶纬，但对孔子为汉家制度这一点，却尾随谶纬而称是："夫《五经》亦汉家之所立，儒生善政大义，皆出其中。董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。然则《春秋》，汉之经。孔子制作，垂遗于汉。"（《论衡·程材》）

孔子为汉家制度之说，在当时不是没有受到挑战，西汉后期儒家内部就有"更命"说，或"革命"说。但随着王莽改革的失败与垮台，思汉思潮急遽复兴，孔子为汉家制度说又笼罩了社会。宋代欧阳修曾对此进行过批评："甚矣，汉儒之狡陋也！孔子作《春秋》，岂区区为汉而已哉！"（《欧阳文忠全集·后汉鲁相晨孔子庙碑》）欧阳修说汉儒"狡陋"，从历史的角度看是不错的，但这种"狡陋"正反映了汉代儒生的心态。

孔子为汉家制度学说不仅表明汉儒对汉家的认同，同时也表明儒生们都变成了汉家的工具。既然孔子为汉家制度，作为孔圣人的信徒只有一条路，这就是为汉家效力、尽忠。孔子为汉家制度说对塑造汉儒的精

神有着极为重要的意义，它最显著的作用就是把儒生塑造为汉家政治的从属物。

二、等级、朝仪、封禅、明堂与儒家的尊君思想

汉武帝独尊儒术的原因之一，就是儒家主张尊君。尊君制度主要包括制度上的建构和人们思想上的认同。秦始皇建立大一统的专制政权后，就致力于加强君主的权力和地位，为自己规定了一整套特权和规范，以显示与臣民的不同，但秦始皇只注重了法制上的硬性规定，强制性地让臣民服从，缺乏理论上的论证和臣民思想意识上的认同。

汉政权建立，刘邦做了皇帝，但君主的权威一时还没有树立起来。那些随他南征北战、朝夕相处的将领并没有承认他至高无上的地位，刘邦本人常为此不安。据记载："高帝悉去秦仪法，为简易。群臣饮争功，醉或妄呼，拔剑击柱，上患之。"（《汉书·叔孙通传》）身边的儒生叔孙通抓住时机，向刘邦建议，愿率领弟子拟朝仪，规范臣民，确立皇帝的权威，此议正合刘邦心意。于是叔孙通率领百余名弟子，又征鲁儒生三十人，根据儒家经典把古礼与秦仪结合起来，制定了一套朝仪制度，对皇帝与群臣的相互关系作了严格、详细的规定，尤其是正式场合，规定得更是严格庄重："殿下郎中侠陛，陛数百人。功臣列侯诸将军军吏以次陈西方，东鄉（向，下同）；文官丞相以下陈东方，西鄉。大行设九宾，胪句传。于是皇帝辇出房，百官执戟传警，引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。自诸侯王以下莫不震恐肃敬。至礼毕，尽伏，置法酒。诸侍坐殿上皆伏抑首，以尊卑次起上寿。觞九行，谒者言'罢酒'。御史执法举不如仪者辄引去。竟朝置酒，无敢欢哗失礼者。于是高帝曰：'吾乃今日知为皇帝之贵也。'"（《汉书·叔孙通传》）其后，贾谊、董仲舒又为进一步健全、完善尊君制度而大喊大叫，贾谊甚至为

这种制度不严密而痛哭流涕。正如司马谈《论六家要旨》评论儒家时所说："若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。"（《汉书·司马迁传》）这一套朝仪和等级制度严格区分了君主与臣民的尊卑，加强了君主的权威，把皇帝独尊制度化。

在汉代尊君制度中占有重要地位的是封禅和设明堂。两者都是君主神圣化的独特表现，也是儒家学说的内容。封禅起源很早，源于祭天、祭地、祭岳。在此基础上出现了封禅。依《史记·封禅书》载，封禅的历史可以追溯到三皇五帝。先秦专门论说封禅的，仅有《管子》中的《封禅》篇。就确定的历史而论，封禅从秦始皇开始，形成定制是汉武帝时。正如《史记·封禅书》所说："元年，汉兴已六十余岁矣，天下艾安，搢绅之属皆望天子封禅改正度也，而上鄉儒术，招贤良，赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南，以朝诸侯。草巡狩封禅改历服色事未就。"由于掌握实权的窦太后反对，"诸所兴为皆废"（《史记·封禅书》）。窦太后死后，封禅事重新提上议事日程。"自得宝鼎，上与公卿诸生议封禅。封禅用希旷绝，莫知其仪体，而群儒采封禅《尚书》《周官》《王制》之望祀射牛事。"（《汉书·郊祀志》）值得指出的是，汉代封禅一直是士人积极倡导和关心的。司马相如临死前在遗书中把封禅说成国家头等大事："皇皇哉斯事，天下之壮观，王者之卒业，不可贬也。愿陛下全之。"（《汉书·司马相如传》）汉武帝读完遗书大为感动，"乃迁思回虑，总公卿之议，询封禅之事，诗大泽之博，广符瑞之富"（《西汉会要》卷八）。经过一番准备，带领文武官员"封于太山，至梁甫，禅肃然"（《汉书·司马相如传》）。秦始皇封禅之举主要是征询儒生的意见，当然，也有方士参预。汉初议封禅的仍有方士，但主要是儒生。一批儒士对封禅进行了专门研究，写出《封禅议对》十九篇、《汉封禅群祀》三十六篇。武帝之后，东汉光武、明帝时期又形成一个高潮。

汉代统治者与秦始皇在观念上有一个重要的不同之处是，秦始皇信神，但更张扬自己比神高，自己的权力就是自己皇帝地位与合法性的证明。汉代统治者固然也十分看重权，但在理论上他们承认是受天命保佑而为帝王的，皇帝的合法性问题要从天那里得到证明。封禅，一方面表示皇帝得到上天的保护；另一方面，又是皇帝向上天汇报政绩。“自古受命而帝，治世之隆，必有封禅，以告成功焉。”（《后汉书·张纯传》）封禅是皇帝与上天沟通的最神圣的方式之一。封禅资格是皇帝独有的，在这种祭祀中体现了皇帝的至上性，《礼记·王制》云：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。”《汉书·郊祀志》称：“天子祭天下名山大川，怀柔百神。”封禅时，皇帝是唯一的祭祀者，其他诸侯大臣只能陪祭。祭祀的等级性是现实等级在神面前的反映。《白虎通义·封禅》对封禅的神圣性作了总括：“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之日，改制应天，天下太平，功成封禅，以告太平也。所以必于泰山何？万物之始，交代之处也。必于其上何？因高告高，顺其类也。故升封者，增高也。下禅梁甫之基，广厚也。皆刻石纪号者，著己之功迹以自效也。天以高为尊，地以厚为德，故增泰山之高以报天，附梁甫之基以报地。明天之命，功成事就，有益于天地，若高者加高，厚者加厚矣。”

封禅以祭祀的方式把王权、神权结合起来，皇帝因封禅而神化，成为人间的最尊者，皇帝的合法性也因封禅而获得更充分的证明。

明堂是完善中央专制集权和尊君的又一项措施。明堂是古代帝王宣明政教的地方，孟子说：“夫明堂者，王者之堂也。”（《孟子·梁惠王下》）《礼记·明堂位》备述周公相成王朝诸侯于明堂的详细仪式，“明堂也者，明诸侯之尊卑也”。《礼纬》记载明堂说：“明堂所以通神明，感天地，正四时，出教令，崇有德，章有道，褒有行。”（《初学记》

卷十三引）实际也是统一政教、神化君主的手段。汉代最早提出设立明堂的是贾山，在给汉文帝的奏疏中要求：“以夏岁二月，定明堂，造太学，修先王之道。风行俗成，万世之基定，然后唯陛下所幸耳。”（《汉书·贾山传》）由于汉文帝忙于恢复经济，休养生息，一时无暇文教。汉武帝时赵绾、王臧再次建议立明堂，因窦太后反对而作罢。汉武帝亲政，大肆兴作，终于在泰山修建了明堂。《汉书·武帝纪》载，元封二年，“作明堂于泰山下”。《史记·封禅书》载：“初，天子封泰山，泰山东北阯古时有明堂处，处险不敞。上欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公玉带上黄帝时明堂图。”

东汉王朝巩固以后，光武帝欲仿效祖宗，制礼作乐，显示自己的权威，一些儒士纷纷迎合。光武二十六年，诏书大司空，明习故事的大儒张纯，要他根据经典制造礼乐。正如《后汉书》所载：“边境无事，百姓新去兵革，岁仍有年，家给人足。（张）纯以圣王之建辟雍，所以崇尊礼义，既富而教者也。乃案七经谶、明堂图、河间《古辟雍记》、孝武太山明堂制度，及平帝时议，欲具奏之。”（《后汉书·张纯传》）大儒桓荣也上言宜立辟雍、明堂，经公卿会议，得到了光武帝的准许。

《白虎通义·论灵台明堂》把汉儒关于明堂的意义作了总结：

> “天子立明堂者，所以通神灵，感天地，正四时，出教化，宗有德，重有道，显有能，褒有行者也。明堂上圆下方，八窗四闼。布政之宫，在国之阳。上圆法天，下方法地，八窗象八风，四闼法四时，九宫法九州，十二坐法十二月，三十六户法三十六雨，七十二牖法七十二风。”

明堂是天地的缩微，天子居其中，不仅法天地，同时天地也成为他的驾驭之物。

另外，还有改正朔、易服色、郊祀等，都与尊君紧密相连。这里不一一叙说。

三、“《春秋》决狱”与儒家伦理道德刑法化

在两汉的刑狱案件处理时，经常出现专有名词“《春秋》决狱”，或“经义决狱”。也就是在刑狱案件的审判和处理时，不依照刑律，而依照儒家经典，或者是在刑律与儒家经典的某条语录抵触和矛盾时，舍刑律而用经义。这种情况的出现从根本上说是因为儒家经典是当时社会的思想准则，同时也是社会生活的“法典”“宪章”。

“《春秋》决狱”同儒士大批入仕有极密切的关系。随着通经入仕选官制度的确立，大批儒士进入各种官僚机构，由于他们深受儒家学说的影响，处理政事便会程度不同地受儒家经典的指导和制约。治《尚书》的儒生兒宽为廷尉张汤掾，以“古法义决疑狱”，直接影响了张汤，兒宽因此得到汉武帝和张汤的重视。吕步舒“持节使决淮南狱，于诸侯擅专断，不报，以《春秋》之义正之，天子皆以为是”（《史记·儒林列传》）。

对“经义决狱”进行阐发和论证的是董仲舒。根据《后汉书·应劭传》记载：“故胶西相董仲舒老病致仕，朝廷每有政议，数遣廷尉张汤亲至陋巷，问其得失。于是作《春秋决狱》二百三十二事，动以经对，言之详矣。”于是在以后逐步形成一种习尚，遇到疑难案件，只要能在儒家经典中找到依据和先例，以事相比就能得到普遍的赞许和认可。汉昭帝时期，一位身着黄装的男子驾着一辆黄犊车，直驶到未央宫，自称是汉武帝长子卫太子。文武百官大吃一惊，昭帝也极感意外，不知道应该如何处置。传令大臣们去未央宫北阙辨认真伪，一时聚集了数万围观的居民，文武官员不知如何应付。丞相、御史、中二千石至者惊恐失

措，均不敢发言。这时，治《春秋》出身的京兆尹隽不疑赶到，立即命令将其逮捕。有人劝他真假尚未辨明，还是谨慎一些好。隽不疑回答说："诸君何患于卫太子！昔蒯聩违命出奔，辄距而不纳，《春秋》是之。卫太子得罪先帝，亡不即死，今来自诣，此罪人也。"（《汉书·隽不疑传》）逮捕后送廷尉审问，果然是一个冒名顶替的骗子。验问明白，即处以腰斩之刑。隽不疑援引经义处置疑案，受到皇帝和辅政大将军霍光的赞赏，说，"公卿大臣当用经术明于大谊"（《汉书·隽不疑传》）。从此，隽不疑名声大振，在位大臣皆自愧不如。

东汉时"《春秋》决狱"得到进一步发展。东汉统治者以《春秋》等儒经来解释法律，这些解释不仅均有法律效力，而且可以指导法律的实施。其中陈宠撰写的《辞讼比》七卷，陈忠撰著的《决事比》，都是援经释律、融合经律为一体的法律文件，为统治者提供了以"经义决狱"的范式。汉末应劭系统完成了经学对于刑律的改造，写成《春秋断狱》二百五十篇。他在给皇帝的奏疏中系统谈了经与刑律的关系：

> "夫国之大事，莫尚载籍。载籍也者，决嫌疑，明是非，赏刑之宜，允获厥中，俾后之人永为监焉。……臣累世受恩，荣祚丰衍，窃不自揆，贪少云补，辄撰具《律本章句》……及《春秋断狱》凡二百五十篇。蠲去复重，为之节文。"（《后汉书·应劭传》）

《春秋》本是孔子修订的一部鲁国编年史。这部史书何以能成为决狱的依据？主要原因是汉儒把《春秋》视为政治价值判断的最高准则，以孔子之是非为是非。《春秋》之所以能决狱，还在于社会模式基本相同，把某些抽象的普遍原则应用于实际，是可行的。司马迁对《春秋》的论述可以作为当时的一种普遍认识："夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存

亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。”“王道”的中心即礼制，所以又说：“夫不通礼义之旨，至于君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君则犯，臣不臣则诛，父不父则无道，子不子则不孝。此四行者，天下之大过也。……故《春秋》者，礼义之大宗也。”（《史记·太史公自序》）

“经义决狱”主要是依“《春秋》决狱”，运用儒家经典中的思想观念作为处理刑狱案件的指导原则。具体而言主要有以下几个方面：

第一，“本其事而原其志”。董仲舒说：“《春秋》之听狱也，必本其事而原其志。志邪者不待成，首恶者罪特重，本直者其论轻。”（《春秋繁露·精华》）就是说，必须把犯罪的动机和后果结合起来考虑，动机恶劣的犯罪即便未达到目的，也要从重治罪；造成严重后果的犯罪，如果动机善良，可以从轻论处。有人把这一点叫做“原情定罪”。实际上“《春秋》决狱”是“原情定罪”与“原心定罪”的结合。《风俗通义》记载这样一件事：杜士娶亲，张妙到杜士家做客。酒宴后闹洞房，“张妙缚杜士，捶二十下，又悬足指”，结果杜士致死。当时精通欧阳《尚书》的鲍昱为汝南太守，对此案进行判决说：“酒后相戏，原其本心，无贼害之意，宜减死。”这件事鲍昱的处理有符合情理的地方。“原心定罪”的核心是诛心，即处理案件看罪犯平时的本性。本性善，重罪轻罚；本性恶，轻罪重罚。东汉以明经著称的太学生霍谞之舅父以妄刊文章下狱，霍谞上书大将军梁商为其舅父辩冤，特别强调应遵从“诛心”的《春秋》之义，他说：“谞闻《春秋》之义，原情定过，赦事诛意，故许止虽弑君而不罪，赵盾以纵贼而见书。此仲尼所以垂王法，汉世所宜遵前修也。”（《后汉书·霍谞传》）“原心定罪”从某种意义上说不无合理性，但容易使执法者流于主观随意性，随心所欲地解释法律，轻重任性，诛赦随意。正如《盐铁论·刑德》说：“《春秋》之

治狱，论心定罪。志善而违于法者免，志恶而合于法者诛。”

第二，“君亲无将，将而诛焉。”“将”，颜师古说，“将为逆乱”。这一条规定是强调皇亲国戚犯罪也要处以刑罚。汉代常引用这条经义惩罚皇亲国戚的犯罪行为。汉哀帝册免其舅父大司马丁明就引此经义，册书曰：“盖‘君亲无将，将而诛之’。是以季友鸩叔牙，《春秋》贤之；……朕闵将军陷于重刑，……其上票骑将军印绶，罢归就第。”（《汉书·董贤传》）东汉时期明帝之弟、广陵王刘荆犯法，明帝派樊儵理案，樊儵诛刘荆，明帝大怒道：“诸卿以我弟故，欲诛之，即我子，卿等敢尔邪？”樊儵正辞以对：“《春秋》之义，‘君亲无将，将而诛焉。’是以周公诛弟，季友鸩兄，经传大之。臣等以荆属托母弟，陛下留圣心，加恻隐，故敢请耳。如令陛下子，臣等专诛而已。”（《后汉书·樊儵传》）樊儵敢于杀皇弟，声言亦可诛皇子，完全以经义为据。正是经义给这些骨鲠之士以无限的勇气，诚可嘉也。“君亲无将，将而诛焉”仅应用于那些直接危害封建统治的重大案件，对于一般轻微的违法乱纪，则采取“为亲者讳”“为尊者讳”的办法来赦免，说明运用经义断狱更有伸缩性。

第三，“恶恶止其身”。即是“罪责自负”，不株连家属。汉代许多儒士官僚援引“恶恶止其身”，处罚罪者，赦免无辜者。东汉光武帝时，平原郡太守赵憙讨捕“盗贼”，“斩其渠帅，余党当坐者达数千人”。赵憙上书指出：“恶恶止其身”，赦免余党，光武帝从之（《后汉书·赵憙传》）。汉安帝时，居延都尉范邠犯赃罪，大臣皆以为应给以“禁锢二世”的处罚，太尉刘恺指出：“《春秋》之义，‘善善及子孙，恶恶止其身’，所以进人于善也。……如今使臧吏禁锢子孙，……非先王详刑之意也。”（《后汉书·刘恺传》）于是安帝下诏禁锢本人，不株连子孙。

第四，“父子相隐”。儒家思想特别注重宗法伦理的社会作用，维护君臣、父子关系。《春秋》主张父或子犯罪，可以互相隐匿，包括养父母与养子也可以属此类。《通典》记载这样一个实例：“甲无子，拾道旁弃儿乙养之，以为子。及子长，有罪杀人，以状语甲，甲藏匿乙。甲当何论？”对于这个养父藏匿养子的行为，董仲舒断曰：“甲无子，振活养乙，虽非所生，谁与易之。……《春秋》之义，父为子隐，甲宜匿乙，诏不当坐。”（《通典》卷六十九）董仲舒对这个案子的意见对后世有很大的影响，汉宣帝地节四年下诏说：“自今子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母，皆勿坐。其父母匿子，夫匿妻，大父母匿孙，罪殊死，皆上请廷尉以闻。”（《汉书·宣帝纪》）根据这个诏书，幼辈匿长辈者不负刑事责任，长辈匿幼辈者死罪以下不负刑事责任，死罪则上廷尉酌情处理。

第五，“以功补过”。这是统治阶级对有功之臣的处罚原则。西汉昭帝时，大司农田延年借公务之便，贪污公款三千万钱，被处以“不道”罪。御史大夫田广明对当政的霍光说：“《春秋》之义，以功覆过。当废昌邑王时，非田子宾之言大事不成。”（《汉书·田延年传》）要求赦免田延年。因为田延年在废昌邑王，立宣帝时立有大功，可以将功折罪。东汉功臣马援被人诬陷，光武帝不明真相，大怒，追收马援新息侯印绶，朱勃为之上书讼冤：“臣闻《春秋》之义，罪以功除；……愿下公卿平援功罪。”（《后汉书·马援传》）引经义为马援辩解。

另外，“《春秋》决狱”经常被引用的经义还有“罪其首恶”“宁僭不滥”“罪不加于尊”等。

在汉代“《春秋》决狱”实践中，由于《春秋》记载内容广泛，对法律案件没有明确规定和施行原则，因此运用于具体案件经常出现抵牾和矛盾，执法官员引用不同的经义互相辩难。西汉哀帝时，大臣薛宣与弟

薛修不和，博士申咸与薛修交厚，经常说薛宣的坏话。薛宣子薛况为右曹侍郎，知道后，收买杨明在宫门外杀伤了申咸。事件发生后，朝廷集合公卿大臣会议此案，大臣们分成两派。御史中丞为首的一派认为，薛况身为大臣，竟然唆使人在宫阙之前大庭广众之下杀伤大臣，这是对皇上的大不敬。“《春秋》之义，意恶功遂，不免于诛。”薛况为首恶，杨明杀人，意与事具恶，皆大不敬，当重论，应处以弃市之刑。廷尉为首的一派反驳说：“《（汉）律》曰：‘斗以刃伤人，完为城旦，其贼加罪一等，与谋者同罪。’”申咸与薛修厚相接纳，多次诋毁薛宣，薛况积怨至深，因而指使杨明杀伤申咸。此案本属私争，虽在宫阙之外，与平民争斗并无不同。“《春秋》之义，原心定罪。原况以父见谤发忿怒，无它大恶。”杨明当以贼伤人论处，薛况为同谋者，以其身有爵级，得减罪，罚为城旦。双方都引经传为依据，结论却大不相同，连哀帝也不能决断，转而问其他公卿大臣。丞相孔光、大司空师丹赞成御史中丞的意见，而自将军以下至博士议郎等站在廷尉一边，结果薛况减罪一等，流放敦煌。（《汉书·薛宣传》）从此事可以看出，同一起案件都援引经义，由于经义不是具体规定，可以给予不同引申和解释，自然就得出不同的结论。

在刑律与经书发生矛盾时，想对刑律有所改变，也要引经据典。章帝元和元年的诏书就是一例：诏曰：“《律》云‘掠者唯得榜、笞、立。’又令丙，箠长短有数。自往者大狱已来，掠考多酷，钻鑚之属，惨苦无极。念其痛毒，怵然动心。《书》曰‘鞭作官刑’，岂云若此？宜及秋冬理狱，明为其禁。”（《后汉书·章帝纪》）可以说汉代中期以后，儒家经典对国家决策与执行，都具有指导作用。

“《春秋》决狱”是独尊儒术的产物，它的广泛使用，说明儒家经典在汉代上层建筑中已具有权威性。另一方面，经义与法律条文相比，具

有更大的随意性，正如近代章炳麟指出的：《春秋》决狱“上者得以重秘其术，使民难窥，下者得以因缘为市。然后弃表埻之明，而从缪游之荡。悲夫！经之虮虱，法之秕稗也。”（《检论·原法》）

四、经义：政治的准则

独尊儒术后，皇帝对大政的处理经常引据经典，对能通经致用、断事符合经义的官员多予重视和信任，这又吸引了士人和官僚向经学靠拢。汉中期以后，儒家经典被君主和公卿大臣及一般士人看作治国的纲领，正如《汉书·儒林传》所说：“六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”在这种情况下，经学成为朝廷处理政事的指导和依据。

政治活动的合理性，要由经学证明；评价事物的优劣、政事的是非、品物论人都把经典作为标准；皇帝下诏书，臣民上书言事，都以经书作为价值判断的标准。“朝廷论议靡不据经。”这种风气从汉武帝独尊儒术之后越来越盛。皇帝在许多诏书中，上至国家内政外交，下至废立皇后与太子，都要引经据典，以表示法圣、合理、合经。汉武帝元朔元年春，立皇后卫氏诏说：“朕闻天地不变，不成施化；阴阳不变，物不畅茂。《易》曰‘通其变，使民不倦’。《诗》云‘九变复贯，知言之选’。朕嘉唐虞而乐殷周，据旧以鉴新。其赦天下，与民更始。诸逋贷及辞讼在孝景后三年以前，皆勿听治。”（《汉书·武帝纪》）前六句话，其中两句引自《易》《诗》。皇帝问政事方针，也要求以经书对。严助为会稽太守，汉武帝赐书问政，明确要求：具以《春秋》对，毋以苏秦纵横。昭帝下诏书选拔人才，首先说明自己对经书的学习情况。汉宣帝在位期间诏书也多次引用经文。如在诏书中引用经书作为选拔人才的标准。“传曰：‘孝弟也者，其为仁之本欤！’其令郡国举孝弟、有行义

闻于乡里者各一人。”（《汉书·宣帝纪》）元帝更加崇儒，引经据典更为突出，如求直言之士对策，其策曰：“天地之道何贵？王者之法何如？《六经》之义何上？人之行何先？取人之术何以？当世之治何务？各以经对。”（《汉书·杜周传》）

东汉皇帝每有大事，在诏书中一般都引经书为据，从而证明诏书合情、合理、合法。光武帝更换太子，其诏书先引《春秋》。诏书说：“《春秋》之义，立子以贵。东海王阳，皇后之子，宜承大统。皇太子强，崇执谦退，愿备藩国。父子之情，重久违之。其以强为东海王，立阳为皇太子，改名庄。”（《后汉书·光武帝纪》）光武帝废郭皇后，立阴皇后，随即又更换太子，均向经书寻求根据。

两汉时期，尤其是西汉中期以后，官僚士大夫响应帝王的号召，加之受经学影响，上疏言事和讨论政事时竞相引经据典。在国家政治生活中，尤其在意识形态领域，儒家经典变成了一种法定性权威，任何事理只要与经相符，就是正确的。在议论中有经典为据就有说服力，一般情况下，皇帝也容易信从和接受。凡是能以经义断事的就可以受到信任和重用，否则就受到轻视。翟方进“知能有余，兼通文法吏事，以儒雅缘饬法律，号为通明相，天子甚器重之，奏事亡不当意”（《汉书·翟方进传》）。而薛宣为丞相，“时天子好儒雅，宣经术又浅，上亦轻焉”（《汉书·薛宣传》），最后被免职。在论奏中引经为据，即使有冒犯龙颜之处，由于有儒家经典这个护身符，也不至于受惩处。

汉昭帝时期，对汉武帝所施行的政策，需要重新探讨、总结，并在新的条件下进行新的决策。霍光指使丞相车千秋召开了盐铁会议。会上，当桑弘羊等人根据匈奴强盛不断侵扰的形势，要求继续盐铁官营，积累财富，遭到贤良文学的强烈反对。贤良文学引用儒家的传统观点，即用仁德怀远的方式来对待匈奴，他们强调说：“孔子曰：‘有国有家

者，不患贫而患不均，不患寡而患不安。’故天子不言多少，诸侯不言利害，大夫不言得丧，畜仁义以风之，广德行以怀之。……王者行仁政，无敌于天下，恶用费哉？”（《盐铁论·本议》）要求“广道德之端，抑末利而开仁义，毋示以利，然后教化可兴，而风俗可移也”（《盐铁论·本议》）。虽然当政者霍光没有完全接受贤良文学的政策，但儒家对朝廷的影响增大了。

西汉后期翼奉，治齐《诗》，与萧望之、匡衡同师，三人经术皆明。翼奉“惇学不仕，好律历阴阳之占”（《汉书·翼奉传》）。元帝即位后，举直言极谏之士，翼奉上书反对外戚专权，但在上书中先把经书经天纬地的作用大谈一通：

> “臣闻之于师曰，天地设位，悬日月，布星辰，分阴阳，定四时，列五行，以视圣人，名之曰道。圣人见道，然后知王治之象，……贤者见经，然后知人道之务，则《诗》《书》《易》《春秋》《礼》《乐》是也。《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。……正以精岁，本首王位，日临中时接律而地大震，其后连月久阴，虽有大令，犹不能复，阴气盛矣。古者朝廷必有同姓以明亲亲，必有异姓以明贤贤，此圣王之所以大通天下也。同姓亲而易进，异姓疏而难通，故同姓一，异姓五，乃为平均。今左右亡同姓，独以舅后之家为亲，异姓之臣又疏。二后之党满朝。非特处位，势尤奢僭过度，吕、霍、上官足以卜之，甚非爱人之道，又非后嗣之长策也。阴气之盛，不亦宜乎！”（《汉书·翼奉传》）

乍看起来，这篇奏论废话连篇，内容也很简单，就是反对外戚专权，要求朝廷选贤用能。但仔细分析则不然。如果回到那个儒家教条主义弥漫于整个社会的时代，奏议的论述是颇为有理有据的。前面阐述了

经书是根据天意人事而设置的准则，是王道安危的根据，如果违背就会受到天的警戒和惩罚；近来地震、天气久阴正是天之警戒。而地震、久阴的原因，就是外戚权势太重、奢僭过度所致。这篇论奏以经书接连天人关系，详尽而周密地阐述了自己的观点，又保护了自己。既冠冕堂皇，又触及了现实。可谓经义与实际相结合的一篇佳作。

匡衡是西汉后期的名儒，据记载："衡好学，家贫，庸作以供资用，尤精力过绝人。"（《汉书·匡衡传》）元帝时为博士、给事中，多次上疏言事，皆以经学为据。反复引用经学说明自己的思想观点。如当时发生了日蚀地震，元帝问政治得失，匡衡上疏陈事，在陈述了要循礼恭让、好仁乐施等一般施政原则后，特别强调皇帝要"览六艺之意，察上世之务，明自然之道，博和睦之化，以崇至仁、匡失俗、易民视，令海内昭然咸见本朝之所贵，道德弘于京师，淑问扬乎疆外，然后大化可成，礼让可兴也"（《汉书·匡衡传》）。在另一篇奏疏中，匡衡反复强调经典在国家政治中的指导作用，他指出："臣闻《六经》者，圣人所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者也。故审六艺之指，则人天之理可得而和，草木昆虫可得而育，此永永不易之道也。及《论语》《孝经》，圣人言行之要，宜究其意。"（《汉书·匡衡传》）把"经"说成万物之本，自然也就是施政的理论依据，谁掌握了它，谁就能把握和处理好一切事情。

东汉时期，论证更需引据经书。如章帝要想改变刑狱办案的时间，事关传统政策，因此既要听取儒生的意见，又要考之于经典。诏书说："《春秋》于春每月书'王'者，重三正，慎三微也。律十二月立春，不以报囚。《月令》冬至之后，有顺阳助生之文，而无鞫狱断刑之政。朕咨访儒雅，稽之典籍，以为王者生杀，宜顺时气。其定律，无以十一月、十二月报囚。"（《后汉书·章帝纪》）

在一般政事处理方面，尤其是对政事处理发生矛盾时，分歧的双方都积极在儒家经典中寻找依据，以说服和压倒对方。汉宣帝时期，西羌反，朝廷派军队征伐。京兆尹张敞认为战争要耗费大量物资，遂建议朝廷允许罪人出粟赎罪，以筹费用。朝廷让有关部门讨论。萧望之当时为左冯翊，与少府李强合议，认为允许罪人出粟赎罪，结果必定是富者得生，贫者独死，“是贫富异刑而法不壹也”。认为“政教壹倾，虽有周召之佐，恐不能复。古者臧于民，不足则取，有余则予。《诗》曰：‘爰及矜人，哀此鳏寡’，上惠下也。又曰：‘雨我公田，遂及我私’，下急上也”（《汉书·萧望之传》）。让罪人出粟赎罪是“开利”路以伤既成之化，反对张敞的建议。皇帝又派丞相、御史难问张敞，张敞回答说：“窃怜凉州被寇，方秋饶时，民尚有饥乏，病死于道路，况至来春将大困乎！不早虑所以振救之策，而引常经以难，恐后为重责。常人可与守经，未可与权也。”（《汉书·萧望之传》）双方虽然对同一个事，都以经为据，但由于看问题的角度不同，阐述的意见也就不同。人们处理政事都引经为据，结论却不同，说明指导思想不能取代思想主体的思想。

东汉章帝时的杨终，曾在太学受业，习《春秋》经，看到章帝连续兴起大狱，又逢天旱，上书进谏，开宗明义，说：“臣闻‘善善及子孙，恶恶止其身’，百王常典，不易之道也。……臣窃按《春秋》水旱之变，皆应暴急，惠不下流。自永平以来，仍连大狱，有司穷考，转相牵引，掠考冤滥，家属徙边。……传曰：‘安土重居，谓之众庶。’昔殷民近迁洛邑，且犹怨望，何况去中土之肥饶，寄不毛之荒极乎？且南方暑湿，障毒互生。愁困之民，足以感动天地，移变阴阳矣。陛下留念省察，以济元元。”（《后汉书·杨终传》）杨终进谏讲的是现实问题，却反复引用经为自己张目。

当皇帝的意志和经书发生矛盾时，皇帝有时也不得不服从经义，士人也正是借经书作武器进行抗衡。尽管这种抗衡是有限的，但足以说明经学在政治中的权威性。

在各种政治冲突和角逐中，为了争取主动，击倒对方，给对方罗织罪名，都注重从经书中寻找武器。

西汉哀帝时儒士出身的丞相王嘉因反对重用董贤而得罪了哀帝。其时恰好发生了日食，王嘉乘机上书，向哀帝指出："孔子曰：'危而不持，颠而不扶，则将安用彼相矣！'臣嘉幸得备位，窃内悲伤不能通愚忠之信；身死有益于国，不敢自惜。唯陛下慎己之所独向，察众人之所共疑。往者宠臣邓通、韩嫣骄贵失度，逸豫无厌，小人不胜情欲，卒陷罪辜。乱国亡躯，不终其禄，所谓爱之适足以害之者也。宜深览前世，以节（董）贤宠，全安其命。"（《汉书·王嘉传》）哀帝不听，反而更加宠幸董贤，加官益封。王嘉封还诏书，上书曰："《孝经》曰：'天子有争臣七人，虽无道，不失其天下。'臣谨封上诏书，不敢露见，非爱死而不自法，恐天下闻之，故不敢自劾。"（《汉书·王嘉传》）哀帝以"迷国罔上"的罪名把王嘉下狱，王嘉在狱中自杀。

哀帝末年，夏贺良因灾异频仍，制造汉王朝再受命的理论，向汉哀帝陈说："汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。"（《汉书·李寻传》）哀帝听从了夏贺良的建议，下诏说："盖闻《尚书》'五曰考终命'，言大运壹终，更纪天元人元，考文正理，推历定纪，数如甲子也。……其大赦天下，以建平二年为太初（元将）元年，号曰陈圣刘太平皇帝。"（《汉书·李寻传》）过了一段时间，哀帝病没有好，夏贺良的话没有应验，遂把夏贺良逮捕入狱，罪名是夏贺良的建议"皆背经谊，违圣制，不合时宜"，"执左道，乱朝

政，倾覆国家，诬罔主上，不道”（《汉书·李寻传》），诛杀了夏贺良。夏贺良属于方士一类，他所说的近于荒诞，但开始皇帝引证于《尚书》，深信不疑，决定改元易号，很快反悔，把夏贺良置于死地，翻手为云，覆手为雨，并且都引证于经典，用经书为自己遮掩。

独尊儒术后，朝廷议政的基本思维方式就是以《五经》为指导的经义与实际的结合。谁能把两者结合得恰到“好处”，谁就是高手。

经义与实际相结合无疑是汉代的一大创造。它的最大效用是为政治认同和政治的价值取向找到了一个标准。这对统一人们的认识、保持社会的稳定有重要作用。由于经义对帝王也有指导意义，所以对皇帝也有相当的制约力。

但是这种思维方式也有一系列弊病，由于独尊经义和把经义绝对化，经义变成了超乎现实之上的教条。在这种思维方式中，现实是作为经义的“佐料”而存在的，只有将现实纳入经义之中，它才有存在的价值。经义不是现实生活的朋友，而是现实生活的刀子，对现实生活要进行宰割。把经义强加于社会历史之上，社会历史随着理论的灰色也变成了灰色。独尊经义，对其他政治理论形成排斥之势（尽管在实际上对其他理论有偷有拿），在政治观念与实际运作上必然出现僵化。统治者需要僵化，但对历史是有害的。

经义与实际的结合大大地削弱了政治主体的能动性。他们不是以创造者的身份参与政治，而是作为经义的工具去执行经义的规定，是代“圣人”参政。看起来很神圣，但神圣恰恰成为伪装的外衣。

这种思维方式还为政治诡辩论提供了最广阔的活动地盘。因为在这种思维方式中，实践不是第一位的，参政者又缺乏主体意识，经义又有

极大的随意性，空话、套话、假话弥漫于朝廷和官场。空话、套话、假话泛滥，政治诡辩论必然随之伴生，朝令夕改，都是有理的。

第三节　忠、孝观念的社会意识化

忠孝观念由来已久，到了春秋时代发展成为普遍认识，被人们用于政治事件和政治行为的评估标准或选择依据。这一时期的忠孝观念经历了从“敬老”到孝忠于君父的历史整合，其内涵驳而不纯，认识的指向是多元的。大体上，忠被用于概括政治上的隶属关系，如忠于君主，忠于国家或社稷。也有人用来指称某种行为，如进谏、爱惜人才，等等。孝则主要用于规范家族血亲关系，如孝于父母、先祖、宗室等。自孔子创始儒学，竭力倡行忠孝，逐渐形成了一套理论体系，忠孝之道上升为儒家思想的政治伦理核心。

汉代统治者在选择政治指导思想的过程中，把忠孝之道奉为至德要道，用于规范人们的观念和制约人们行为选择的政治伦理准则。对于汉统治者来说，忠孝之道是维护汉家天下的“大经大法”，具有其他“治道”所没有的特殊功效。“汉以孝治天下”充分说明了两汉时代的政治风格：忠孝之道已经成为帝王治道的主干。

忠孝之道从最初的伦理政治观念向着两汉时代朝野共识的政治伦理准则演化的过程中，有三部经典起了重要的促进作用，即：《孝经》《礼记》《忠经》。《忠经》为东汉马融所撰，是对汉代忠君之道的理论总结，兹无异议。《孝经》成书于战国末年，《礼记》是战国至汉初儒学著作的选辑。汉武帝独尊儒术，儒家经典成为官方哲学。《礼记》和《孝经》凭借政治力量在政治意识形态领域占有极其重要的地位，对于两汉时代的忠孝观念影响至深，且延及后代。

一、孝与忠的价值构成及其行为规定

汉代的忠孝观念几乎全面继承了先秦儒学。理论形态的忠和孝互为表里，相互补充，各自均可以划出三种境界，每一种境界都有其特定的价值规定和行为界说。

孝的三境界曰：敬养、不辱、大孝。

敬养之孝最早由孔子提出，以区别于当时流行的“能养为孝”。孔子说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”（《论语·为政》）能养指的是子女对父母的物质奉养。孟子曾总括“世俗所谓不孝者五”，其中有三条属于“能养”的范围：“惰其四支”、“博奕好饮酒”、“好货财、私妻子”而“不顾父母之养”（《孟子·离娄下》）。孔子认为，仅具物质奉养并不能达到孝道的要求，而是要求子女在情感上对父母怀有由衷的爱敬之心，在行为上遵循礼的规定，在态度上毕恭毕敬，将内心的敬仰之情显诸声貌。所以子夏问孝，子曰“色难”。孔子把孝的规定性从一般的社会义务提升为一种道德情操，这一认识为汉代孝的观念规定了一个基本标准。成书于汉初的《尔雅·训释》所谓“善父母曰孝”就是对这一基本标准的概括。

《礼记·祭义》说：“众之本教曰孝，其行曰养。养可能也，敬为难。”敬养之孝在认识上拓宽了孝的内涵，给人们履行孝道提出了更高的要求。它把服从父家长权威列为孝道价值选择的第一位，具体规定有三个方面。一是“无违”，就是要求人们严格依照礼的规定侍奉父母。孔子早就说过，“无违”的要求是“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》）。汉代思想家们继承了这一认识，说：“君子重其礼，小人贪其养。”（《盐铁论·孝养》）他们认为，物质奉养与遵循礼制相比较，后者更重要。“善养者不必刍豢也，善供服者不必锦绣也。以己之所有尽事其亲，孝之至也。”“贵其礼，不贪其养，礼顺心和，养虽不备，可也。”“故礼菲而养丰，非孝也。”（《盐铁论·孝

养》）儒家之礼的本质是等级原则，“无违”的真旨是要人们恪守子道，服从父家长的权威和意志。“孝子之养老也，乐其心，不违其志。”（《礼记·内侧》）二是“无改”。汉代思想家们接受了孔子“三年无改于父之道，可谓孝矣”（《论语·学而》）的信条，认为孝道不仅是遵从在世的父家长，还表现为对去世父家长的权威和意志的遵从。他们说：“父死三年，不敢改父之道。”（《大戴礼记·曾子本孝》）“为人子者致孝以承业，……父没，则子不改父之道也。”（《盐铁论·忧边》）“父之道”是父家长权威和意志的规范化体现，“无改”强调了父家长权威的传统性和永恒性。三是“显亲”。《孝经·开宗明义章》说：“立身、行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”“显亲”要求人们把维护父母的生前身后之令名作为践行孝道的目的，在“父母既没”之后，不可由于自己行为不慎而使父母的名誉蒙受耻辱。如《礼记·祭义》所说：“父母既没，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终矣。”出于这样的目的，人们就要把维护父母的名声荣誉作为自身行为选择的标准。“父母虽没，将为善，思贻父母令名，必果；将为不善，思贻父母羞辱，必不果。”（《礼记·内则》）这是最起码的要求。“显亲”的高标准要求是，子女通过“立身行道”，建功立业，为父母带来较之生前更辉煌的荣誉，使父母之名得以不朽，实现人们梦寐以求的光宗耀祖。

敬养之孝以服从父家长的权威和意志作为最基本的价值规定。在行为规范上，则要求人们遵从父母的意志和指挥。“凡为人子之礼，冬温而夏清，昏定而晨省。”“出必告，反必面，所游必有常。”“见父之执，不谓之进不敢进，不谓之退不敢退，不问不敢对。此孝子之行也。”（《礼记·曲礼上》）在父家长的意志面前，人们没有丝毫自主，“父母之所爱亦爱之，父母之所敬亦敬之”（《礼记·内则》）。人们只有毕恭毕敬，俯首帖耳，唯唯诺诺。

不辱之孝的典型表述见于《孝经·开宗明义章》：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”这一层境界的立论前提是：人的躯体为父母所赐予，是父母之大恩惠的体现，人们只有使用权，无所有权，这也是敬爱父母的表现。《礼记·祭义》说：“身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？”不辱之孝认为，人们凭借着父母恩赐的身躯游历人生，必须爱惜敬重，最后完整无损地还给父母。“父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。不亏其体，不辱其身，可谓全矣。”（《礼记·祭义》）因此，不辱之孝的价值规定是“敬身”。“身也者，亲之枝也，敢不敬欤？不能敬其身，是伤其亲。”（《大戴礼记·哀公问于孔子》）连自身堂堂七尺之躯都难以保全，又怎能为敬养父母、极尽孝道提供最基本的物质条件呢？“敬身”杜绝任何形式的好勇斗狠，临危涉险。乐正子春下堂伤足，数月不出，犹面有忧色，自叹“君子顷步而弗敢忘孝也。今予忘孝之道，予是以有忧色也”（《礼记·祭义》）。西汉王阳举益州刺史，赴任途中行至邛郲九折坂，道路奇险。王阳叹道：“奉先人遗体，奈何数乘此险！”（《汉书·王尊传》）后以病去，这些都是深谙不辱之孝“敬身”宗旨的典范，为时人所乐道。

在行为规范上，不辱之孝要求人们小心谨慎，畏首畏尾，缩手缩脚。“故孝子之事亲也，居易以俟命，不兴险行以侥幸。”（《大戴礼记·曾子本孝》）“一举足不敢忘父母，故道而不径，舟而不游，不敢以先父母之遗体行殆也。一出言不敢忘父母，是故恶言不出于口，忿言不及于己。”（《大戴礼记·曾子大孝》）孝子“不登高，不临深，不苟訾，不苟笑。孝子不服闇，不登危，惧辱亲也”（《礼记·曲礼上》）。

大孝之孝是孝道的高级境界。《孝经·谏诤章》记载了孔子和曾子的一段对话，道出了这一层境界的真质。曾子问：“子从父之令，可谓

孝乎？”孔子答：“是何言欤！……父有争子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不争于父；……从父之令，又焉得为孝乎！”儒家思想认为指导父子孝亲关系的最高准则是“道义”，这看起来似乎有些离题，其实“道义”是儒家崇尚的所有政治伦理价值的凝聚。大孝之孝在价值选择上提出了一个很有意思的问题，就是人们对父家长权威和意志的服从是“有限度的”。在一般情况下，根据“敬养”的要求，人们绝对服从父命。如果“父母有过，下气怡色，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝”（《礼记·内则》）。假如父母拒绝纳谏，孝子也不可公然对抗，“子之事亲也，三谏而不听，则号泣而随之”（《礼记·曲礼下》）。亦如《大戴礼记·曾子事父母》所说：“从而不谏，非孝也；谏而不从，亦非孝也。”然而，如果父家长的意志和行为严重背离道义，孝子服从父命将会产生种种恶果，亦如先秦时期荀子分析的那样：服从父命将会导致“亲危”“亲辱”和陷亲于“禽兽”的时候，孝子就要以道义作为选择的界标，不得服从父命。汉代思想家深知“大孝之孝”表面上给人以“不从命”的印象，其实“不从命”的背后是对父家长之根本利益的积极维护。这是高层次的价值选择，恰如仲长统所言：“不可违而违，非孝也；可违而不违，亦非孝也。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）是论正得“大孝”之三昧。

需要特别指出的是，大孝与前两种境界并不矛盾，而是孝道在实际操作过程中针对不同情况而形成的不同价值准则，大孝只适用于特殊场合，是敬养之孝的有益补充。这三种境界价值有别，目的却是一个，都是为了维护父家长的权威和利益。

与孝相呼应，忠也有三种境界，曰：专一、无逆、大忠。

专一之忠是一种绝对的忠诚，它的价值规定是要人们全心全意、一心一意地忠于君主。“忠也者，一其心之谓矣。”（《忠经·天地神明

章》）“心止于一中者，谓之忠；持二中者，谓之患，患，人之忠不一者也。”（《春秋繁露·天道无二》）专一之忠把绝对忠君看作臣的唯一义务和生命价值的体现。“故君子之事上也，入则献其谋，出则行其政，居则思其道。动则有仪，秉职不回。”（《忠经·百工章》）倘若为臣而不忠，必然遭受不幸。“忠则福禄至焉，不忠则刑罚加焉。”（《忠经·证应章》）

汉代思想家秉承了传统儒学的绝对忠君观念，以“臣无二心”作为专一之忠的行为规范。“臣无二心”在先秦时代已经是普遍性认识，汉人继承了这一认识，也强调臣要绝对服从君主的权威和意志，忠心耿耿，专一不二。如《淮南子·兵略训》说：“二心不可以事君。”董仲舒说：“为人臣者，其法取象于地。……委身致命，事无专制，所以为忠也。”（《春秋繁露·天地之行》）

无逆之忠是一种特殊的忠君之道。古代中国的理想政治是“君明臣贤”“君臣遇合”，可是政治舞台上的主角常常是昏君暴君。面对不同品位的君主，臣如何举措呢？自春秋战国起始，思想家们就提出了多种思路。孔子以史为鉴，看到殷商末年纣王无道，比干强谏而死，微子逃匿民间，箕子被囚为奴。此三人的政见与暴君有歧义，对纣王的倒行逆施十分不满，他们对君主的态度不同，结局各异，但有一点是相同的，就是他们任凭杀头或囚禁，也不去反抗君主。孔子正是看到了这一点而赞许道：“殷有三仁焉。”（《论语·微子》）汉代思想家显然受到孔子认识的影响。《韩诗外传》记述了类似的故事。“比干谏而死。箕子曰：‘知不用而言，愚也。杀身以彰君之恶，不忠也。二者不可，然且为之，不祥莫大焉。’遂解发佯狂而去。君子闻之曰：‘劳矣箕子！尽其精神，竭其忠爱。见比干之事免其身，仁知之至。’”（《韩诗外传》卷六）这里的“君子曰”正是汉代关于无逆之忠的认识。在汉代时人看

来，“不忠之至倍其君”（《韩诗外传》卷一）。无逆之忠的价值规定是在任何情况下，臣都不可以与君主相抗衡。在这样的前提下，臣对君主采用什么样的对策都是合乎情理的，在行为上，可以谏，也可以逃。“为人臣之礼，不显谏，三谏而不听则逃之。”（《礼记·曲礼下》）无论谏还是逃，都符合忠君之道。

大忠之忠是忠君之道的精华，它的价值准则是“从道不从君”。儒家思想以道来概括理想中的政治原则，认为君主应当遵循道的要求治理天下。如果君主随心所欲，背离了道的规范，忠臣不可以盲目从君，而是以道为据，对君主的错误言行予以劝阻匡正，实现理想政治。此之谓“以道覆君而化之，是谓大忠也”（《韩诗外传》卷四）。

在行为规范上，大忠之忠要求臣甘冒忤旨之名，敢于犯颜强谏。《忠经·忠谏章》说：“忠臣之事君也，莫先于谏。……违而不谏则非忠臣。夫谏，始于顺辞，中于抗议，终于死节。”《韩诗外传》曰：“惧斧钺之诛而不敢谏其君，非忠臣也。”（《韩诗外传》卷十）《盐铁论·相刺》认为：“朝无忠臣者政闇，……故触死亡以干主之过者，忠臣也。”大忠之忠要忠臣不惧死亡以匡正君过，目的当然不是对君主权威的冒犯和否定，而是为了“以成君休，以宁社稷”。正如汉人诸葛丰所表白的那样：“忠臣直士不避患害者，诚为君也。”（《汉书·诸葛丰传》）

二、忠和孝的相通互补及其政治意义

在古代中国，君主政治是唯一的政治形式，君主和父家长分别成为政治生活和社会生活的主宰。此两种权威有着坚韧紧密的内在联系：君权是父权的政治保障，父家长权威的普遍存在则是君权的社会基础。这一政治特点体现在忠孝观念上，使忠和孝之间呈现出一种既互补又相通

的状态，在实际政治生活中成为君主的统治工具。

忠孝互补是说，忠和孝各自的三种境界之间有一种相互补充的关系，在政治实践中发挥着特殊的功效。

敬养之孝和专一之忠是忠孝之道的主干，具有普遍的道德约束意义。这一层境界内含的价值和行为规定为人们在社会政治生活中的基本定位提供了标准。不论人们具体身分地位的差异如何悬殊，他们在家庭和政治中扮演的角色却是相同的。根据敬养之孝，人人都要遵从父家长的权威；依据专一之忠，人们必须绝对服从君权。于是大家无一例外，都来做君父的忠臣和孝子，结果是简化了本应复杂多样的社会和政治角色，将人们可能具有的多种人生选择限定在狭小的范围之内，并将人们可能具备的个性发展整塑为统一的模式。一个忠臣和孝子充斥的社会最符合君主政治的需要，敬养之孝和专一之忠的实际功效是巩固了君主政治的权力基石。这也正是汉代思想家倡言忠孝的根本着眼点之一。

然而，另一方面，在任何一个政治系统中，人们对于政治权威和政府首脑的认同程度都不可能是整齐划一、毫无差别的，即使在君主专制的两汉时代也无例外。一般说来，由认同程度降低而导致的政治冷漠或政治否定因素的比重越高，则政治系统内在的政治离心力就越强，发生政治紊乱的可能性就越大。汉代思想家们对于这一点虽然没有明确的认识，却有其朦胧的觉察，具体体现在他们接受并强调了忠孝之道的上限与下限规定。不辱之孝和无逆之忠是忠孝的下限要求。依照不辱之孝，那些没能做到“敬养”父母的人至少不敢“毁伤”父母之“遗体”，在“能全支体，以守宗庙”的训诫下，并不敢真的恣意妄为。依照无逆之忠，人们或可不满现状，对在位之君心怀异议，甚至指斥攻讦，但是他们的最终选择不外两途，或是因强行进谏而丢了性命，或者一走了之。这一层境界的实际功效是杜绝了君主政治的反对派。不辱之孝和无逆之忠是对君

父权威的消极维护。

大孝和大忠是忠孝的上限规定。依照这一层境界的价值和行为要求，为了君父的根本利益，忠臣孝子尽可以采取措施补救，哪怕暂时违逆君父的意志，或是暂时削弱君父的权威也在所不惜。这是对君父权威的积极维护。

忠孝之道的主干与上、下限之间相互配合，互为补充，在认识上拓宽了忠孝道德的涵容量，包揽了君臣父子关系之间的多种可能性；在实践中为各个阶层和各种类型的人们提供了相对宽泛的选择机会，使人们在忠孝之道的践履中具有一定的回旋余地，因而更容易为绝大多数社会成员所接受。从这个意义上说，忠孝互补是对君父权威的全方位维护，忠孝之道当然要得到汉代统治者的重视和提倡。

忠孝相通是说，忠和孝的价值结构使之具有逻辑同一性，主要表现在两个方面。其一，忠孝之道作为传统政治伦理的中轴，是规范和指导人们伦理生活、社会生活和政治生活的根本道德准则，因此忠和孝贯通于全部的社会政治生活。在观念上，忠与孝可以相通互换，二者间并没有界线清晰、分野明确的施用领域。“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”（《孝经·开宗明义章》）“夫忠兴于身，著于家，成于国，其行一焉。”（《忠经·天地神明章》）忠与孝可以相互为本。一方面，“君子立孝，其忠之用”（《大戴礼记·曾子立孝》），“不孝，则事君不忠”（《汉书·杜周传附杜钦传》）。另一方面，“忠者，其孝之本欤！”（《大戴礼记·曾子本孝》）孝与忠的差别只是表象，其本质无别。其二，就个人的人生历程而言，尽孝与尽忠是相互关联的两个阶段，表现为同一人生历程的不同生活经历。所谓“退家则尽心于亲，进宦则竭力于君”（《汉书·张敞传》）。汉代思想家以儒家提倡的“在家为孝子，入朝作忠臣”作为理想的人生道路，尽孝尽忠无非是随着生活

的过程而臣服于不同的专制权威罢了。《孝经·广扬名章》说："君子之事亲孝，故忠可移于君。"孝是忠的初级阶段，忠是孝的必然归宿。在个人的社会政治生活中，忠孝互通。

从总体上看，忠孝相通意味着服从权威是其最根本的价值要求，因而在行为规范上突出了一个"顺"字，所谓"孝顺""忠顺"者是。《礼记·祭统》说："忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也。上则顺于鬼神，外则顺于君长，内则以孝于亲，如此之谓备。"人们无论在日常生活还是在政治活动中，处处做到顺从权威，必然形成良好的秩序和安定的局面。因之，聪明的统治者懂得忠孝相通，就会以"顺"教民。"立爱自亲始，教民睦也。立敬自长始，教民顺也。教以慈睦，而民贵有亲；教以敬长，而民贵用命。孝以事亲，顺以听命，错诸天下，无所不行。"（《礼记·祭义》）汉代帝王对于这一点颇有所领悟，宣帝就曾明确宣称："导民以孝，则天下顺。"（《汉书·宣帝纪》）汉代帝王们通过忠孝之道而造就一个顺民社会，使孜孜以求的长治久安成为现实。

忠孝相通在观念上使君和父的权威联成一体，两种权威相互渗透，使君主带有更多的父家长色彩，父家长则类似家中的帝王。《盐铁论·备胡》说："天子者，天下之父母也。四方之众，其义莫不愿为臣妾。"强调了君主的父家长身分。《礼记·哀公问》说，"仁人之事亲也如事天"。汉儒董仲舒说："父者，子之天也。"（《春秋繁露·顺命》）在汉代人的眼中，天是君主的保护神，这里则又成为父家长权威的保护神，父家长的权威如同天子的权威一样，变得神圣而至上。君父权威的相互影响强化了全社会的权威认同意识普遍化，任何个人的利益和意志，都将在普遍的权威认同和权威崇拜中化为乌有。例如，孝子没有个人意志。"父母之所爱亦爱之，父母之所敬亦敬之。"（《礼记·内则》）"孝子之使人也，不敢肆，行不敢自专也。"（《大戴礼记·曾子

本孝》）“父母存，不许友以死。”（《礼记·曲礼上》）孝子没有私有财产。“父母在，不敢有其身，不敢私其财。”（《礼记·坊记》）同时，孝子也没有任何属于自身的荣誉和成功。“善则称亲，过则称己。”（《礼记·坊记》）“士、庶人有善，本诸父母，存诸长老。……所以示顺也。”（《礼记·祭义》）再如，忠臣事君不求私利。“古者大夫思其仁义以充其位，不为权利以充其私也。”（《盐铁论·贫富》）忠臣在观念和精神上要达到“无身”“无私”的境地。“为人臣者，主丑亡身，国丑忘家，公丑忘私。”（《新书·阶级》）“忠者，中也，致公无私。”（《忠经·天地神明章》）一言以蔽之，普遍的权威认同与崇拜将排除任何个人私利和意志，从而形成一个“无私”的社会。君父的权威和意志将在这样的社会环境里肆行无忌，倡导“无私”的忠孝之道终将成就专制统治者最大的私。这就是忠孝相通的根本政治意义。

三、忠孝义务与忠孝观念的社会意识化

汉代思想家推崇忠孝之道，把忠和孝奉为贯通天地宇宙和社会人生的根本法则。“夫孝，天之经也，地之义也，人之行也。”（《孝经·三才章》）“天之所覆，地之所载，人之所履，莫大乎忠。”“忠能固君臣，安社稷，感天地，动神明，而况于人乎。”（《忠经·天地神明章》）在认识上，忠孝之道被提升到放之四海而皆准的绝对真理的高度。“夫孝，置之而塞乎天地，溥之而横乎四海，施诸后世而无朝夕”，推而放诸“东海”“西海”“南海”“北海”而皆准（《礼记·祭义》）。所有理想中的伦理道德都以忠孝为根本，忠孝之道成为检测衡量这些美德的标准。如：“居处不庄，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。战阵无勇，非孝也。”（《礼记·祭义》）又如：“仁而不忠，则私其恩；知而不忠，则文其详；勇而不忠，则易其乱。”（《忠经·辨忠章》）于是在人们的观念中，极度泛化的忠和孝

就成了做人的根本点。“天地之性，人为贵；人之行，莫大于孝。”（《孝经・圣治章》）忠孝之道乃“人行之所先也”（《汉书・杜周传附杜钦传》）。

不过，汉代思想家们并不是仅仅从认识上把握忠孝，他们还试图通过具体的义务规定，把忠孝之道融贯于每个人的实际生活之中。

汉代思想家依据不同的身分地位，对忠孝义务作了具体的规定。由于他们在总体上强调忠孝义务的普遍性，因此，忠孝义务的制约对象之中，天子首当其冲。《孝经·天子章》规定：“爱敬尽于事亲。而德教加于百姓，刑于四海。盖天子之孝也。”《忠经·圣君章》认为：“王者上事于天，下事于地，中事于宗庙。以临于人，则人化之，天下尽忠，以奉上也。”从这些表述来看，所谓天子之忠孝显然不完全是什么义务，而是内含着某些权力规定。一方面，君主能亲身做到爱敬其亲，为天下百姓作表率，上行下效，使民德敦厚。另一方面，“孝莫大以天下一国养”（《盐铁论・孝养》）。君主作为天下最大的父家长，能以德刑二柄督率其民。“夫化之以德，理之上也。则人日迁善而不知；施之以政，理之中也，则人不得不为善。惩之以刑，理之下也，则人畏而不敢为非也。”（《忠经・政理章》）最终使得社会稳定，百姓安居乐业，“以保社稷，以光祖考”（《忠经・圣君章》），便是忠孝之道的履践。可见所谓“天子忠孝”的实质是专制其民，不过是君主专制的另一种表述形式而已。

至于士民百姓，其忠孝义务无外乎应役当差，输租纳赋，安分守己，遵行法度，忠心侍奉君父。《孝经·士章》：“忠顺不失，以事其上，然后能保其禄位，而守其祭祀。盖士之孝也。”《庶人章》：“用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母，此庶人之孝也。”《忠经·百工章》：“秉职不回，言事无惮，苟利社稷，则不顾其身，上下用成，故

昭君德，盖百工之忠也。”《兆人章》：“祇承君之法度，行孝悌于其家，服勤稼穑，以供王赋。此兆人之忠也。”

在两汉时代，随着儒学与政权相结合的完成，忠孝之道凭借着政治势力而对全社会的伦理政治行为导向产生了巨大的强制力，人们都自觉或不自觉地以履行忠孝之道作为自己毕生亲躬的政治义务，并无选择的余地。这一普遍的忠孝义务实践过程正是理论上的忠孝伦理准则的社会意识化过程。帝王在发号施令、统理天下的实践中体味“为民父母”和“大孝以天下养”；士民百姓在效忠君主和官长，以及日复一日敬养父母的辛勤劳作中，体味服从权威的“为人之道”。忠孝之道的价值规定经由这样的途径日渐深入人心，逐渐扎根于人们的观念和意识之中，最终形成了全社会对忠孝之道的全面认同。

忠孝观念的普遍化对汉代君主政治形成了直接的影响。“汉家之制，推亲亲以显尊尊”（《汉书·哀帝纪》），忠孝之道被统治者奉为重要的政治原则，直接关系到某些政策方针的制定。例如，汉宣帝地节四年（公元前66年）诏：“导民以孝，则天下顺。今百姓或遭衰绖凶灾，而吏繇事，使不得葬，伤孝子之心，朕甚怜之。自今诸有大父母、父母丧者勿繇事，使得收敛（殓）送终，尽其子道。”（《汉书·宣帝纪》）又如汉元帝时，丞相韦玄成“奏罢太上皇寝庙园”，给事中平当上书反对，引《孝经·圣治章》“孝莫大于严父，严父莫大于配天”为据，结果是“上纳其言，下诏复太上皇寝庙园”（《汉书·平当传》）。汉统治者倡导“孝治”，期待着“其教不肃而成，其政不严而治”（《孝经·三才章》），“天下尽忠，淳化行也”（《忠经·尽忠章》）。这种鲜明的政治特点反过来又促进了忠孝观念的普及与泛化。

需要特别予以说明的是，在忠孝之道的社会化过程中，在一定条件下或特殊环境中，忠和孝之间有时也会发生某种冲突，对于置身其间的

忠孝义务承担者来说，往往会进退维谷，难以举措。《韩诗外传》卷七记载了这样一件事：齐宣王问田过："吾闻儒者丧亲三年，丧君三年，君与父孰重？"田过应声答道："殆不如父重。"宣王很不高兴，说："曷为士去亲而事君？"田过从容而对曰："非君之土地无以处吾亲，非君之禄无以养吾亲，非君之爵无以尊显吾亲。受之于君，致之于亲。凡事君，以为亲也。"田过认为孝是目的，忠是手段，忠孝之间并不等同。这一认识很有代表性。《忠经》把这种认识概括为"君子行其孝必先以忠，竭其忠则福禄至矣"（《保孝行章》）。君主专制政治的本质特征之一是政治制约经济，拥有权力，即占有财富；分享权力，即分享财富。正如《盐铁论·刺权》说的那样："官尊者禄厚，本美者枝茂。故文王德而子孙封，周公相而伯禽富。"参与政治被人们视为谋求财富的捷径，因之在忠君和孝亲的双重义务选择中，忠君自然被当作实现财利欲求的手段。《韩诗外传》借田过之口说出了事情的真相。再者，在人们结成的所有社会政治关系之中，血亲关系是最基本的社会关系，"人情莫亲父母"（《汉书·贾捐之传》），汉代人对此体认亦深。孝亲义务的主要功能是敬养父母，维系人们的血亲关系，在实际社会政治生活中，较之旨在维系政治统属关系的忠君义务而言，更容易为人们看重和履行。因之，尽管理论上的忠孝之道强调忠孝价值的逻辑统一，在实际操作中，在忠孝之道的社会意识化过程中，人们的实际选择不免有所侧重。于是我们看到，汉代的忠孝观念呈现一种奇特的二元现象：理论上的忠孝之道强调忠君孝亲并重的双重价值观，世俗化的忠孝观念却以孝亲义务作为价值核心。汉代忠孝观念的这一特点作用于实际政治，在一定程度上促成了难以克治的官场腐败和政治黑暗。关于这一点，西汉末年和东汉晚期的吏治败坏、外戚专权等现象即是明证，兹毋庸赘引。

汉代思想家和政治家以忠孝作为巩固政权的伦理精神武器，为了表示"明王以孝治天下也"（《孝经·孝治章》），自高祖以下，汉代君主

的谥号多冠以“孝”字。他们在理论上继承和发展了先秦儒家的忠孝思想，在实践中希冀着忠孝观念的普遍化能给汉家天下带来期待中的长治久安。应该说，汉代忠孝观念的社会意识化对于禁锢人们的精神世界和促成“顺民”社会具有一定的效力。而且，经过汉代统治者的认可和推广，忠孝观念对于建构华夏民族基本伦理精神的影响力可谓源远流长。然而，忠孝之道并不能解决汉代的政治危机，也难以挽救汉家天下的灭亡，虽然这并非汉代倡导“孝治”者的愿望。

第四节　经学思维方式与儒学之分化

一、经学化的思维方式

经学，不仅作为一种知识，同时也作为一种行政化的权威，支配和控制着社会。在经学的传解、阐释、灌输、推广、传播过程中，形成了一种经学化被动性的思维方式。这种思维方式不仅为众多的儒士接受和坚持，同时也影响到整个社会。关于思维方式，人们可以从不同的角度去界定，这里主要指人们的思维定势和认识的价值取向。所谓“经学化”，是指思维习惯和认知价值取向被经学所规范；所谓“被动的”，是指在经学的规范下人们作为认识主体程度不同地失去了主动性，变成了被动的接受者，没有或很少有创造精神。经学化的被动的思维方式有诸多表现，这里略作分析：

第一，权威崇拜。这里所说的权威，又可分为两种类型。一是政治权威，主要是先王和汉家帝王；二是知识、道德权威，主要是孔圣人、《五经》和著名的经师。政治权威和知识、道德权威不是截然相分的，而是有着相辅相成的关系和互相转化、兼而备之的性质。

汉代的知识、道德权威是由政治权威确定的，并以行政的方式加于社会之上，这就是独尊儒术；同时知识权威也被政治化。刘邦开帝王祭孔子之先河，他的继承者封孔子为殷之后，加封号。成帝时“下诏封孔子世为殷绍嘉公”（《汉书·梅福传》）。这样做的一个主要目的是可以改变“以圣人而歆匹夫之祀”（《汉书·梅福传》），使孔子政治化、特权化。《五经》的官学地位与国家意识形态的地位也是由王权确立的。当时的经师虽然不能同孔子和《五经》相提并论，但由于汉代所立的官学同官方认定的解经的“传”或“说”联系在一起，“传”与“说”是经师

的产物。汉代仕途的一条主要道路是“明经选官”，“明经”很注重“家法”和“师法”，所以著名的经师也有相当的权威性。

汉代的政治权威，通过自我认定和知识权威的捧场，也兼有知识、道德权威的品格。汉代的帝王，很多都扮演过最高经师的角色。

政治权威和知识、道德权威的结合，对整个社会和知识界形成苍穹压顶之势。由于威逼加利诱，这种权威对绝大多数学人，特别是儒士，既是外在的规定和强迫性的导引与灌输，又常常转化为内在的自觉与主动的信奉。这里且不说对圣人、帝王、《五经》的崇拜，就是对经师，许多庸士也不敢易一词。正如王充所指出的：“传者传学，不妄一言，先师古语，到今具存，虽带徒百人以上，位博士、文学，邮人、门者之类也。”（《论衡·定贤》）这些背书虫，只知其表，不知其里；只知其文，不知其旨，正如班固所指出的：“今论者但知诵虞夏之《书》，咏殷周之《诗》，讲羲文之《易》，论孔氏之《春秋》，罕能精古今之清浊，究汉德之所由。”（《后汉书·班彪传附班固传》）

在独尊儒术的规范和导引下，权威从人们的认识对象中分离出去，变为崇拜的对象；人们对权威只能接受，只能作为认识的前提和当然之物，权威是凌驾在实践之上的，一般人的实践仅仅是在权威支配下的一种有限的活动或木偶性的表演。在权威面前，人已不再具有认识主体的独立性格，人的认识仅仅是对权威的领会和解释，是代圣人立言和传道，思想上虽然不免有分歧和多样性（这一点下边再论），但在认识上是属低层次的。权威崇拜是君主专制的思想基础。

第二，思维框架化或公式化。独尊儒术之前，天人合一、天人感应、阴阳五行等属于创造性的思维，但随着独尊儒术的确立，并由于董仲舒在儒术中的特别地位与影响，董仲舒所建立的天人合一、天人感

应、阴阳五行等混合的理论体系，逐渐成为代代儒生的思维框架，形成了一种定式。

董仲舒的“天”，约言之有三种含义：神灵之天，道德之天，自然之天。这三者分而论述有区分，但本体又同一。天体为万物或“宇宙”之“元”，又有一个合分过程：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”（《春秋繁露·五行相生》）天是有意志的，有道德的，有情感的：“仁之美者在于天，天，仁也。”（《春秋繁露·王道通三》）天有喜怒哀乐，天与人相感应，这种感应主要表现在“天人同类”，“天人相副”。他讲：“天地之精所以生物者，莫贵于人。”人的身体结构与天相副，“天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也。”人的品性与天相副：“乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也。”（《春秋繁露·人副天数》）人的情感道德也与天相副：“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁，身有情欲栣，与天道一也。”（《春秋繁露·深察名号》）天与人之间相互感应，吉凶祸福均在其中。董仲舒特别强调了天的灾异谴告：“灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。……凡灾异之本，尽生于国家之失。”（《春秋繁露·必仁且智》）“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。”（《汉书·董仲舒传》）

董仲舒这一套天人合一、天人感应、阴阳五行相配的理论在具体的结合与解释上自有其特点，其他人也各有异论。不过，在汉代的儒生中，特别是在今文学派中，这一套成了公认的思维方式，成为较稳定的框架和模式，好像一个筐，什么都可以往里装。《白虎通义》是经过经

学家们讨论，由皇帝裁定的一部著作，被视为“国宪”，很能代表当时儒生们的思维方式。在书中可以看到，不管是国之大政、社会结构，乃至日常生活、婚丧嫁娶、日用器具，都可以用这一套“代数学”去解释、去附会。

当时朝廷设三公，即司马、司徒、司空。司马如何解释？《白虎通义》作者说：

> “司马主兵。……不言兵言马者，马，阳物，乾之所为，行兵用也，不以伤害为文，故言马也。”（《白虎通义·封公侯》）

璧是一种信物，历来用以“聘问”，《白虎通义》也要把它放在这个模式中作一番理论论证：

> “璧以聘问何？璧者，方中圆外，象地，地道安宁而出财物，故以璧聘问也。方中，阴德方也。圆外，阴系于阳也。阴德盛于内，故见象于内，位在中央。璧之为言积也，中央故有天地之象，所以据用也。内方象地，外圆象天也。”（《白虎通义·瑞贽》）

讲阴阳灾变，天象示人事的更为流行。像桓谭这样一位杰出的智勇之士，敢在朝堂上批驳谶纬之谬，但对灾变之论仍然信奉不疑。等而下之者，就更不待言了。阴阳灾变之论充满了汉代史籍。

以今度之，许多论述简直是风马牛不相及，甚至荒唐可笑。然而在当时，这种论述方法不仅是普遍存在的事实，而且是很严肃的，是在朝堂上辩论后而得出的“公论”或“决议”。这种模式化的论述，由于它的方法是公认的，具有权威性，因此它的结论几乎在论述之前就已被确定了。

当然，这种模式化的思维方式，在讲到一些具体问题如何与阴阳五行相配时，也常常发生分歧。天象示人，究竟示什么？也多异说。然而微末细节上的分歧无碍上述思维模式的流行，不影响它的“公理”性，只要代入这个公式，众多的人就得到了满足。这正是一种时代精神。

第三，通经致用。《五经》与圣人之言被普遍认定为放之四海而皆准的真理，因此，引经据典，联系实际便成为普遍论述问题的方法和套路。许多人的聪明才智用来进行两者的结合，而且在结合中也确实显示了一些人的机智和巧妙，不时地把矛头指向神圣的帝王。

东汉初的王充是一位具有怀疑精神，敢于独立思考，敢于写《问孔》这样骇世之作的人，在阐述独到之见时，也常引经据典，作为合理性的证明。《论衡·程材》篇论述儒生与文吏之别，他认为，《五经》与法律皆为汉家之法，但“经”属于“道”，“法”属于“事”。《五经》以道为务，“事”不如“道”，道行事立，无道不成。因此，“儒生治本，文吏理末，道本与事末比，定尊卑之高下，可得程矣。”很显然，王充把“经”视为最高原则和指导。他用了许多笔墨对今文儒生的“传”“注”进行了批谬，驳斥了虚妄神话之论。然而正是他从求实的层面论证了儒家经典本身的可尊与合理。

在处理政治事务上引经据典、联系实际，从汉武帝时就已经流行。这种思维方式在政治上的运用，在前边第四章第二节中已作了论述。

通经致用在规范社会与个人行为方面，可以有一个公则，既便于得到公认，又方便操作。但这种方式本身具有浓厚的教条主义精神，而不是历史性的创造活动。

第四，复古。儒家宪章文、武，称祖道圣，又囿于《五经》，因

此，复古成为普遍流行的一种思维方式。复古的内容极为庞杂，它的中心点是以“古”作为价值判断的标准和认识的前提。表现形式有泥古、颂古是今、颂古非今、借古造伪、托古改制。

泥古，主要指一帮食古不化的迂腐之儒。这帮人认为“古”是不能变的。早在汉初，叔孙通拟议朝仪时便与迂儒发生了“泥古”与“变通”的争论。叔孙通征鲁生三十余人拟汉仪，有两位儒生不合作，说道：“公所为不合古，吾不行。公往矣，毋污我！”叔孙通笑曰：“若真鄙儒，不知时变。”（《汉书·叔孙通传》）这种泥古之风发展到拘泥于师说，而不敢易一词。皮锡瑞在《经学历史》中曾作评论：“汉人最重师法。师之所传，弟子所受，一字毋敢出入；背师说即不用。”昭宣时期的赵宾治《易》很著名，好为己见，其他治《易》者难不倒，然而依然被排斥，理由就是“非古法也”，在这里，背古即背理。

东汉光武四年，韩歆上疏建议立费氏《易》和左氏《春秋》博士，范升上疏反对，其理由是：“臣闻主不稽古，无以承天；臣不述旧，无以奉君。……今费、左二学，无有本师，而多反异，先帝前世，有疑于此，故京氏虽立，辄复见废。……愿陛下疑先帝之所疑，信先帝之所信，以示反本，明不专己。”（《后汉书·范升传》）范升把“稽古”作为“承天”的前提，把“述旧”作为“奉君”的根本，用今天的眼光看，本是不同范畴的两回事，然而在当时，却成为不待论证的公理。为什么“稽古”与“承天”相通，“述旧”与“奉君”连体？范升在下文中作了这样的交待：“天下之事所以异者，以不一本也。《易》曰：‘天下之动，贞夫一也。’又曰：‘正其本，万事理。’”在范升看来，“古”与“旧”是定型化的“一”，“稽古”“述旧”就能做到“正其本，万事理”。从当时看，范升的说法是有一定根据的，在儒家中，遵“古”“旧”，也就稳定了现实的秩序。

遵“古”“旧”是造就“守成”人物的最便当之路，也是统治者所需的主要人才。当桓荣以经师而升帝师、华贵士林时，他得意地告诉门人弟子：我之所以至此，乃“稽古之力也”。

儒生又常常把“学古”与“颂汉”连在一起，说明汉是“古”的继承者。贾谊以五百年必有圣人兴，以证汉帝当为尧舜再出：“臣闻之，自禹已下五百岁而汤起，自汤已下五百余年而武王起。故圣王之起，大以五百为纪。自武王已下，过五百岁矣，圣王不起，何怪矣！及秦始皇似是而卒非也，终于无状。及今，天下集于陛下，……天宜请陛下为之矣。然又未也者，又将谁须也？”（《新书·数宁》）萧望之为了吹捧平庸的元帝，也要与尧舜比隆，“陛下布德施教，教化既成，尧舜亡以加也”。“今陛下以圣德居位，思政求贤，尧舜之用心也。”（《汉书·萧望之传》）这一类的歌功颂德之辞固然可视为套话，然而套话反映的是一种政治心态或政治文化观念。

鼓吹汉胜于古的不仅有普通儒士，像晁错这样的清醒的政治家也在其中。他对文帝进行一系列歌功颂德之后言道：“所为天下兴利除害，变法易故，以安海内者，大功数十，皆上世之所难及。”（《汉书·晁错传》）

就实而论，应该如王充所说的，汉高于周，但在“古”成为当世理想的思想文化背景下，讲这些话难免显得有点媚颜。

事情也有另一面，一些富有批判精神的人物，高扬“崇古”的旗帜，对时弊腐败以及帝王之昏庸进行了尖锐的批判，这就是颂古而非今了。

由于尊古观念笼罩着社会，于是又出现了托古改制、托古更命思潮，王莽就是托古改制和更命的典型人物。

第五，烦琐的思想方法。权威崇拜、教条主义、复古等相杂，必然造成烦琐的思想方法。烦琐，依颜师古的说法，即“颓妄”。《汉书·艺文志》对烦琐之弊作了概述：“后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体；说五字之文，至于二三万言。后进弥以驰逐，故幼童而守一艺，白首而后能言；安其所习，毁所不见，终以自蔽。此学者之大患也。”

《汉书·儒林传》载：“一经说至百余万言。”小夏侯再传弟子秦荣“增师法至百万言”。桓谭《新论·正经》载：“秦近君能说《尧典》，篇目两字之说至十余万言，但说‘曰若稽古’三万言。”

这种烦琐是既要遵古、遵师之成说，又要显示博学所不可避免的现象。

以上从几个方面叙述了在经学束缚下所形成的思维定势。在这种思维方式的束缚下，很难出现有创造性的思想家，许多当时著名的经师、大儒，都没能留下有价值的著述，与这些地位显赫的人形成对比的是，那些异端和在野之士倒多有著述传诸后人，其中有各式各样的原因，主要原因之一，就是前者之作缺乏个性和创造性。

二、经学的多样化与多元化之争

君主专制体制最主要的特征之一：就是以皇帝（或他的转化形态）为中心的一统化。简言之便是“一”，如“定于一”“一统”“一尊”等。“一”在社会生活中具有无限扩张性质，对思想也要求“一”。李斯与董仲舒，一法一儒，思想迥异，但他们在论证思想必须“一”时，其方法论几乎相同，甚至连用语也如出一口。

思想运动的规律与政治的“一”化规律正相反，它要走多元之路。尽管古代的思想家很少宽容精神，除声称自己唯一正确外，总想借助思想外的力量，对异己进行压抑、控制，乃至从肉体上消灭之。然而，只要人类还在思想，思想界就不可避免地要表现为多元化。什么是多元，人们可以有不同的定义和理解，要之，社会的思想是不可能一律化的。

从汉武帝始，政治上定儒家为一尊，通过利诱加权逼，要人们尊儒。但是，思想这个怪物是很难装入一个口袋中的，即使以儒为宗者，也不可避免会出现有个性的人物。统观汉代思想界，我们看到一个基本事实：儒家内部的争论在某种意义上绝不比儒家与其他学派的争论少，儒家内部不同流派的争论同样是思想多元运动的一种表现。

汉代的思想多元化发展由于政治权力的干预，同战国时期百家争鸣有很大不同，故称之为变态发展。下面论述的问题虽不都是政治思想中的问题，但对独尊儒术而言，却是政治问题。

儒家的在官与在野之争　独尊儒术并不是凡儒皆尊。对于《五经》，官方与儒徒有一个接近的共识，但在今文、古文以及版本上还有很多争论，这里暂且不论。问题在于，从一开始立儒家为官学并不仅仅是以原始经典为限，而是同“传”与“说”纠缠在一起的，甚至可以说，“传”与“说”更具有直接性。“经”被汉人朝野上下、君主士人视为最高原则和教条，但如何与汉家统治和汉代的社会实践相结合，这就必须通过“传”与“说”这个中介来实现。“传”与“说”是《五经》的再诠释。再诠释势必要出现多元化或多样化。其中有的立为官学，有的则被摈除于官学之外，于是便出现了儒学在官与在野之分。这一点刘师培、侯外庐曾有所阐述。遗憾的是这个问题在他们之后未能再引起学界的足够重视，甚至被忽略了。其实，无论是从政治史或学术史看，这个问题都是非常重要的。

在官与在野并不是固定不变的。有些学派忽而登朝，忽而被黜，以致有些史实至今还未能澄清。这个问题应另文考证。在官与在野的升降和在官与在野的争论，促使儒学走向多样化或多元化，同时又是儒学的内在发展动力。

关于儒学的多样化与多元化问题，可以从多方面去考察。

从唯心、唯物去分析，既有唯心主义，又有朴素的唯物主义，还有两者之间的过渡或混合形态，泛称二元论。

图谶问题贯穿于两汉的始终，但与经学纠缠在一起主要是在西汉的后期、新莽和东汉的前期。在图谶问题上，大部分儒生都卷进去了，通经与通图谶是“通儒”的一个重要标志。西汉平帝时的名儒苏竟“以明《易》为博士讲《书》祭酒。善图纬，能通百家之言”（《后汉书·苏竟传》）。新莽与东汉前期谶纬之学更盛，以致把谶纬视为内学，《五经》竟落入外学的窘境。光武诏定“图谶”，颁布天下。明帝时，樊鯈受命，“与公卿杂定郊祠礼仪，以谶记正《五经》异说”（《后汉书·樊鯈传》）。曹褒“依准旧典，杂以《五经》谶记之文”，撰修“汉仪”（《后汉书·曹褒传》）。直到东汉后期的大儒马融、郑玄都博通谶纬。与这种官学之风相对，有勇敢之儒在朝堂上面对皇帝，向图谶提出非难和质疑。桓谭、尹敏、郑兴、张衡等就是最突出的代表。图谶这个问题还不能作为划分唯心、唯物的标准，但在当时，这是涉及政治指导思想的一个大问题。没有极大的勇气，是不敢反图谶的。且不说讲出什么深刻的道理，只要敢于怀疑一声，就会震动朝野。光武问郑兴郊祀事曰：“吾欲以谶断之，何如？”郑兴对曰：“臣不为谶。”光武怒问：“卿之不为谶，非之邪？”郑兴惶恐地解释道：“臣于书有所未学，而无所非也。”（《后汉书·郑兴传》）以今日眼光视之，这算什么大事？然而在当时，可谓重大事件，引得范晔大书特书，载之于史。更为尖锐的是

桓谭。他在朝堂上公然顶撞光武帝，称谶不合儒家经典。光武大怒曰：“桓谭非圣无法，将下斩之。”桓谭急忙叩头，直至流血，才算饶他一死。信谶与不信谶，就会带来儒家的分化与多样化。

在政治思想上，儒家的主张也是各式各样的。为了取悦汉王室，儒家中一部分人制造了孔子为汉家制度理论。另一部分儒生则时隐时现地坚持革命论。最著名的是汉初景帝时黄生与辕固生在帝廷发生的一次破帽子是否永远戴在头上的争论。持黄老之说的黄生主张帽子虽破，必须戴之于头；鞋子虽新，只能着之于脚。著名的儒生辕固生则主张革命：帽子破了，就应去掉，否则，“高帝代秦即天子之位”，岂不成了非法的吗？！辕固生的看法无疑是有根有据有理的，但这种理论是已经坐了天下的汉家天子所不能赞成的。景帝于是下命：“食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。”（《史记·儒林列传》）景帝的结论是专断之论，取消了问题，不让人思考。这不是愚己愚民又是什么？司马迁说，是后学者“莫敢明受命放杀者”。太史公对学者的胆量估计得太低了。历史问题和理论问题是难以用行政方式取消的。命令可管一时，不能管永久。比辕固生稍晚一点的董仲舒变换一个侧面更深入地论述了革命问题。董仲舒说：“天之生民，非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）如果说，董仲舒还只限于抽象的理论，从昭帝开始兴起的“更受命”思潮则直接同汉家命运联系在一起。深谙《春秋》的眭弘借异变对汉昭帝的地位、合法性以及汉家命运问题发出了石破天惊之论：“先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。”（《汉书·眭弘传》）眭弘提的问题太尖锐了，也太直接了，难免人头落地。然而，杀了眭弘，并不能取消社会危机、矛盾与这一理论

问题。宣帝时正直清廉的儒臣盖宽饶对宣帝的用刑法、信任宦官不满，又以“革命”论为其底蕴在上书中提出了尖锐的批评：“方今圣道寖废，儒术不行，以刑余为周召，以法律为《诗》《书》。”又言“五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。”在宣帝意识中，这是无法容忍的挑战和诽谤，文吏们又深文周纳，说盖宽饶是“指意欲求禅，大逆不道”（《汉书·盖宽饶传》），坚信儒术的盖宽饶只好以自杀证明忠贞。然而，他提出的“不得其人则不居其位”的论说，比他的死更有影响。成帝时的大儒刘向，劝谏成帝戒奢，又提出：“王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。”“自古及今，未有不亡之国也。”（《汉书·楚元王传》）与刘向同时的大儒谷永把“革命”论更明快地摆在了成帝的御案上：天“垂三统、列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也”。如果陛下怙恶不悛，只能“更命有德”（《汉书·谷永传》）。哀帝时的另一位名儒鲍宣也以“革命”论为依据，痛斥汉家的腐败与恶政。

就实而论，这几位儒生的“革命”论、“更受命”论，绝不是鼓动人们造反，推翻汉家，而是爱深而恨切，希望汉家改革以保永命。当然，从逻辑上看，的确对汉家存在的合理性与合法性提出了质疑和挑战。应该说，正是这种理论为王莽代汉提供了理论依据。“革命”论与汉家“永命”论都可打着儒家的旗号，但其思维方式显然是不同的。

在官与在野之争是儒学发展的内在动力之一。在官与在野之争固然有争权、争利的内容，但也不能忽视其间的思想文化竞争意义。就实而论，权与利也是推动思想文化发展的动力之一。思想文化并不是超越尘世的灵性，它与权和利也有共存、相辅相成与交换关系。在官之儒要保持自己的地位，在野之儒为了纳入官学，都必须发展或改进自己的学

说，张扬自己的特点与意义。如果具体考察，许多儒学流派并不是以入官作为最初的目的和追求，他们在很长的时期内所追求的是一种独立意识与文化观念。儒学自创立之始，虽一直在力求与当权者结合，然而历史提供的事实是，直到汉武帝之前，儒学并没有与当权者形成亲密的协调关系，在秦代还遭到了禁杀的厄运。然而，在生死与思想文化独立两者难兼的情况下，许多儒生选择了为道殉身的艰难道路。这里充分表现了思想文化不依附权力的独立性格。汉武帝独尊儒术时只立了七家博士，七家之外的在野诸家并没有因此放弃自己的学说和追求，仍在为自己的文化存在而思索。武帝立的《尚书》博士为欧阳高的欧阳氏《尚书》，夏侯胜与夏侯建都师事欧阳氏，但他们二人又不死守欧阳氏《尚书》，各自从事自己个性化的创造。大、小夏侯在世时虽以自己的学说而闻名，也任过高官，但他们并没有争立自己为一家博士。在他们死后的石渠阁会议上才立大、小夏侯《尚书》博士，与欧阳氏形成三足之势。京房治《易》长于言灾变，他以此显赫一时，也因此而招祸，被元帝杀头。说来蹊跷，京氏《易》又由元帝立博士，旋即又被废弃。可是京氏《易》并没有因京房被杀、博士被废而消亡，相反，京氏《易》在此后又广泛流传，到东汉光武时又立为博士。显然，京氏《易》的发展主要是以文化和社会思潮的需要为基础的。

古文经学的艰苦发展更能证明思想文化特有的、独立的逻辑力量。以《左传》为例，它一直被排斥在官学之外，王莽曾立《左传》为博士，但随着王莽的垮台而又受冷落。汉光武帝立了又废。章帝喜好《左传》等古文，经贾逵的进劝，曾下诏派人专门习《左传》，这对治《左传》的儒生颇有鼓舞作用，“学者皆欣欣羡慕焉”。但《左传》终东汉并未立为官学。然而由于《左传》内在的文化力量，它的影响一直在不断扩大，许多儒生孜孜以求，到东汉末，它终于在《春秋》诸学中争到了上风地位。显然，《左传》之兴，只用官方的一时支持是不能说清楚

的。

如果把视野放得更广些，从整个思想史看，在野的儒家对思想文化的贡献似乎更为突出。

官学内部的分化与儒学的多样化　官学各家是由皇帝钦定的。各家有严格的师法和家法。博士传学要“各以家法教授”。（《后汉书·儒林列传》）师法和家法主要体现在章句上。由于谨遵师法、家法，便出现了一批背书匠，正如王充所描述的：“传者传学，不妄一言，先师古语，到今具存，虽带徒百人以上，位博士、文学，邮人、门者之类也。”（《论衡·定贤》）在王充看来，这些高级儒生大多数只不过是邮递员、看门人而已。众多的儒生和某些皇帝把死守师教视为官学家传的原则。汉昭帝时，《易》博士缺，诸儒者以通《易》闻名的孟喜补之；“上闻喜改师法，遂不用喜”（《汉书·儒林传》）。正像鲁丕所说：“说经者，传先师之言，非从己出，不得相让；相让则道不明，若规矩权衡之不可枉也。”（《后汉书·鲁荣传附鲁丕传》）

照理，官学应该是稳定不变的。然而事实并非如此。官学内部会不断地分化。文化邮递员可以传学，可以造就文化庸人，但不能成“家”。然而由于学术、学问、求个性的本能以及为争名利、抢仕途的竞争，必然会突破固定的教条。哪怕在大框架上无大差别，在框架内也会增加个性色彩，翻出新样。正如班固所说：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者寖盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。”（《汉书·儒林传》）徐防说：“发明章句，始于子夏。其后诸家分析，各有异说。”“今不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理，轻侮道术，寖以成俗。”（《后汉书·徐防传》）杨终抱怨官学的分化，上书奏道：“宣帝博征群儒，论定《五经》于石渠阁。方今天下少事，学者

得成其业，而章句之徒，破坏大体。宜如石渠故事，永为后世则。”（《后汉书·杨终传》）杨终是个教条主义者。他不知道，章句之徒尚且分化，何况大体之学？大体之学属更高层次，分歧只能更多；先帝所定不能垂久，后来之帝又如何能做到永为后世则？

官学分化之状可以概括为：经中分派，派中分学，学中分家。这种概括只是为了方便，就史载而言，“派”“学”“家”不是依次包容关系，常常是互混的。“学”中可分“家”，“家”中又可分“学”。这里仅举两例，以示其概：

《公羊传》从武帝时便立为官学。《公羊传》立的是“胡母、董氏（仲舒）派”。后来“胡母、董氏派”分出“严氏（彭祖）学”和“颜氏（安乐）学”。严、颜二学在宣帝时均立为博士官学。其后严、颜二学又有分化。如：颜氏之学分化出“泠（丰）之学”“任（公）之学”“筦（路）之学”“冥（都）之学”等。

《尚书》先后立于官学的，有“欧阳氏学”“大夏侯（胜）学”“小夏侯（建）学”。在承传中“小夏侯学”又有“郑（宽中）、张（无故）、秦（恭）、假（仓）、李（寻）氏之学”（《汉书·儒林传》）。张无故善修章句，守小夏侯说文；秦恭增师法至百万言；李寻善说灾异。

在儒学的传授中，章句繁简问题不仅是个技术问题，它也会涉及诠释的多样性问题。秦近君说《尧典》篇目两字，达十万字，解释“曰若稽古”一句竟至三万言（见桓谭《新论·正经》）。秦文早佚，无从分析，但不妨试想，若没有旁征博引和驳推新说，如何会有如此多的文字。烦琐不妨说也是以破成说和破师法为条件的。烦琐自有烦琐的弊病，像刘歆指出的：“分文析字，烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺。”（《汉书·楚元王传》）但烦琐本身又何尝不是多样化的一种表

现。为了解决烦琐问题，在传授中又出现了删繁就简的趋势。这个问题早在昭宣时期就已提出来，西汉末这个问题更加突出。儒者中出现了删繁就简的要求。到东汉，删繁就简可以成一家之学。东汉前期大儒桓荣习欧阳《尚书》，初受“朱普学章句四十万言，浮词繁长，多过其实。及荣入授显宗，减为二十三万言”。桓荣儿子桓郁传家学，后又“删省定成十二万言。由是有桓君大小太常章句”（《后汉书·桓荣传》）。另一位名儒樊儵删《公羊严氏春秋》章句，世号“樊氏学”，樊儵弟子张霸“以樊儵删《严氏春秋》犹多繁词，乃减定为二十万言，更名‘张氏学’”（《后汉书·张霸传》）。《后汉书》中多有删繁就简的记载。由于这些书均已亡佚，无法比较，但有一点可推断，繁简的思维方法会有不同程度的差异。

除章句的删繁之争外，章句与“大义”“大道”“义理”“经旨”之间也有复杂的统一、矛盾关系。章句无疑在一定程度上贯彻了“大义”等，但这种注释本身又不可能充分容纳创见和系统的新论。章句与大义之间的争论，从一开始就存在。独尊儒术之后，由于行政的干预，这个问题更加突出。大、小夏侯之争的中心就是章句与大义能否统兼问题。一批有思想、有独立意识的儒生程度不同地反对拘泥章句。王充“好博览而不守章句”（《后汉书·王充传》），班固“所学无常师，不为章句，举大义而已”（《后汉书·班彪传附班固传》），桓谭“遍习《五经》，皆训诂大义，不为章句”（《后汉书·桓谭传》），韩融“少能辩理而不为章句学，声名甚盛”（《后汉书·韩融传》），荀淑“博学而不好章句，多为俗儒所非”（《后汉书·荀淑传》）。章句对思维程式化极为有用，是实现文化专制和禁锢思想的有效手段。正像徐幹在《中论·治学》中批评的，章句之徒“无异乎女史诵诗，内竖传令也，故使学者劳思虑而不知道，费日月而无成功”。有思想的人是不会安于章句之笼的。从统治者的利益看，仅靠这种庸才也是难成事的。杨终在上明帝书中对“章句

之徒破坏大体”也提出了批评，主张学经主要应明“大体”。在两汉，章句之学与大义之学形成儒家中两种不同发展方向和两种不同思维方式，两者之间的争论促成了官学乃至整个儒家的多样化与多元化。

儒家传授有一定的师法和家法。在独尊儒术之后，师法、家法更为严格。这对培养文化奴才与思想僵化的庸人是极为有用的。但对于有个性的人来说，他们不拘泥于师法、家法，而是多师或无常师，博采而独创，或兼而有之。夏侯胜就是这样一位儒者。“胜少孤，好学，从始昌受《尚书》及《洪范五行传》，说灾异。后事蕑卿，又从欧阳氏问。为学精孰，所问非一师也。”（《汉书·夏侯胜传》）东汉时期不遵家法章句已相当普遍，在博士弟子中也蔚然成风。徐防在和帝时上书指出：“伏见太学试博士弟子，皆以意说，不修家法，私相容隐，开生奸路。每有策试，辄兴争讼，论议纷错，互相是非。”（《后汉书·徐防传》）徐防是反对这种现象的，但这是思想发展的潮流，不可逆转。东汉时期有几位大儒，几乎都不遵师法、家法。如唐晏所云：“爰及贾（逵）、马（融）、服（虔）、郑（玄），始有菲薄前人之思，举两汉博士所传者排斥无遗，争胜前人，别求新解。”（《两汉三国学案序》）这里须特别一提的是，有不少经师并不是要求学生固守己说，相反鼓励学生自己探索。西汉的王式就是如此。张长安、唐长宾、褚少孙师王式，“问经数篇，式谢曰：‘闻之于师具是矣，自润色之。’不肯复授”（《汉书·儒林传》）。张、唐、褚发挥独立思考，后来都自成一家。东汉初的张玄，“少习《颜氏春秋》，兼通数家法”，教授时“辄为张数家之说，令择从所安。诸儒皆伏其多通，著录千余人”（《后汉书·儒林列传》）。张玄这样的老师，实在开通！

在儒家的传承中，从着重通一经到兼通五经，从专一家到兼诸家，无疑促进了儒家诸说的融合，而这种融合派又可视为多样化的一种表

现。

钦定的官学尚且不可避免分化，可见思想多元化或多样化的规律是不能用行政方式压抑住的。

钦定经本与兼存微学 汉廷把独尊儒术作为基本国策，然而由于儒家存在着在官与在野之争，官学内部又有分化，儒家出现了多元化或多样化问题。这个问题在儒生之间是不可能解决的。为了统一思想最终只能取决于皇帝。儒家独尊的地位是由王权确定的，其间的分歧也只能由皇帝裁定，从某种意义上说这也是合乎逻辑的。我们之所以称之为合乎逻辑，因为儒学除了作为一种学说之外，它也变成了政治的一个组成部分。政治中的分歧，在当时的条件下，最后只能取决于皇帝。例如最初《春秋》是崇《公羊传》还是崇《穀梁传》，武帝便让学《穀梁传》的江公与学《公羊传》的董仲舒在朝廷评论，结果江公不如董仲舒，于是武帝重《公羊传》。至于在儒学与实际政治相结合中出现的分歧，当然更须皇帝裁断。汉武帝独尊儒术之初，在徐偃、张汤、终军之间发生了一起关于“经”的解释与政治运作以及同法律关系的争论。徐偃作为钦差大臣到地方视察风俗，他到胶东、鲁国却矫命允许二国铸钱（当时武帝已把铸钱权收归中央）。回朝之后，张汤劾徐偃矫制，应处死。徐偃以《春秋》之义为己辩护：大夫出疆，只要为了安社稷、便万民，可以专命。张汤用法律驳不倒徐偃。于是武帝便问终军如何判断是非。终军反驳徐偃说：古今形势不同，古时诸侯国异俗分，受命之臣可以因具体情况作决定。“今天下为一，万里同风，故《春秋》‘王者无外’。偃巡封域之中，称以出疆何也？”（*《汉书·终军传》*）徐偃不能对。武帝很欣赏终军之论，下令把徐偃交御史大夫按察。

儒学作为政治的一部分，政治的决策者和皇帝就要对它进行规范和统一，这是政治运行所不可缺少的。从两汉看，规范与统一的办法，大

致有如下几种：

第一种崇家说，守家法。汉所立官学，实际上都是家学。僵化的经师们严格按家法教授，一句一字不走样。汉光武立十四博士，特别明令“各以家法教授”（《后汉书·儒林列传》）。范升上书提出“正其本，万事理”。反之“天下之事所以异者，以不一本也”。他所说的“正其本”，其中就包括严守家法（《后汉书·范升传》）。选举时，格外注重师说与家法。像董仲舒这样有独创性的学者也不敢说己见，只说“承学”。萧望之举匡衡，称匡衡“经学精习，说有师道，可观览”（《汉书·匡衡传》），举张禹说：“经学精习，有师法，可试事。”（《汉书·张禹传》）东汉时的左雄则上书要求选举孝廉时，“诸生试家法”（《后汉书·左雄传》）。

第二种举行廷辩，由皇帝裁选。汉武帝时就开始实行，如韩婴与董仲舒“论于上前”（《汉书·儒林传》）。关于封禅事，诸儒异说，莫衷一是。兒宽进言：“唯圣主所由，制定其当，非群臣之所能列。”（《汉书·兒宽传》）以后各朝几乎都有廷辩。陈元上光武帝疏中说：“陛下拨乱反正，文武并用，深愍经艺谬杂，真伪错乱，每临朝日，辄延群臣讲论圣道。”（《后汉书·陈元传》）陈元与范升在光武面前曾辩论十余次。

第三种召集专门会议，议论重大理论问题，最后由皇帝裁定。大家所熟知的石渠阁会议与白虎观会议最为典型。皇帝钦定之后的文本被称为“国宪”。

第四种钦定教本、经说和章句。早在汉文帝时，“使博士诸生刺《六经》中作《王制》”（《史记·封禅书》）。昭帝时命夏侯胜“撰《尚书》《论语说》”（《汉书·夏侯胜传》）。钟兴传颜氏《春

秋》，光武帝令钟兴“定《春秋》章句，去其复重，以授皇太子。又使宗室诸侯从兴受章句”（《后汉书·钟兴传》）。明帝命贾逵作《周官解故》（《后汉书·贾逵传》），章帝时命郑众作《春秋删》十九篇（《后汉书·郑兴传附郑众传》）。诏命之作屡有记载，至于多次统一经文，是人所熟知的。

两汉统治者虽然企图用行政方式把思想规范化、统一化、固定化，但是从两汉整个思想界看，又存在着统而不死的现象。这又可以从两方面考察：

其一，对官学之外在野之儒，采取了兼而存之的政策。刘歆在《移太常博士书》中曾说：“往者博士《书》有欧阳，《春秋》公羊，《易》则施、孟，然孝宣皇帝犹复广立《穀梁春秋》，梁丘《易》，大、小夏侯《尚书》。义虽相反，犹并置之，何则？与其过而废之也，宁过而立之。”（《汉书·楚元王传》）应该说“与其过而废之也，宁过而立之”，“学不厌博”（东汉章帝评宣帝语）是较为开明的文化政策。从历史上看，秦始皇搞的是“过废”政策。“过废”，从某种意义上看，符合行政原则，省去文化人吵吵嚷嚷给行政带来的干扰。但是从秦始皇的经验看，杜塞言路和禁止不同思维造成的结果是缺乏应变能力和调整能力。秦的速亡从某种意义上证明了“过废”不是一种妥当的文化政策。“宁过而立之”对行政运行也会增加麻烦和干扰，但总的来说，比“过废”无疑要合理些。正像本文一开始所谈的，政治与思想文化的运行规律不完全相同。“宁过而立之”像郑子产不毁乡校一样，在一定意义上，为文化的发展留出了余地。特别是对儒家内部的不同派别采取“宁过而立之”，无论是对儒家的发展与调整，还是对统治者，都利大于弊。西汉的统治者，大抵坚持这一政策，正如班固所说，增立官学“所以罔（网）罗遗失，兼而存之，是在其中矣”（《汉书·儒林传

赞》）。王莽时期广为网罗，立三十余博士。光武帝作了调整，但大致奉行宣帝的做法，即所谓“扶进微学，尊广道艺”（《后汉书·章帝纪》）。范升对光武帝的做法有褒有贬，他上疏光武：“陛下愍学微缺，劳心经艺，情存博闻，故异端竞进。”（《后汉书·范升传》）一言以蔽之，光武帝是允许儒家内部的异端存在和发展的。其后章帝又重申“扶微学、广异义”的政策（《后汉书·章帝纪》），还专门派人学习没有立于官学的儒学，主要是古文学。汉代统治者承认儒学内部的分化和流派的存在，并采取较宽容的政策，对统治者与儒学发展的本身都是有利的。

其二，对儒学之外的其他学说采取了较为宽容的态度。在儒家的言论中虽不乏对非儒学派的指斥、批评以及要求禁绝的呼声，但在实际上未见统治者对非儒学派著作和学人进行焚毁和囚戮的记载。罢黜百家主要表现在立官学和选举上，不用或少用非儒之士。在利禄的引导下，形成了士人趋儒若鹜之势，因为当时学人除了仕途之外是很少出路的。不过仕途的引诱并不能包容一切文化追求，有些文人不慕仕途而追求他所喜欢的思想和学说。从当时情况看，主要是黄老之学。两汉时期，黄老之学一直延绵不断，而且还有新发展。法家也没有沉寂，从表面看是时伏时起，内里则受到大用。

总之，两汉统治者对思想文化统而不死，对微学、异端、异义、异家、刑名、法理、文赋、神仙、方术等，非但没有过分的干预，有些皇帝还相当喜好。汉武、昭、宣帝杂王霸而用之，东汉的光武帝、明帝、章帝同样也是杂王霸而兼用。这些都为思想文化多元与多样的发展保留了一席之地。

思想多元多样的变态发展　政治通过强力或其他手段，对思想文化的干预作用是很大的，但有一点是做不到的，即完全把思想文化统一起

来或完全纳入政治。不管是秦朝的焚书坑儒，抑或两汉的独尊儒术，都有一批士人不怕死、不图官，宁肯隐居、自耕自食、卖卜行医乃至乞食，也要保持和追求自己的思想独立和价值理想。这表明，思想文化多元化与多样化的规律总是顽强地表现出来。相比之下，汉代的统治者比秦始皇要聪明得多。秦始皇过分迷信权力，一味高压，效果并不好；汉代统治者主要是利诱、利导、利用。这样，既找到了与士人主要是儒生的结合点，建立了皇帝—官僚—士人—地主的统治体制，同时又有一定的宽容，为思想文化多元与多样性的存在与发展留有余地。正是这两方面的结合，使两汉思想文化多元与多样性的发展与春秋战国诸子百家争鸣相比，具有不同的特点。如果把春秋战国时期思想多元竞争视为常态，则两汉只能称之为变态。这种变态有以下几个特征：

第一，理论逻辑不能充分发展。儒家是在不断趋向统一与不断分化的两种反向力的动态平衡中存在与发展的。由于分化的程度不同，有时表现为多样化，有时表现为多元性，但无论是多样或多元，由于被独尊为圣教，便丧失了在开放的势态中充分展开自己内在逻辑的可能性。汉代儒家思想多表现为循环论证。那些最有个性的著作在逻辑上大多也是模糊的、前后矛盾的，如天、道、圣、王这些概念，多半搅在一起，剪不断，理还乱。

第二，儒家的外延不清。一种学说的外延有时从理论上很难说清，但从直观上却可以把握。然而汉代儒家的外延有时从直观上也是难以把握的。儒被独尊，具有显赫的地位，众多的士人都转向儒家或向儒家靠拢。我们看到，有不少人本来不是学儒的，因种种原因后来都加入了儒家的行列或以儒自居。另一方面，儒家也必须适应社会，它必须实现与政治及社会的结合。而政治与社会显然不是儒家一说所能包容的。于是，儒家也大量吸收其他诸说：法家、阴阳五行以及名家等各派的思想

观念及思维方法，还有灾异、图谶、神仙、堪舆、历算等数术迷信，都一拥而成为儒术的组成部分，一时五花八门，泥沙俱下。说这些不属儒，却明明载之于史；说是儒，不仅与先秦之儒不同，也遭到当时一些儒生的反对。儒家的外延不清，不能不说是一种变态。

第三，其他学派在儒学的影响下，也出现了变态发展。有的萎缩了，或由显文化变成潜文化，如墨家、名家，直到东汉以后才被人们重新注意；有些向儒家靠拢，像黄老一派的《太平经》，便表现了道、儒的混杂与结合。老学自汉武帝时期开始从政治舞台上退下之后，在文化上仍比较活跃，许多大儒很精通或喜欢《老子》，在大臣上疏中也多有称引《老子》以为教导者，专心于《老子》之学的既有排儒的一面，又有兼儒的一面。法家自盐铁会议后，理论上未有发展，但同文吏、法律相结合，在政治实际中仍起着重要作用。

总之，一句话，先秦诸子旗帜鲜明之争，到了两汉变成“你泥有我，我泥有你”之势，但“你”“我”还是可见的。

第五章　君权的合法性理论与君权调节论

汉代政治思想的基本特征之一，是关注政治理论的实际政治价值和效力。也就是说，只要对于巩固汉帝国有利，什么样的学说都会受到统治者的重视，问题的核心是理论要为政治服务，思想家要为帝王解决难题。汉代帝王面临的一个重要问题是，既要从理论上强化君权的至上性和神圣性，同时又要赋予君权某种可行的政治调节能力。于是在汉代政治思想领域出现了两股理论思潮交织在一起的现象。一方面，思想家和政治家们利用天、圣、道等精神权威为君权合法性作论证，将天、圣、道等多种神圣的头衔加诸王冠之上，使君权在认识上成为多种权威的集合体，从而提高了全社会的君权认同意识。另一方面，人们又利用天、圣、道的权威制约君权，试图运用一般政治原则和理论性的虚幻权威来保障君主政治的正常运作。这一理论现象的表层是天、圣、道、王既统一，又相悖；其深层意义却是从正反两个方面论证了君主政治的多种可能性，为强化君权的绝对性和维护汉家天下的长治久安建立了深厚而又牢固的理论基础。

第一节　君权合法性与天、圣、道、王的相通和相辅

汉代政治思想的发展有一个引人注目的理论倾向，就是天、圣、道与王的相通和相辅。这种认识上的一体化现象从逻辑上解释了君主政治的权力合法性、至上性及神圣性，在实际政治生活中，则加强了全社会对汉帝国的国家认同意识。这是一个以权威崇拜为内核的认同过程，它不仅提高了汉代社会的政治向心力，而且为后世的君主政治提供了社会—心理基础。

一般说来，任何一个政治系统或政治实体都要在认识上解决最高权力的合法性问题，这是保障该政治系统进行有效政治管理与统治的认识前提。当然这并不是说非合法的权力不能实现某种有效统治，而是说仅仅靠政治强制力或其他手段进行统治，缺乏必要的权力合法性论证的权力难以实现统治的持久和稳定。与现代社会的法理型合法权力不同的是，中国古代君主政治的权力合法性属于典型的传统型。就是说，国家最高权力来自先王传统，权力合法性凭借血缘和其他先天条件来兑现。由于汉家天下的获取经历了改朝换代的沧桑之变，仅靠先王还不足以使其权力合法性得到确认。权力合法性一旦受到某种怀疑，君主的至上权威和君权的神圣性就会大受冲击。因此，汉代的思想家和政治家们继承了先秦以来的天、圣、道、王一体化观念，在进一步扩展了君权合法性的基础上，为君权至上和君权神圣提供了丰厚的理论依据。

一、天君一体

天的观念由来久远，起初被人们尊为至上神。周公率先有意识地把

天与周天子的权力连为一体，为小邦周取代强大的殷商王朝作论证。进入春秋战国时代以后，随着政治认识的多元化趋势，人们对天的认识在一定程度上冲破了神秘主义的束缚，天常常被用以指称自然规律和自然界。这一时期，人们对天君一体的认识多种多样。有人把天视为自然，如孔子说："天何言哉，四时行焉，百物生焉。"（《论语·阳货》）自然之天主宰着四时流转，万物生长，君主则效法自然，"唯天为大，唯尧则之"（《论语·泰伯》）。君主的权威来源于天。也有人认为天就是自然规律，《管子·形势解》说："天覆万物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也"；与此相应，"主牧万民，治天下，莅百官，主之常也"。常即规律。君主君临天下如同自然规律的运行，是合情合理的事情。在当时人看来，不论天表现为什么，都是一种非人类所及的强大权威，"大哉乾元，万物资始，乃统天"（《易·乾卦·彖传》）。利用这一超强权威比附君权，无疑是说明君权合法性的最佳方法之一。

然而，所谓先秦时期关于天的自然化倾向并不意味着天命神秘观念的完全消除。恰恰相反，孟子就坚持天命的神秘性和至上性："莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。"君主的权力主要来自天的赋予，"天与贤，则与贤；天与子，则与子"（《孟子·万章上》）。汉代儒学以董仲舒为代表，继承并发展了孟子的神秘天命观，经过一场人为的造神运动，使天与君主紧密地联为一体。

秦汉以后的政治一元化要求实现思想文化的统一，在天的问题上，也需要统一认识。董仲舒深知神秘天命的政治效果，引导全社会盲目地崇尚天的权威，较之"物畜而用之"更有利于君主政治，因之他继承了传统的天命观。董仲舒又确知春秋战国时代的天道自然化倾向削弱了传统天命观的影响力，于是他对传统天命理论作了大量的改造、发挥和补充。主要有两个方面。一是强化了天和天命的神圣性，把天塑造成人格

神。董仲舒说天是“百神之大君也”（《春秋繁露·郊语》），是诸神的首领或主宰，地位最高。天有意志和情感，有“喜怒之气”“哀乐之心”；天还具有道德属性，“仁，天心”（《春秋繁露·俞序》）。这样的天既是万物的本源，“天地者，万物之本，先祖之所出也”（《春秋繁露·观德》）。同时又是包容了人类所有特性的理想人格的体现。与先秦时代的神秘天命相对照，汉代思想家在天的神性之中注入了人性。从认识的发展来看，人性的注入是春秋战国时期人的自我发现和群体意识的觉醒在天的观念上的某种投射。就政治效果而言，人性与神性的混合使得天人之间形成了某种内在联系，不仅能使天的权威与君主权力的联结更加贴切和合乎情理，而且能使天的神性沿着这种内在联系注入君权，使君权也变得神圣起来。二是加固了天君一体化，为君权的合法性建构了基本理论模式。董仲舒反复强调，“唯天子受命于天，天下受命于天子”（《春秋繁露·为人者天》）。“受命之君，天意之所予也。”（《春秋繁露·深察名号》）他提出的“君权天予”说在认识方法上继承了西周以来的“唯有德者，天命予之”，宣称“德侔天地者，皇天右而子之，号称天子”（《春秋繁露·顺命》）。德是联结天与君的中介。对于君主来说，生而尊贵，贵而有德乃是一种特权，因此“德侔天地”之说使天君一体有了某种必然性。为了强化天与君的统一，董仲舒特别突出了君主与天的伦常关系。他说：“天子号天之子也。”“天子父母事天，而子孙畜万民。”（《春秋繁露·郊祭》）他将人间的伦常统属关系扩展到天君之间，天子之名则为君主在天和人类社会的关系中设计了一个特殊的位置。既然天和君主是父子亲缘关系，那么在任何情况下，天都将理所当然地站在君主一边，为君主的权力作论证。这种立论方法较之以德沟通天和君主显得更为明快简洁。以德为中介表明天与君的统一包含着某种人为或后天的努力；天和君的父子亲缘化则证明了天君一体的绝对的先天合理。

董仲舒的天君一体化思想很有代表性，在汉代乃至后世实际成为普遍性认识。以政治批评闻名于史的贡禹和鲍宣对汉代政治的抨击颇有些不留情面，但在论及天君关系时却都在重复着董仲舒的认识。前者说，“王者受命于天，为民父母”（《汉书・贡禹传》）。后者说，“天下乃皇天之天下也，陛下上为皇天子，下为黎庶父母，为天牧养元元”（《汉书・鲍宣传》）。汉代思想家从权力赋予和亲缘关系两个方面论证了君主与天的必然联系，为君权合法性提供了有力的论据。正是在这样的认识基础上，君主的权威得到了进一步加强，恰如董仲舒说的那样：“人主之大，天地之参也。”（《春秋繁露・天地阴阳》）

二、圣王相通

关于圣人的讨论源自先秦。春秋战国时期，圣人的内涵相当纷杂，略作归纳，大致可分为两种类型。一种是道德型的圣人。这类圣人的本质特征是道德品行极其高尚。譬如墨子认为能摈弃情欲、自觉遵行仁义者“必为圣人”（《墨子・贵义》）。韩非认为圣人是能坚持恭行礼义的非凡人物。他说：“上礼神而众人贰。……众人虽贰，圣人之复恭敬手足之礼也不衰。”（《韩非子・解老》）儒家则把这类圣人视为理想伦理道德的终极体现：“圣人，人伦之至也。”（《孟子・离娄上》）“圣也者，尽伦者也。”（《荀子・解蔽》）在儒家看来，历史上品行高尚的帝王，如尧舜禹汤等都可以纳入道德型圣人的行列。不过这类圣人不一定都是君主，也包括著名的贤臣、学者等。孟子就把伊尹、伯夷、柳下惠、孔子列为圣人。另一种是智慧型的圣人。这类圣人具备两个显著的特点。一是他们具有超常的聪明才智，能明察秋毫、高瞻远瞩、先知先觉，“知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也”（《荀子・哀公》）。他们不仅能“知微”“知几”（《易・系辞下》），而且能“上知千岁、下知千岁也”（《吕氏春秋・长见》）。实为大智大慧的化身。

二是他们曾经为人类社会的文明进步作出过巨大贡献。《易传》说："上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室"；"古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，……后世圣人易之以棺椁。"除了物质文明的创造，还有精神文明："上古结绳而治，后世圣人易之以书契"（《易・系辞下》）；礼义规范等也都是"圣人之所生也"（《荀子・性恶》）。一句话，人类向着文明迈进的每一步都离不开圣人。

如果说道德型圣人的社会政治意义在于给人们的伦理和政治行为树立了学习的榜样和行为准则；那么，智慧型的圣人理所当然地要成为社会的主宰。因为他们明辨是非，通晓政治兴衰的规律和治国方策。所谓"审于是非之实"（《韩非子・奸劫弑臣》），"明于治乱之道"（《管子・正世》）。鉴于智慧型圣人在政治生活中的作用举足轻重，于是有人把他们尊为君主治平天下的依仗。《管子·形势解》就认为："明主与圣人谋，故其谋得；与之举事，故其事成。"因之"明主之治天下也，必用圣人，而后天下治"。儒家则索性要圣人来治天下，把他们奉为圣王。荀子说，天下"至重""至大""至众"，圣人"至强""至辨""至明"，"此三至者，非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王"（《荀子・正论》）。荀子的认识十分典型。以圣人作为理想的王固然是对现实君主的某种要求，寄托着思想家们对君主和君主政治的某种期盼，但更重要的是，它还意味着圣人与君主的一体化在理论上的完成。"圣人为王"与"王而成圣"是逻辑上的统一体，于是圣人成为君权合法性和君权神圣的又一理论支柱。

汉代思想家继承了前人的圣王思想，根据汉代君主政治的需要对圣王一体进行了理论定型。在他们眼中，圣人的基本特质有三点。第一，圣人是智慧的化身。董仲舒说："天地神明之心，与人事成败之真，固莫之能见也，唯圣人能见之。圣人者，见人之所不见者也。"（《春秋

繁露·郊语》）“天命成败，圣人知之。”（《春秋繁露·随本消息》）《淮南子·泰族训》说：“所以贵圣人者，非贵随罪而鉴刑也，贵其知乱之所由起也。”圣人上通神明，下达人事，洞悉治乱成败之原由，这些特点使圣人成为认识宇宙人间一切事物的最高权威。“知之名乃取之圣。圣人之所命，天下以为正。正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人。”（《春秋繁露·深察名号》）圣人本身就是认识标准。人类的文明史已经证明凡是认识停滞的地方都会产生迷信和盲从，掌握认识标准是权威形成的开端，垄断认识则是专制权力形成的前提。如果说先秦时代人们只是从政治价值的角度肯定圣人，强调圣人主宰天下的重要性；那么，汉代思想家则从权威价值的角度肯定圣人，突出了圣人主宰天下的必然性。先秦时代的政治多元与认识多元相成辅，人们肯定圣人的政治价值显然是出于兼并战争的需要，汉代的政治一元化要求实现思想文化的统一，肯定圣人的权威价值当然更符合汉代君主政治的需要，因此，权威价值是一种更彻底的政治价值。第二，圣人通天道。关于圣人和天的关系，先秦时期最通常的说法是圣人通晓天象或天的规律，又能效法天道设计人道。这种认识在汉代仍然延续。《礼记·郊特牲》：“天垂象，圣人则之。”董仲舒说：“天者，群物之祖也。……故圣人法天而立道。”（《汉书·董仲舒传》）随着汉代思想家对天的认识进一步系统化，圣人通天道的内涵也更加丰富。他们认为，天道运行的最佳状态是中与和，“中者，天下之终始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中”（《春秋繁露·循天之道》）。圣人能把握天道的中与和：“中者，天下之美达理也，圣人之所保守也。”（《春秋繁露·循天之道》）因而唯有圣人能使天道的最佳状态在人类的社会政治生活中发扬光大。“故圣人怀天气，抱天心，持中含和，不下庙堂而衍四海”（《淮南子·泰族训》）。“是故能以中和理天下者，其德大盛”（《春秋繁露·循天之道》）。传统意义上的圣人通天道主要表现为圣人对天道的简单模仿，所谓“法象莫大乎天地”。汉代思想家却注重

圣人对天道之本质精神的领悟和再现。这样一方面认可通天是圣人的特权，强化了圣人的特殊地位；另一方面天的神性也将融入圣人，使之能“与天地合德，日月合明，鬼神合灵，与四时合信”（《淮南子·泰族训》），圣人的神圣性愈发显得神秘莫测。第三，圣人制法和以法化民。这里的法指法度，是礼制刑罚制度仪节的通称。汉代思想家认为，法度是国家存亡的必要条件，却不是决定性条件，决定国家存亡的关键是圣人。圣人既能制法：“夫圣人作法而万物（物，应作民）制焉。”（《淮南子·氾论训》）又能推行法，以法化民：“天生之，地载之，圣人教之。”（《春秋繁露·为人者天》）“人之性有仁义之资，非圣人为之法度而教导之，则不可使向方。”（《淮南子·泰族训》）因此圣人成为天下治乱的本源。“汤以殷王，纣以殷亡，非法度不存也，纪纲不张，风俗坏也。……故法虽在，必待圣而后治。”（《淮南子·泰族训》）这样的圣人其实正是理想中的帝王，是最高政治权力的化身。

汉代的圣人形象集智慧、权威和权力于一体，又是人性与神性的凝和。作为一种理想政治权威，圣人是春秋战国时期人们群体意识的政治人格化，其中蕴涵着迄汉为止数百年来所有崇尚君主政治者的政治向往与期盼，成为全社会权威崇拜和人格崇拜的最高象征。在实际政治中，君主也要尊崇圣人，但不论是君主还是庶民，尊崇圣人只能产生一种效果，那就是对君权的绝对肯定。因此，对于君主来说，崇拜圣人就是崇拜自身，肯定圣人就是肯定君权，圣王一体就是在一片“圣王”“圣主”的颂扬声中得以实现。汉武帝欲行封禅，诸儒议而未决。兒宽说，“总百官之职，各称事宜而为之节文。唯圣主所由，制定其当，非群臣之所能列。今将举大事；……唯天子建中和之极，兼总条贯”（《汉书·兒宽传》）。汉成帝时，匡衡也说：“臣又闻圣王之自为动静周旋，奉天承亲，临朝享臣，物有节文，以章人伦。……故形为仁义，动为法

则。”（《汉书·匡衡传》）在他们心目中，王与圣并无区别。圣王一体为君权合法性建立了现实的依据，圣化的君权必将拥有无上的权威性和神圣性。

三、道王同体

自先秦以来，内涵最为纷杂的概念恐怕就是“道”了。总括前人之论，大致可以分为三种看法。（1）道是万物和人类的本原；（2）道是事物的运行规律或事物的根本法则；（3）道是思想家们理想政治的总纲或总则。不过，无论什么样的道，相对人类社会而言，无非是一种超越性的外在权威，都需要有圣人来理解、沟通、运用。君主权力的合法性和至上性就建立在圣人与道的沟通之上。例如先秦儒家用道来概括他们的政治原则，又称为“人道”。荀子提出人道的核心是礼义：“礼者，人道之极也。”（《荀子·礼论》）“人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。”（《荀子·大略》）虽说一般人也能修习礼义，但真正能通晓道之精髓者只有圣人。他说：“礼之中焉能思索，谓之能虑；礼之中焉能勿易，谓之能固，能虑能固，加好之者焉，斯圣人矣。”（《荀子·礼论》）圣人能领悟道的精义，与道相通，就能坚持、支配和施用道所以荀子又说圣人者道之管也（《荀子·儒效》）在他看来，道经由圣人的贯彻而发扬，圣人凭着通晓道而身价倍增。既然道在理想的王——圣人身上得到充分体现，“圣人者，道之极也”（《荀子·礼论》）。那么统治天下的最高权力由圣人即王来执掌不就是理所当然的吗？

先秦诸子之中也有人明确提出“君道同体”，抛开圣人，直接论述君主与道的地位等同。如韩非认为“道不同于万物”，是“万物之始，是非之纪也”（《韩非子·主道》），“生于所以有国之术”（《韩非子·解老》），是一个兼及万物本原、政治总则和是非标准的综合体。君主产

生于道，是“道之出也”（《韩非子·扬权》），从而与道联为一体。在实际政治生活中，君权以道为底本。道的权威独一无二，“道无双，故曰一”；同样，“明君贵独道之容”（《韩非子·主道》）。道乃“万物之始”，君主就“守始以知万物之原”；道为“是非之纪”，君主则“治纪以知善败之端”（《韩非子·主道》）。君主凭着自身和道的特殊关系，为其存在的合理性与权威性建立了支点。

汉代思想家关于道的认识颇庞杂，但其主流是先秦儒家认识的延续。他们把道视为治理天下的一般政治原则，最典型的表述见于董仲舒的概括：“道者，所繇适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。”（《汉书·董仲舒传》）在汉代思想家看来，道的本质既精微，又高远，十分抽象而不易把握。《淮南子·人间训》说：“居知所为，行知所之，事知所秉，动知所由，谓之道。”贾谊说：“道者，所以接物也，其本者谓之虚，……虚者，言其精微也，平素而无设施也。”（《新书·道术》）他还借黄帝之口说：“道若川谷之水，其出无已，其行无止。”（《新书·修政语上》）在贾谊看来，道的精神极高远，可比于天，道的本质极光明，可比于日。显而易见，除了圣人，任何人都没有能力也没有资格通晓和施用道。“知道者谓之明，行道者谓之贤，且明且贤，此谓圣人。”（《新书·道术》）如果从道的具体内容来看，则包括了儒家崇尚的所有政治和道德规定，因而又称作“人道”或“王道”。董仲舒说：“道，王道也。王者，人之始也。”（《春秋繁露·王道》）《礼记·丧服小记》说：“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”君主作为全社会的主宰者，以推广人道、践行王道为己任，在这一点上，君与圣人及道联为一体，道通过圣人的环节与君主的权力实施相沟通，成为君主至上权威的根源。

汉代思想家在政治“大一统”的历史条件下，十分注重阐发道的唯一

性和永恒性。董仲舒说，“所闻天下无二道”（《春秋繁露 • 楚庄王》），“天不变，道亦不变”（《汉书 • 董仲舒传》）。《淮南子·氾论训》说：“圣人所由曰道，所为曰事。道犹金石，一调不更；事犹琴瑟，每弦改调。”在政治实践过程中，道的权威与君主的权威浑然为一。只要在认识或观念上，统治者始终把道奉为指导政治运行和治国理民的一般原则，认可道的绝对权威，君权的唯一性和永恒性就会凭借着道的屏护而难以动摇。

天、圣、道与王的一体化认识在汉代政治思想领域占有极其重要的位置，对于汉代乃至后世君主政治的发展产生了巨大的影响。汉代是中国古代中央集权君主专制政治的定型期，与这一历史过程相伴行，思想家们将王、圣、道等超强权威集中到君主身上，为促进政治上的君主集权与专制作了理论铺垫。经过汉代思想家们的重申、确认和发展，君权的合法性认识走出了血缘关系的单项维系格局，形成了天、圣、道三位一体的多项维系局面，从而使君权合法性的理论根基变得十分宽厚和牢不可破。这不仅从认识上极大地提高了君权至上性和神圣性的保险系数，而且还最大限度地加强了全社会对国家即君权的认同感。在天、圣、道、王相通相辅的思想文化氛围里，人们不论是敬天、崇圣、还是尊道，最终都将导向对君权亦即封建王朝的认同与崇拜。君权作为多种权威的认识集合体，将在认识领域和实际政治生活中占据永恒的主宰地位。

第二节　君主称谓与帝王权威的垄断性

中国古代君主专制制度源远流长，由此逐渐形成了一整套与之相适应的政治身分称谓系统。称谓或人际称谓是把个体与社会联结在一起的文化符号；而政治性人际称谓则是角色、地位、价值和利益的网络，是某种政治系统及相应的文化系统的概括。作为一种政治文化载体，政治性人际称谓以最简捷的社会化方式，向人们灌输关于社会构成的自我意识，使人们习得和接受既成的社会政治规范，在错综复杂的人际互动中找到自己的角色和位置。政治性人际称谓塑造和规范人们的政治心理与行为，又通过人们的观念意识使得既成的政治制度和政治文化代代传延。从先秦以来政治思维的发展来看，“器与名”得到人们异乎寻常的重视。儒家指出定礼制、正名分就是最大的政治，其中君主的称谓名目尤为繁多，字眼最为尊贵。《尔雅》中就列举了八种：“天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也。”经过长期的繁衍变化，君主的称谓竟有数十成百之多。秦汉时期，随着皇帝制度的建立与完善，君主的称谓也逐渐制度化，并进一步社会意识化。这些称谓在普通臣民的心目中，是理所当然的事实和规范；在思想家看来，是不言而喻的政治概念和立论前提；在经典及理论层次较高的论著中，通常也是稍加注释、阐明，很少进行逻辑推理式的证明。总之，这些称谓及其基本内涵，被古代的人们普遍视为无须详加论证的定理乃至公理。

名目繁多的君主称谓，大体可分为四类：宗法称谓、权势称谓、神化称谓和圣化称谓。这些称谓绝大多数产生于先秦，定型于秦、汉。从历史过程看，这四类称谓递次产生。尽管最初的君主称谓中就同时包含着宗法、权势、神化和圣化四种因素，但相关的字眼正式加诸王冠，又有一个历史演化过程。

一、君父：全社会的宗法大家长

中国古代君主制度滥觞于宗法制度，宗法制度是君主制度的母体和原型。因此，在文献中，标明君权的宗法属性的称谓出现得最早。这类君主称谓主要有："后""君父""宗""宗主"等。

华夏族系"天下共主"的第一个正式尊称是"后"。据说，夏启夺取最高权位不久，即正式称"后"。在古代文献中，夏启又称"夏后启""夏后伯启""夏后帝启"，称夏王室为"夏后氏"。商周时期，"后"亦是君主称谓之一。《尚书》称天子为"元后"。卜辞有"后王射兕"之类的记载。许多古代君主被称为"后"，如后羿。当时的诸侯也被称为"群后"。秦汉以后，"后"仍是最高统治者的称谓之一，在文献中被广泛使用。但这时"后"主要用于称谓"母仪天下"的君主配偶，其实这才更接近"后"的本义。无论是称君王为后，还是称后妃为后，从文化内涵上看，都是为了标明帝王、后妃的宗法家长属性。

"后"成为至尊之称，有其文化渊源和现实依据。"后"即"毓"，在甲骨文中是妇女生育的象形，初义为生育。在远古，生育子女的母亲是人类最早的社会权威。先民对女性家长的依赖、崇敬和神化，使"后"成为最高社会权威的象征。在家转化为国的历史时刻，"后"之类渗透着生殖崇拜、祖先崇拜和家长崇拜的宗法性称谓，首先被加诸王冠之上，乃是宗法社会结构及其观念政治化的必然结果。

古代君主最初正是以宗族大家长的名分行使政治权力的。夏商周三代大大小小的君主皆以"君父"自居。在《春秋》《国语》中，"君父"也是使用频率最高的君主称谓。邦与家、政长与族长合一，亲属关系亦即政治关系，是当时社会政治结构的基本特征。由于祖宗的承继者和宗族大家长与王权有着先天的内在一致性，所以君主又被称为"宗""宗主"。

在当时，宗法观念是被社会成员普遍接受的社会政治观念。宗法称谓不仅在实际政治中具有可操作性，而且在现实层次上直接肯定了王权的唯一性和绝对性。祖宗崇拜、血缘亲情、宗法道德及由此衍生的心理上的从属感，成为专制王权最初的操纵工具和臣民文化的起点。

宗法性政治称谓以宗法制度为范本和基干，复制政治制度，必然把宗族关系准则及宗法观念移植到政治关系准则及政治观念中来。宗法价值观的核心是父家长崇拜，依样画葫芦的君权观念，必然把君权至上奉为最重要的价值尺度。这就在观念上确立了几条基本政治原则：其一，君主绝对权威原则。宗法家长权威以个人专断和绝对服从为特征，并以等级特权保证这种权威的实现。宗主对族人、大宗对小宗、父家长对家庭其他成员的特权，转换为政治关系准则，就是君主独裁与专制。其二，君主领有一切原则。宗法家长是家庭一切财产的占有者和支配者，妻妾、子女、奴仆也是其私有财产不可分割的组成部分。这种法则转换为政治准则就是尺土、子民莫非王有，王权支配一切。商、周之王皆称其国为“我邦”“我家”“王家”，所谓“普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”。邦是一家一姓之私财。其三，君权宗祧继承原则。依据宗法观念，父产子继乃是天经地义，转换为政治准则就是王位世袭。其四，臣民绝对义务原则。“有父子然后有君臣”（《易·系辞上》），君为民之父母，所以君与臣同父与子一样，是绝对隶属关系。于是，家庭伦理与政治伦理合一，忠与孝成为道德准则的一般概括。“事君以敬”与“事父以孝”“君命不贰”与“违命不孝”相辅相成，是为社会所公认的行为准则。

“君父”“子民”是传统政治认识的一个重要的固定观念模式。春秋战国以后，政治体制发生很大变化，但“君父”观念历久而不衰。汉以后，儒家思想长期居于统治地位，“君父”“子民”观念成为政治理论的基础之

一，并通过各种社会化方式使之成为普遍认同的社会政治意识。“君父”所内含的帝王观念，概言之，即“家天下”和“王道三纲”。

“家天下”，即“王者无外”，“王者以天下为家”（《公羊传》隐公元年）。在观念上，“国君一体”“忠孝一体”，帝王是百官臣民之父母，君位严格依照宗祧继承原则世袭。皇帝制度使“贵为天子，富有四海”（《新书·过秦下》）成为政治现实，“公天下”与“私天下”以皇帝为中介合二而一。“官家”“大家”“县官”“社稷”等帝王称谓，正是“国君一体”“天下一家”政治观念的产物。唐司马贞《史记索隐》引《夏官》：“王畿内县即国都也。王者官天下，故曰县官也。”（《史记·绛侯周勃世家》注引）蔡邕的《独断》说，“亲近侍从官称曰大家，百官小吏称曰天家”。“天子无外，以天下为家，故称天家。”皇帝是全国土地的最高领有者，自然可以用“社稷”指代。依据私有观念，占有一切是支配一切的依据，支配一切是占有一切的实现。皇帝制度及“天下一家”观念，使权利与权力高度统一。王权是名副其实的绝对权力。

在“家天下”观念的驱动下，历代帝王“视天下为莫大之产业”，视天下人民为人君囊中私物。秦李斯公然宣称：君主“有天下而不恣睢，命之曰以天下为桎梏”（《史记·李斯列传》）。秦二世赋敛天下，穷奢极欲，是典型的暴君；汉文帝励精图治，恭行节俭，堪为明君的楷模。但无论是暴君的肆意挥霍，还是明君的苦心经营，驱动皇帝政治行为的精神力量只有一个：天下是我的私财。传祚万代，世袭这份家产，是帝王共有的心态。秦始皇宣布：“朕为始皇帝。后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷。”（《史记·秦始皇本纪》）就是这种心态的生动写照。群臣在论政议事、谏诤君王时常常以如何保有这份产业为依据，这件事也最能牵动帝王的心思。

“王道三纲”，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”（《白虎通义·

三纲六纪》）。董仲舒以儒家思想为核心，综合先秦各种尊君思想，明确将最基本的社会政治关系及相应的道德规范概括为三纲。在他看来，“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》）。扬雄说：“夫玄也者天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之，君臣父子夫妇之道。”（《法言·玄图》）他把三纲视为玄道最核心的内容。《白虎通义》也对三纲进行了逻辑的论证。《孝经》对忠孝一体，移孝作忠，以及孝作为政治概念的基本内涵，作了言简意赅、通俗易懂的阐明，遂成为最通行、最普及的经典。依据三纲，为子为臣，惟忠惟孝，“夫臣之事君，犹子之事父，欲全臣子之恩，一统尊君”《白虎通义·朝聘》）。一般说来，三纲之中君纲至大。人类社会由无数主从关系构成社会网络，君是网络之中的纲中之纲。他不仅作为全社会的大家长掌握着宗法权威，而且拥有父所不具备的政治权威。

基于宗法伦理的君父与臣子规范，亦即君臣大义，是中国古代分量最重的一具精神枷锁。君主专制是宗法向政治延伸的必然结果。

二、王、辟：无上权势的化身

君主毕竟是一种政治角色。凭借政治地位、权势和实力，对外征服，对内压制，推行强权政治，是王权的本质特征。因此，标识君主权势和地位的称谓种类甚多，主要有：“王”“上”“主”“辟”等。

“王”，是“天下共主”的第二个正式尊称。三代的最高统治者皆尊称为“王”。在他们有了更神圣的尊称之后，“王”又用来称谓次一级君主，如战国诸侯皆称王。秦汉以后，王是贵族中的上品。

“王”，在甲骨文中作等，关于其本义，诸说纷纭，难以定论。但有一点毋庸置疑：王是握有至上权力的政治角色。在先秦文献

中，王是强者和权势的代名词。诸如“能用天下之谓王”（《荀子·正论》），“臣诸侯者王”（《荀子·王制》）。“夫王者，能攻人者也”（《韩非子·五蠹》）。孔子把礼乐征伐视为王的专利。成为最高统治者，叫做“王天下”。

“王”的初义可能是斧钺。在古代文献和考古材料中，玉钺、青铜钺是军事统率权和刑赏大权的标识，类同权杖。钺的前身是斧，斧与父又有密切关系。甲骨文中之“父”，写作手执斧的象形。由斧而钺，透露了由父权到君权，由军权到政权的历史演化的消息。《尔雅·释亲》：“父之考为王父，母之考为王母。”从文化内涵上看，“王”标志着君主尊贵的等级地位和生杀予夺的权力。

帝王取天下、治天下，刑兵而已矣。霸权是早期王权的典型特征。在三皇五帝的传说中充斥着血腥的征伐和厮杀。在一定历史条件下，血缘集团的军事首领，把个人的利益和权威建立在支配和奴役他人之上，这就是“王”。在三代，“国之大事，在祀与戎”，征战是最大的政治。春秋战国时代，群雄争霸，征讨诛伐，构成历史图卷的主体。正是在军事征战和权力角逐过程中，确立了专制主义中央集权政体，把王权推向极致。“成则为王”是权力之争的铁则。在传统政治思维中，兵为武威，法即文德，兵刑乃“帝王之利器”。王权的再造，政治的变革，统治的实现，无不依恃强权。古代以兵车多寡计算兵力，所以诸侯称为“千乘”，王称为“万乘”。万乘之君方能独霸称雄，实力是君权真正的支柱。

王权亦即强权。这种政治现实对于当时人们的君权观念有着深刻的影响。先秦诸子几乎众口一词地主张，王应当有绝对的政治权威。法家的理论尤为典型。君主唯我独尊、至高无上、主宰一切。“君”“上”“主”“至尊”“元首”“辟”等权势称谓，正是这种君权观念的产物。

“君”“君主”“君上”“君子”，在先秦泛指各级君主。《说文》：“君，尊也。从尹，发号。”又释“莙”为“读若威”。可见君、威音训相近，君即尊威者、号令者。《仪礼·丧服传》：“君谓有地者。”又“君，至尊也”。王、诸侯、卿大夫都是宗主、领主、政长三位一体的角色，是家臣和私属“不知二命”的顶头上司，故皆称为君。秉国政为君，主家政亦为君，君可泛称一切权力者。在政治上，君高踞于社会人群之上，占有土地，支配人口，所以董仲舒说：“君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。”（《春秋繁露·深察名号》）

君主处于社会政治等级的巅峰，故又称为“上”“至尊”“元首”。“上下，君臣也。”（《周礼·夏官》郑玄注）上相对下而言，尊相对卑而言，“上”“君上”“皇上”等称谓皆取至高无上之义。在等级金字塔的顶端只能容下一个人，所以在尊卑有别的社会中，君为“至尊”。“天无二日，国无二主”。唯我独尊的君主自然是整个等级系统的主宰，即“人君者，所以管分之枢要也”（《荀子·富国》）。在这个意义上，君又是“元首”“元良”。不过，与古罗马自称“第一公民”的元首有所不同，中国古代君主称谓从不具有“第一公民”的内涵。在传统政治思维中，君好比头脑和心脏，臣民好比肢体和九窍，君是中枢和主宰，臣是附庸和工具，君与臣是绝对的支配与被支配关系。君可以对天下一切人随意“生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之”（《管子·任法》），故又称“主”“主上”“人主”“民主”。所谓“民主”，即“民之主”，与近代民主观念在逻辑上完全相悖。“君要臣死，臣不敢不死”，君是主人，臣是奴仆，臣民只有绝对服从的义务。

主宰一切的人必然被视为秩序的化身。古代的政令法律是转化为国家意志的君主意志，君主言出法随，赏戮由心，因此君主又称为“辟”“辟君”“辟王”“王辟”。“辟”，本义法律、法度。在君主专制政体

下，君是法的主人，法是君的专利，所谓“法者，王之本也”（《韩非子·心度》）。法又称为王法，故“辟”可引申为君。“惟辟作福，惟辟作威。”（《尚书·洪范》）君主失位而复得，就可以重新作威作福，故称之为“复辟”。

天下之大，四海之众，唯有帝王至高无上。为了把自己同整个社会人群区别开来，君主多自称“余一人”“予一人”。卜辞、金文及《尚书》都有此类记载。《礼记·玉藻》也说：“凡自称，天子曰‘予一人’。”这类称谓所反映的帝王观念是：我是人上人，拥有最高权力，是全社会利益的代表。依据这种逻辑，君主对治乱兴亡负有全部责任，所谓“邦之不臧，唯予一人有佚罚”（《尚书·盘庚》）。不同任何人分享权力、分担政治责任，这就从帝王自我意识的角度，把君主定义为唯一的、排他的、至高无上的权力主体。这种人是名副其实的“孤家寡人”。

上述各种权势称谓，在观念上确立了君主政治的几个基本原则，即社会等级上的独尊原则，权力配置上的独头原则，政治资源上的独占原则和权力运作上的独断原则。这就从政治上肯定了帝王至高至上的权威。秦汉以后，这些原则又进一步概括为“乾纲独断”。

乾纲独断，即“天下之事无小大皆决于上”（《史记·秦始皇本纪》）。皇帝制度，集地方之权于中央，集中央之权于皇帝，宰相以下皆为臣仆，庶民更无政治权利可言。虽有法制之设，但皇帝的意志就是法律；虽有言官之设，但兼听是为了独断；虽有监察制度，但目的是制驭群臣。皇帝是最高权力主体，没有任何制衡王权的机构设置。秦始皇日理万机，“丞相诸大臣皆受成事，倚辨于上”（《史记·秦始皇本纪》）。王莽以外戚篡位，深知机权之重，“务自揽众事，有司受成苟免”（《汉书·王莽传》）。有时皇帝并不亲政，王权由“垂帘监国”或“口含天宪”的角色代行，这是乾纲独断的又一种表现形式。乾纲

独断是帝王权威的命根子，是君之为君的根本所在。

三、天子：君的神格和君命的神圣化

神化称谓的特点是通过君主的神格化，使君权崇拜变成一种信仰。如果说宗法称谓和权势称谓，从现实社会政治的视角，把君主说成是人上人，君权不受其他一切人的制约，那么神化称谓进一步把这种观念升华：君主根本不受人类的支配和制约，君的权威来自神命。

神化称谓至迟出现于殷商，到西周以后，一切君主皆被赋予神格。王冠之上加以帝、天、天子之类的称谓表明，在观念上，王与神相差无几，抑或王即是神。

帝、天最初都是至上神的称谓。殷人信奉帝或上帝，周人信奉天帝。在周初金文中，天、帝、昊天、皇天、上帝、昊天上帝、皇上帝、皇天王，都被用于称谓至上神。在中国古代，“皇天上帝”一直作为万能的主宰而受到人们的尊奉。其实，把君主与天帝等量齐观的政治意识并非突兀而来，而是有一个漫长的历史演变过程。

神道设教，祭政合一，是古代王权与生俱来的一块胎记。传说中的君主大多具有神格，如《史记·夏本纪》称：禹“为山川神主”。在三代，神权是王权的构成之一。在观念上，神佑王权被普遍接受。在现实中，依权立神，以权祀神，是通行的政治模式。商代最为典型。商代政治的基本特征是：家国合一，帝祖交混，政教一元，宗教化的宗法制度支配着整个社会的生活方式。商王既是唯一拥有最终裁决权的宗教领袖，又是掌握最高权力的政治首脑，神权与王权合一。这就是神化称谓的文化渊源和社会根源。

君主制度唯一永恒的原则是：君权至上。这条原则同一定的历史条件结合，注定了神权在中国的命运。神权与王权既有和谐的一面，又有冲突的隐患。一方面神权覆灭，王权遭殃；另一方面神权不抑，王权不兴。神与王之间最理想的状态是王神合一，在形式上，王尊奉神。神化称谓正是天人观念、神王观念重新调整的产物。

天子，是“天下共主”第三个正式尊称。商代后期，帝祖合一，庙号称帝。卜辞及文献中，称先王为帝、王帝、下帝，王与帝同格化。神化祖宗是为了神化自己。到西周成王以后，王干脆自命“天子”“天君”“天之元子”，所谓“天子为君万邦，百官承事”（《尚书纬·说命上》）。这就在王冠之上加上了神的光环。还有一种说法更为直截了当：“君，天也。”（《左传》宣公四年）君与天同体，帝与王合一。

天子称谓是传统政治思维论证君主权威的主要依据之一。孔子、孟子、墨子及阴阳家，对天子至尊、君权神授都有论述。汉儒对天子观念的阐述最为详尽。

天子称谓的基本内涵是：君为天之子，受命于天，代天施治。具体地说有三层含义及政治效应。其一，君权神授。“天者，百神之君也。”（《春秋繁露·郊义》）“王者天之所予也。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）天是一个绝对权威的神，君是天选定的“民主”。天命求之不得，推之不去，君的去留取决于某种超人的权威。据说王者参通天地人，“天胙之，为神明主”（《法言·重黎》），“天子至尊也，神精与天地通，血气含王帝精”（《春秋纬·保乾图》）。君通神或君即神。其二，天子以天为宗。天是人的曾祖父，天和天子是父子关系。“天子号天之子也”，“天子父母事天，而子孙畜万民”（《春秋繁露·郊祭》）。这就在观念上使社会乃至宇宙的宗法秩序获得更为完整的形态，进一步强化了君主的宗法地位。其三，君命即天命。君主代

天行事，“人主立于生杀之位，与天共持变化之势”（《春秋繁露·王道通三》）。“唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺，则民有顺命；君命逆，则民有逆命。故曰一人有庆，万民赖之，此之谓也。”（《春秋繁露·为人者天》）天子秉天命主宰人世，君的权威等同于天的权威。总之，天子称谓将宗教意识、宗法意识与政治意识交织在一起，全面地论证了最高权力的一元性、神圣性和绝对性。天子观念是传统政治文化又一历久而不衰的重要范式。西周以后，历代最高统治者皆称天子，且独占祭祀皇天上帝的权利，把冥冥中主宰万物的神权牢牢地抓在自己手中。

神化君主的称谓还有很多，如君主的别称“六飞”“六龙”，代称“衮职”，俗称“真龙天子”。这些称谓大多反映了世俗对君权的认知、情感和信仰。“真龙天子”径直把帝王视为神体。天子服饰绣有金龙的衮衣，故从西周起帝王就有一个代称叫“衮职”。传统文化认为，龙与君都是纯阳之物，君与龙一样具有神威。“九”为阳数之最且为龙的象形，“五”是天位且居中处吉。因此，帝王皆神龙之体，王位称“九五之尊”，称王称霸叫“龙飞九五”，即《易·乾卦》所谓的“九五，飞龙在天，利见大人”。就连帝王的衣食住行都与龙息息相关。作为一种政治文化，龙是帝王神秘莫测，无所不能，至尊至贵的个人权威的象征。

君即神的政治观念，既把帝王权威神秘化，又把神秘主义现实化。神化称谓在观念上奉帝王为神明，这就把君主与整个社会群体进一步分隔开来，使君与君权成为人们顶礼膜拜的对象。在中国古代，君权崇拜首先是来自一种神秘主义的信仰，即君是神圣之体。

四、圣人：制礼作乐、拯救人类的英雄

圣化称谓，至迟在西周、春秋已露端倪，但直到秦汉才正式加诸王

冠之上。严格地说，圣化称谓只有一个，即圣或圣人，与其他称谓相搭配，又衍化出圣王、圣皇、圣君、圣主、圣上之类。

作为一种文化现象，圣化君主可以追溯到久远的年代。传说中的君主大多被纳入文化英雄的范式。圣化是这种思维方式在一定历史条件下的升华。圣化的主要特点是把君主说成集理性、才智、品德、功业于一身。如果说宗法称谓来自于对传统社会习俗的继承和改造，权势称谓着重于肯定和摹写政治现实，神化称谓借重于神秘主义的信仰，那么圣化称谓，主要是理性思维、逻辑论证的结果。古代思想家对圣化论作过深入的理论探讨。

圣，本义是睿智聪明，才能逸群。《说文》："圣，通也。"圣之人，察万物则无所不通，兴事功则无所不能，所谓"于事无不通谓之圣"（《尚书·洪范》孔氏传）。《白虎通义》说："圣人者何？圣者，通也、道也、声也；道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。"（《圣人》）把这种人格归之于君主，就产生了圣化称谓。

圣人所涵概的君权观念最丰富、最富思辨色彩。与其他称谓直接源于对君主的肯定、颂扬和崇拜有所不同。圣王观念发轫于统治阶级的自我认识和自我批判，有一个从以先王为圣，到圣应为王，再到圣化一切君主的演化过程。这种批判与造圣相辅相成的思想认识运动，主要是由思想家们推动并完成的。

在专制制度下，君主是治乱兴亡的决定性因素。自中国古代政治思想发轫之时起，君就是政治思维的焦点。周公等人在探讨君主政治理想模式时，抨击桀与纣，颂扬禹、汤、文、武。理想化的先王，为造圣运动提供了范例、论据和基本思路。人们在论证"王道皇极"中，将先王与

圣人相提并论，先王即圣人。《尚书》中不乏这方面的例证。春秋战国时期，政治意识从神到人的转型及百家争鸣，建构了以圣化为中心的政治思维的普遍范式。圣化，作为一种政治文化绵延至近代。

先秦诸子皆言圣，并将圣与王相提并论。法家认为圣即王，王即圣，理所当然，所谓“神圣者王，仁智者君，勇武者长，此天之道，人之情也”（《慎子·威德》）。老子说：“圣人抱一为天下式。”（《老子》二十二章）庄子以为“静而圣，动而王”（《庄子·天道》），内圣则外王。在儒、墨两家的盛世理想中，圣是王的最高境界，圣人一出，万乱皆休。先秦诸子对圣及圣王关系的认识千差万别，但争鸣与交融铸就了共同的政治文化成果。传统政治思维提出了这样一种高度理想化的政治模式：圣与道同体，王与圣合一，成就帝王之业有赖于功德。

圣王观念的实质是通过把王权、认识、道德和行为准则合而为一，使君主制度及君权绝对化。君道同体是圣化所共有的思维方式。概言之，道即宇宙的本原和法则，及各种理想化的社会政治规范。“圣人者，道之极也。”（《荀子·礼论》）圣王操持着道，掌握着自然和社会的各种必然性。秦人称秦始皇“圣智仁义，显白道理”，“大圣作治，建定法度，显著纲纪”（《史记·秦始皇本纪》）。陆贾说：“天生万物，以地养之，圣人成之。功德参合，而道术生焉。”（《新语·道基》）这种人“统物通变”，“故杖圣者帝”（《新语·辅政》）。贾谊说：“夫帝王者，莫不相时而立仪，度务而制事，以驯其时也。”（《新书·立后义》）传统政治思维往往以天生民庶，作君作师来论说君主制度的起源和必然。圣化称谓，使圣与王一体，君与道统一，从圣人立制和圣人作师的角度把君主专制说成是逻辑的必然。圣化的实质是憧憬和信仰某种绝对化的个人权威。对圣的认同，其最终归宿是皈依专制王权。

圣化的极致是神化。圣人“穷神知化”，实际上是超人。圣化思维方式把现实主义和神秘主义纠结在一体。当神化称谓和圣化称谓叠加在一起之时，神、圣、王一体的君主就实现了对各种必然性的垄断。在实践中完成圣化与神化结合的是秦始皇，在理论上完成两者结合的是董仲舒。

圣、神与王的合一，是政治权力“大一统”的产物。自从秦始皇正式把圣的花环戴在自己头上，帝王无论凡愚贤明，一律称圣或圣人，有的还以“神圣”或“圣神”为号。汉儒把王权神圣论上升为理论。董仲舒以参通天地人释“王”，称天子承天意以教化万民，“天令之谓命，命非圣人不行”（《汉书·董仲舒传》）。《纬书》和《白虎通义》进一步发挥了这种思想，如《稽命征》的主旨就是，考察天命，只有神圣才能征应，受命为王。在《白虎通义》中圣、神、王是同义词。

圣化称谓从政治理性的角度，论证了君权的必然性和绝对性，将帝王置于自然秩序、社会秩序主宰者的地位。但是，横扫六合、一统天下的秦王嬴政意犹未足，于是又自创“皇帝”称谓，把君的尊严推向极致。

五、皇帝：天地君亲师的集合体

皇帝，是秦汉以来封建最高统治者的正号。皇帝称谓最为显赫尊贵，一般在正式庄严的场合使用。皇帝称谓产生以后，除王、公、侯之类改为贵族称谓外，其他君主称谓，包括“王天”之“王”，都互为同义词。如《白虎通义·号》说：“或称天子，或称帝王何？以为接上称天子者，明以爵事天也。接下称帝王者，明位号天下，至尊之称，以号令臣下也。”“臣下谓之一人何？亦所以尊王者也。以天下之大，四海之内，所共尊者一人耳。”这样，皇帝称谓集合了各种君权观念，成为各种权威的集合体，充分体现了君主权威的垄断性。其他君主称谓也都成了皇

帝的同义词。君父是全社会的宗法家长，天子是天地神祇的代表，王辟是国家政权的元首，圣人是克哲克明的师长。皇帝集“天地君亲师”的权威于一身，其至上性、独占性、神圣性、绝对性，即使是神明也会自愧不如。

如果说皇帝称谓是君权至上观念的极致，那么皇帝制度就是君权至上观念的全面实现。皇帝称谓内含着制度、法律、道德、文化。皇帝名分本身就是一种重要的政治资源，谁占有了它，谁就“贵不可言”，拥有行使最高权力的合法性。无论是谁，包括皇帝的长辈，在皇帝面前必须俯首称臣顶礼膜拜，于是君主又有了一个代称叫“万岁”，即“吾皇万岁，万万岁”。

传统政治思维认为，名与器至关重大。孔子说：“唯器与名，不可以假人”，“若以假人，与人政也”（《左传》成公二年）。一般说来，“器从名”（《公羊传》桓公二年），名分尤为重要。君臣名分一经确定，即具有终身的约束力。为此，孔子主张“正名”，董仲舒倡导“深察名号”。在秦汉以后浩如烟海的史籍中，记载了大量定名号、正名号、更名号、争名号的言论和行为。在特定的社会环境和文化氛围下，名号可以决定人心向背，可以使能臣武将拜倒在孺子面前。皇帝名号本身就意味着最高权力的合法性。

定名号，即规范君主的名与器，在观念和制度上确保了君权的尊严。秦采六国之礼，“其尊君抑臣，朝庭济济，依古以来”（《史记·礼书》）。汉承秦制，规定：“汉天子正号曰皇帝，自称曰朕，臣民称之曰陛下，其言曰制诏，史官记事曰上。车马衣服器械百物曰乘舆，所在曰行在所，所居曰禁中，后曰省中，印曰玺。所至曰幸，所进曰御。其命令，一曰策书，二曰制书，三曰诏书，四曰戒书。”（《独断》）皇帝神圣不可侵犯，为了避免臣民冒犯皇威，触忌犯讳，又为君主创造了

一大批代称，如“陛下”“乘舆”“车驾”“驾”“圣驾”“行在”等。《独断》说：“谓之陛下者，群臣与天子言，不敢指斥（旧又有“天子”二字。据《史记集解》《后汉书·光武帝纪》注引皆无），故呼在陛下者而告之，因卑达尊之意也。”就连帝王的死都有一大批讳辞，如大行、厌代、殂落、晏驾、山陵崩之类。这就是通过一系列名与器、礼与法的规定，维护皇帝的至尊地位。这一套典章制度大体为历代皇帝所沿用。

更名号是受命之君取得皇帝名分的必备程序。《春秋繁露·楚庄王》：“受命于天，易姓更王，非继前王而王也。若一因前制，修故业，而无有所改，是与继前王而王者无以别。”“故必徙居处，更称号，改正朔，易服色者，无他焉，不敢不顺天志而明自显也。”《白虎通义·号》：“王者受命，必立天下之美号，以表功自克（见），明易姓为子孙制也。”“必改号者，所以明天命已著，欲显扬己于天下也。”定国号，更称号，改正朔，易服色及郊祀、封禅、即位告天一类，意味着君主正式掌握了主宰人间的权力。四周称天子，秦王称皇帝，就是这种政治文化的产物。秦王兼并群雄，以为“名号不更，无以称成功，传后世”，于是改革制度和仪式，成为中国第一个皇帝。这一套为汉代以后所承继，并由汉儒作了详尽的理论说明。继体之君也要改年号以表示继承了君统。更名号是对皇帝称谓及地位正式认定的一套制度。

有正名号、更名号必有争名号。王莽颁行符命、图谶，刘秀与公孙述争夺图谶的解释权，目的都是为自命的称号寻找合法依据。争名号的依据来自皇帝称谓的内涵。曹丕代汉，司马炎代魏，其实只是对先人已造成的既成事实的确认，但名号不立，最高权力就不具备名正言顺的合法性。汉献帝禅位于魏文帝的诏书，主要论点是神与圣。神，即“皇灵降瑞，人神告征”，“天之历数在尔躬”。圣，即“武王神武，拯兹难于四方”（《三国志·魏文帝纪》）。历代帝王争名号，大体离不开这两

条。

“是非之正，取之逆顺。逆顺之正，取之名号。名号之正，取之天地。天地为名号之大义也。”（《春秋繁露·深察名号》）名号源于天命，社会等级名分是天定秩序。但是，称谓文化具有二律背反的效应。受天命就须谨天命，为圣人就须守道德，做父母就须爱子女，是人师就须为师表，这就为无上权威注入了制约因素。不过，王权的自我制约不会使事物走向反面，而恰恰是确保皇帝宝座更加稳固、更加牢靠的必要条件。

第三节　道义制约君主论

富于思辨是中国古代政治思想的一大特色。思想家们既能从正面论证君主的权威至高无上，在认识上把专制帝王捧上权力的峰巅；同时又能冷静地思考：如果君主的权力过于强大，会不会走向反面？自西周晚期起始，人们就在探讨这个问题，试想在一定的范围内，利用某种形式对君权进行制约。这一时期具有代表性的理论是西周末年的史伯和春秋时的晏子提出的“和同论”。他们认为，世事万物之间的对立与冲突是其常态，基于这些冲突而形成的普遍联系和相互作用促进了万物的生成与发展，“故先王以土与金木火水杂，以成百物”（《国语·郑语》）。他们把事物间的联系、作用与补充称作“和”，反之叫做“同”，“和实生物，同则不济”（《国语·郑语》）。然后，他们依据“和与同”来考察君权，认为在统治集团内部应当形成某种君权的制约关系，群臣百官要善于根据不同情况对君主个人的意志和主张进行调节补充，“济其不及，以泄其过”，“是以政平而不干，民无争心”（《左传》昭公二十年）。和同论在认识上确定了君主政治内在的制衡关系，并且把这种制衡关系限定为君臣之间的相通互补。史伯和晏子的认知模式对于后世——特别是对于汉代制约君权思想的形成具有极其重要的引导定向意义。

一、臣对君主的相对制约思想

汉代政治思想界的旗帜是维护君权至上，思想家们为了论证君权的合法性、至上性和神圣性进行了多方面的理论建设，可谓不遗余力。然而，仅仅把君权推向绝对化是否就囊括了问题的全部？在认识上坚持君权至上和君权神圣是否就能代表了统治者的全部利益，实现汉家天下的

长治久安？要回答这样的问题并不困难，汉代思想家们从历代王朝的兴亡，尤其是从秦亡的教训中得到了索解。

善于总结历史的经验教训，是中国古代思想家们固有的特点。强大的秦朝经历了短短的十五年就轰然而圮，这一历史悲剧对于继之而起的汉统治者来说确实触目惊心。他们深刻地认识到，秦之亡，除了刑暴太极，举措太众，统治者只知一味严刑酷法、滥用民力，不知随攻守之势的变化而调整政策方针而外，更重要的是，秦代君主政治的制衡机制遭到严重破坏，使其政治的运行丧失了调节功能。贾山说：秦始皇“居灭绝之中而不自知者何也？天下莫敢告也”（《汉书·贾山传》）。路温舒说：“秦之时，羞文学，好武勇，贱仁义之士，贵治狱之吏；正言者谓之诽谤，遏过者谓之妖言。……忠良切言皆郁于胸，誉谀之声日满于耳；虚美熏心，实祸蔽塞。此乃秦之所以亡天下也。”（《汉书·路温舒传》）谷永则把这个教训推延到三代，总结成一条基本经验。他说：“臣闻王天下有国家者，患在上有危亡之事，而危亡之言不得上闻；如使危亡之言辄上闻，则商周不易姓而迭兴，三正不变改而更用。”（《汉书·谷永传》）他们一致认为，政治危机的出现有时难以避免，问题的关键是君主要能及时了解症结所在，方能采取补救措施，转危为安。这就需要在君臣之间保持言路畅通，允许臣对君主的既定政策和个人行为进行批评与指责，促使君主作出相应的调整。也就是说，保持统治集团内部制衡关系的正常运行是防范危机、维护君主政治的必要环节，否则汉家天下也免不了要步亡秦的后尘。

汉代思想家和政治家们把保持臣对君权的相对制约看得十分重要，对君臣双方都提出了具体要求。

对于君主，他们提出了两点要求。第一，君要善于用贤纳谏。萧望之说：“朝无争臣则不知过，国无达士则不闻善。”他要求汉宣帝选

用“通于几微谋虑之士以为内臣，与参政事”，以表明“国家纳谏忧政，亡有阙遗”。如果能做到这一点，“成康之道其庶几乎？”（《汉书·萧望之传》）必然能实现天下大治。路温舒也提出君主应当广开言路，招徕贤才，善纳良言。他说：“乌鸢之卵不毁，而后凤凰集；诽谤之罪不诛，而后良言进。……唯陛下除诽谤以招切言，开天下之口，广箴谏之路，扫亡秦之失，尊文武之德，……则太平之风可兴于世。”（《汉书·路温舒传》）他们认为，君主只有真正做到用贤纳谏，才能形成君臣互补。否则“睹贤不用，无益于削。……夫言而不用，谏而不听，虽贤，恶得有益于治也？”（《盐铁论·相刺》）第二，君主要闻过必改。《韩诗外传》记述了这样一件事：赵简子有士名周舍，经常跟随左右。周舍卒，简子哀如丧子。后来他与诸大夫“饮于洪波之台”，酒酣而涕泣。原来赵简子想起了周舍的一番话。他说：“昔者吾友周舍有言：‘千羊之皮不若一狐之腋，众人之唯唯不若直士之谔谔。昔者商纣默默而亡，武王谔谔而昌。’今自周舍之死，吾未尝闻吾过也。吾亡无日矣。是以寡人泣也。”（卷七）“过而能改”本是儒家道德修习的要求之一，但是对于君主来说，改过关系到帝国的治乱兴亡，兹事体大，必须郑重对待。正像《韩诗外传》借孔子之口说的那样：“昔桀纣不任其过，其亡也忽焉。成汤文王知任其过，其兴也勃焉。过而改之，是不过也。”（卷三）汉代思想家们已经明确意识到促使君主改过就是臣制约君权的实现。

对于臣，汉代思想家们提出一条基本要求：做直言极谏之士。臣为了君主和国家的利益应当敢于“直言国之害”，将个人的利益甚至生命置之度外，做到“厉志忘生，为君不避丧身”（《白虎通义·谏诤》）。在他们看来，能做到“救主之失，补主之过，扬主之美，明主之功，使主内亡邪辟之行，外亡骞污之名。事君若此，可谓直言极谏之士矣”（《汉书·晁错传》）。

从汉代思想家们对君臣双方的要求中，我们可以发现汉代制约君权思想有以下三个要点。

其一，这种认识的本质规定与近代民主政治的制衡观念相去甚远。近代民主政治制衡原理的本质规定是以权力制约权力，通过政治系统内部不同权力之间的相互牵制与平衡来实现政治的稳定。汉代制约君权的认识则没有任何权力的规定。君主纳谏改过和臣直言极谏的依据是某种道德或政治原则。例如，汉文帝于前元二年（公元前178年）诏“举贤良方正能直言极谏者”，他的根据就是认为自己的德行和政策背离了某种原则。他说：“人主不德，布政不均，则天示之灾以戒不治。……朕下不能治育群生，上以累三光之明，其不德大矣。”（《汉书·文帝纪》）汉元帝于永光四年（公元前40年），因“政令多还，民心未得，邪说空进，事亡成功”而诏令公卿百官“直言尽意，无有所讳”，他的出发点是“今朕晻于王道，夙夜忧劳，不通其理”（《汉书·元帝纪》）。再如，杜钦明知进谏会“拂心逆指”，却仍旧直言不讳，他的立足点是“小臣不敢废道而求从，违忠而耦意”（《汉书·杜周传附杜钦传》）。以敢言直谏闻名的鲍宣之所以能批评君主而不讲情面，是“诚迫大义，官以谏争为职，不敢不竭愚”（《汉书·鲍宣传》）。因此，如果说近代民主政治的制衡原理是一种“权力制衡”，那么汉代的制约君权思想就可以叫做“道义制衡”。这里说的“道义”是一个泛称，指的是思想家们从具体政治规定和制度中抽象出来的、体现着统治阶级根本利益的一般政治原则。“道义制衡”就是以这些政治原则为依据，主要通过道德约束和舆论制约的方式对君主的决策、行为乃至整个君主政治的运行进行一定的制约和调整。这是在君主政治条件下形成的、为古代中国所特有的一种政治观念。

其二，汉代制约君权思想的价值构成是君权至上和道高于君。君权

至上是道义制衡的认识前提。自先秦以降，政治思想领域学派林立，理论观点异彩纷呈，但是在维护君主政治和坚持君权至上方面却有着惊人的一致性，实可谓“天下同归而殊涂，一致而百虑”（《易·系辞下》）。到了汉代，随着统一帝国的建立和巩固，君权至上作为维护君主政治的基本价值准则得到统治阶级及其思想家们的普遍认可，成为人们进行政治选择和指导政治行为的根本立足点。依照君权至上，君主是君臣制衡关系的决定性力量，君主的利益是臣制约君权的根本目的，因此，说到底，所谓“道义制衡”无非是忠君的又一种形式罢了。恰如贾谊所言：“治国之道，上忠于主，……非以道义则无以入忠也。”（《新书·修政语下》）既然君权至上决定了君主是政治中的主宰者，那么臣对君权的制约只能是一种相对制约，它的实际效力是有限的。道高于君是说在坚持君权至上的前提下，认可一般政治原则对于具体君主具有一定的制约意义。先秦时代已经有了道高于君的认识，如晋大夫丕郑就提出臣事君要“从其义，不阿其惑”（《国语·晋语一》）。其后，孟子和荀子明确提出了“从道不从君”“以有道伐无道”，强调道对君主的制约意义。进入汉代，经过董仲舒的努力，道的权威得以进一步提升，与天相通，显得更具神圣性和永恒性。董仲舒一方面强化了道与君的联系，利用道的权威强化君权；另一方面也注意到现实政治生活中的王权与道相悖的事实。他说：“夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）君主如果反道而行，其结果是丧失权位，丢了天下。因之，道高于君要求君主遵循道义原则治理国家，其言行举止要符合与其权力身分相适宜的道德和行为规范。“为君尽君道”在汉代已经形成普遍认识。汉代时人认为，道的具体规定有礼乐仁义智等。如公孙弘说，仁义礼术“凡此四者，治之本，道之用也”（《汉书·公孙弘传》）。君主应当“循礼而动，躬亲政事，致行无倦，安服若性”（《汉书·谷永传》）。“王者法天地，非仁无以广施，非义无以正身。”（《汉书·杜周传附杜钦

传》）一旦君主背逆道义，臣就有义务进行干预。道高于君认可君主政治的一般原则对于具体君主的约束意义，成为臣对君权主动采取匡正行为的主要价值依据。“违上顺道，谓之忠臣。”（《申鉴·杂言上》）

其三，臣相对制约君权的主要方法是进谏。关于谏议的认识起源很早，儒家学派把进谏列为“臣道”的规定之一，否则是为“妾妇之道”（《孟子·滕文公下》）。秦统治者肆行文化专制，钳制言论，给汉统治者留下了深刻的教训。汉代思想家普遍认定以进谏作为制约君权、调节政治的基本途径，汉代统治者则给予这种制衡方式以法律保障。汉文帝前元二年（公元前178年）诏曰：“古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者也。”（《汉书·文帝纪》）于是下令废除“诽谤妖言之罪”，使进谏取得政治合法性。就实质而论，进谏是臣对君主进行规劝，对臣而言无非是为臣的义务，其中并不含有任何基于政治权力或法律规定而形成的政治强制力，进谏“方式”的合法性并不意味着进谏的效力具有必然性。事实上，在君权至上的前提下，政治决断权和政治主动权始终握在君主之手，故此，即便进谏的动机无可非议，其效果也殊难预料。依照臣子之见，他们希望君是明君，能“垂宽容之听，崇谏争之官，广开忠直之路，不罪狂狷之言，然后百僚在位，竭忠尽谋，不惧后患”（《汉书·刘辅传》）。当臣子们以道义为据而慷慨陈词之时，有可能形成某种政治舆论，造成一定的政治压力，迫使君主有所收敛；或是进谏触痛了当权者的切身利益，从而改弦更张。但这一切都得根据当时的具体情况而定，诸如时代背景、君主本人的才学、品德、脾性、政治远见、进谏者与君主的关系、其自身的条件以及进谏的具体内容等，因而具有极大的随意性和或然性。道义原则与政治权力本不可同日而语，君主完全有可能一意孤行，结果是进谏者稍有不慎，就会招来灭顶之灾。历史上这样的教训不胜枚举，典型者如夏桀时的关龙逄、殷纣时的比干。西汉时代以直言强谏而获罪者更是数不胜

数。思想家们既要维护君主的权威，又要保障政治制衡机制的正常运作，还得给进谏者提供某种人身安全的保护，这真是一道难题。为此他们一方面鼓励臣直言敢谏，做不怕死的诤臣。《韩诗外传》借比干之口说："主暴不谏，非忠也。畏死不言，非勇也。见过即谏，不用即死，忠之至也。"（卷四）肯定了以死强谏的价值，臣因强谏而死乃死得其所。另一方面，他们又教给进谏者许多保身之道，要臣学会察言观色，旁敲侧击，适可而止。"视君颜色不悦且却，悦则复前，以礼进退。"（《白虎通义·谏诤》）或者干脆一走了之，"三谏而不听，则逃之"（《礼记·曲礼下》），免得自取其辱。可见在至高无上的君权面前，道义制衡显得多么苍白无力。

臣对君权的相对制约即"道义制衡"的起始目的和最终效果都不是为了防范君主个人专制和独裁，而是试图通过臣的匡正和调整，维护君主政治的正常运作，防范发生政治危机。这种政治制衡理论的形成标志着中国古代统治阶级自我认识的高度发达，是汉代君主政治系统日渐成熟的体现。如果说"权力制衡"理论的历史实践促进了近代民主政治的发展，那么"道义制衡"与之恰恰相反，它的逻辑发展和实践效果只能是巩固君主政治。汉代以及后世的众多进谏者都是君主政治的"补台派"，他们之所以舍得肝脑涂地，为的是汉家天下或某家天下的长治久安。因之，理论上的君权至上和君权神圣为君主政治规定了主航向，基于"道义制衡"观念而形成的自我调节机制则能极大地增强统治阶级的政治调节功能和政治应变能力，如此方能功德圆满，使汉以后的政治发展沿着君主专制的航道御风而驶，从不偏航。

二、以虚幻权威制约君权

臣相对制约君权的理论认可了臣有资格参与政治和有义务表达政

见；同时，君主有责任采纳臣的政见，对政策和个人行为做适当的调整。可是，君主拥有的权力和至上权威决定了君臣互补非但难以取得理想的效果，而且臣在履行义务的时候还要冒着极大的风险。为了在实际政治中提高臣制约君权的效力，汉代思想家和政治家们想出了一个绝妙的方法，就是利用天、圣人、先王和儒学经典的权威与君主的权威相抗衡。这些理论或认识上的权威本来是构成君权至上的理论支点，在这里却被用作制约君权的工具。

天在汉代人眼里是具有几分神性的超级权威，它是君主权力的赋予者，又是君权的监督者，常常通过阴阳灾变表达它对人间事务的喜怒和对政治生活的关心。在两汉的政治思想领域，经由董仲舒发扬光大的“天谴论”已经形成一股强劲的思潮，正好用来制约君权。群臣百官在批评时政、向君主陈述政见的时候，时常打出天的旗号，强调天的权威绝对正确，要求君主服从天的意志。孔光说：“上天聪明，苟无其事，变不虚生。”君主对天变灾异要怀有敬畏之心，并见诸行动。“若不畏惧，有以塞除，而轻忽简诬，则凶罚加焉，其至可必。”（《汉书·孔光传》）公孙弘说：“天德无私亲，顺之和起，逆之害生。”（《汉书·公孙弘传》）魏相说：“明王谨于尊天，慎于养人，……君动静以道，奉顺阴阳，则日月光明”（《汉书·魏相传》），风调雨顺，天下大治。不然的话就会导致“风雨不时”，百姓饥寒，“寇贼奸宄所由生也”。他们不约而同地在认识上强化天的权威，强调天对人事的主宰具有必然性。君主在行使权力治理天下的时候，必须向天负责，天成为臣用来批评和约束君权的主要权威之一。圣人和先王在汉代时人的心目中有时难以区分。圣人往往是前代帝王，经后世神秘其说，形成人神合一的圣王象征。圣人崇拜既是当位之君的权力来源，为君权的合法性作论证，同时又表明先王先圣与现实政治关系密切，圣人的权威对现实君主具有指导意义。汉代的先圣崇拜气氛十分浓厚，正如《淮南子·修务训》所

言："世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世闇主高远其所从来，因而贵之。"这种思维特点把人们的视角引向传统而非面向未来，人们总是要从往昔的光荣陈迹中寻觅治世之方，结果是人们极度重视政治经验的积累、继承和传递，以至对于那些冠有先王、先圣之名者，无不肃然起敬。汉代思想家和政治家们正是抓住了这一点，以圣人或先王作为制约君权的又一重要工具。他们指出，圣人先王通天道、知人事，是君主学习参照的榜样。如魏相说："臣愚以为阴阳者，王事之本，群生之命，自古贤圣未有不由者也。天子之义，必纯取法天地，而观于先圣。"（《汉书·魏相传》）在政治实践中，臣的进谏经常借用圣人之口。如王吉谏言"明选求贤，除任子之令"，就举出了舜和汤的旗帜。他说："舜、汤不用三公九卿之世而举皋陶、伊尹，不仁者远。"（《汉书·王吉传》）这里的舜和汤既是先王，又具圣人身分。有时候，进谏者索性直接以"明王"与今王相比较，对君主的过失直言评判。如谷永批评汉成帝说："王者以民为基，民以财为本，财竭则下畔，下畔则上亡。是以明王爱养基本，不敢穷极，使民如承大祭。今陛下轻夺民财，不爱民力，……大兴徭役，重增赋敛。"（《汉书·谷永传》）这里的"明王"是圣王的另一种说法，假如没有圣人、先王或明王做后盾，想必魏相、王吉、谷永之辈也不敢如此大发"狂狷之言"罢！

所谓经典指的是儒学典籍。汉武帝独崇儒术，儒家学说定为一尊，儒学典籍被列为钦定教科书，成了当然的理论权威和认识的标尺。汉代学者尊奉经典，因为那是圣人之言的凝聚和道的载体。"六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。"（《汉书·儒林传》）"《六经》者，圣人所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者也。"（《汉书·匡衡传》）在汉代的社会政治生活中，儒学经典具有法典的性质，正像司马迁对《春

秋》的评价："《春秋》上明三王之道，下辨人事之经纪，别嫌疑，明是非，定犹与（豫），善善恶恶，贤贤贱不肖，……王道之大者也"（《汉书·司马迁传》），足以"当一王之法"。汇聚了圣人、道和法的权威于一体的经典既是人们学习的律条和决断刑狱、判定是非的标准，同时又是臣用以制约君权的理论依据。引经据典，述圣人之言成为进谏的基本方式之一。例如元延元年（公元前12年），谷永针对灾荒连年"而有司奏请加赋"之事向成帝进谏，就举出经典为据，说加赋之议"甚缪经义，逆于民心，布怨趋祸之道也"。他还征引《诗经》"凡民有丧，扶服捄之"和《论语》"百姓不足，君孰予足"等圣人之言，请成帝调整政策，行宽俭之政（参见《汉书·谷永传》）。

在经典、先王、圣人和天的掩护之下，进谏者多少增强了一点安全感。从形式上看，臣对时政的批评和对君主个人行为的指责不过是在转述这些权威的意见，因而虽然有时态度激昂，言辞尖刻，却也算不得违背君臣之道。进谏者躲在天和圣人们的背后制约君权，将可能发生的直接对抗转为间接，提高了自身的安全系数；同时，君主的尊严也不会受到丝毫的损害，因为君主是在尊奉天或圣人的旨意行事。从实际效果看，运用天和圣人等权威作屏障，能在严格的君臣统属关系之中开辟出一些可供回旋的认识间隙，使君臣双方都有些余地以相进退，从而使臣制约君权有了较多的可能性。但是，我们必须看到，与君主的政治权威相比较，天和圣人等不过是些虚幻的权威，他们不是政治实体，而是人们认识的造物，因此，他们的内涵仍没有超出道的范畴。虽然，汉代思想家和政治家们主观上期待着以权威制约权威，他们明确提出："法籍礼义者，所以禁君使无擅断也。"（《淮南子·主术训》）但是理论上的虚幻权威是无法与政治上的实体权威相抗衡的，反而常常屈从于政治的权威，为君权服务。这就是为什么两汉之末年，上书言举贤、施仁政、批评君主和吏治者比比皆是，而终归无济于事的重要原因。在权力

至上的时代，一切都要从属于政治权力，理论上的慷慨激昂只能是徒劳。

此外，我们还应该看到，天和圣人等权威在被臣用来批评君主的时候，似乎与君权形成了某种冲突。然而这种现象并不意味着理论性的权威与君主政治的对立，而是表明具体君主的个别行为与君主政治一般原则的暂时背离。因之，天和圣人与王的相悖只是问题的表层，这种现象背后是天、圣、道与王的高度统一：统一到代表着统治阶级整体利益的君主政治上来。

汉代思想家和政治家们从正反两个方面做文章，从理论上涵概了君主政治更多的可能性，力求使汉帝国的皇帝制度和专制统治立于不败之地，或许这就是提倡和实施以虚幻权威制约君权者的真实用意吧。

第四节　罪己诏中的政治调节观念

罪己诏是帝王向上天和民众检讨治理不善，以求改过自新的诏书。汉文帝前元二年（公元前178年）十一月的日食诏首开汉代罪己之先河，以后历届帝王屡下这类诏书。罪己诏古已有之，至汉代最为流行，成为汉代政治一大特色。这与汉儒畏天崇圣思想密切相关，也是帝王的一种统治术。

一、畏天崇圣与罪己诏

汉代的罪己诏已经逐渐形成了一个固定格式，大体分三个层次。首先，明示君主的治世职责；其次，将天灾、人事之不谐公之于众，接以“朕之不德”之类自责语；最后以不同的政治措施作为自救补弊之方。

汉代普遍流行的社会政治意识之一是畏天和崇圣。天作为神灵与自然的统一体，是世界的主人和管理者，也是人类生活的统治者。圣是人类最高品质和最完善人格的体现，同时又是通天体道、拯救人类的超人。汉代最为推崇的圣当属尧、舜、文王、武王、周公、孔子和先帝。罪己诏中充满着畏天崇圣的恐惧之词，如：“乃者地震北海、琅邪，坏祖宗庙，朕甚惧焉。”（《汉书·宣帝纪》）“山崩地裂，水泉涌出，天惟降灾，震惊朕师。”（《汉书·元帝纪》）“朕获保宗庙，战战栗栗，未能奉称。”（《汉书·成帝纪》）汉代帝王在罪己诏中又常常以五帝三王为基准，来检讨自己的不治之处，时时以《诗》《书》圣言、先王行为作自己的行事依据。“恐羞先帝之德”是罪己诏的出发点之一。汉初，陆贾、贾谊等一批有识之士，借鉴秦亡的教训，劝谏帝王要“行仁义、法先圣”（《汉书·陆贾传》），要求帝王从小就积习于礼义，教

养于德智，长大成为尧舜一样的圣人皇帝。到了汉武帝时期，随着儒学定于一尊，通天致圣思想更为突出。武帝下诏曰：“盖闻五帝三王之道，改制作乐而天下洽和，百王同之。……子大夫明先圣之业，习俗化之变、终始之序，讲闻高谊之日久矣，其明以谕朕。”董仲舒对策曰：“今陛下贵为天子，富有四海，居得致之位，操可致之势，又有能致之资，行高而恩厚，知明而意美，爱民而好士，可谓谊主矣。然而天地未应而美祥莫至者，何也？凡以教化不立而万民不正也。”（《汉书·董仲舒传》）对于武帝的通天致圣能力，董仲舒讲了三个可致的有利条件，即：天子之位、天下大权、圣明通达之智。武帝三者具备而“美祥”未至，是因为教化不立之故。只要帝王能施行仁义教化，“强勉”行事，即可通天致圣。

帝王通天致圣成为汉代社会普遍认同的一种观念。君主以此为己任，臣民以此为希望。然而，现实的政治与社会状况与这种理想相距甚远，天怒人怨之事屡屡发生。帝王既然是通天致圣的唯一承担者，反过来，他对天怒人怨就不能辞其咎。罪己诏便是圆通神祇，走出困境的一种措施。

汉代的罪己诏大致可分为两类。一类是天谴罪己，以通天意；一类是政事罪己，以成圣明。天谴罪己多指由日食、地震、火灾、水灾等阴阳不调之自然现象而引起的罪己。天谴之因是“人主不德，布政不均，则天示之灾以戒不治”（《汉书·文帝纪》）。所以，实际上还是政事罪己，只不过多拐了一个弯。在一般情况下，天灾一变必验一事，不同的天灾反映了不同的政治之失。唯有帝王能够洞察这些天灾的所出之因而设法救治，恰恰体现了帝王的通天本领和致圣意识。天灾与人事之间有着一定的对应关系，归纳起来大致如下：

日食

阴侵阳，人君骄溢未明，为阴所侵。帝王自责不能治育群生，吏不称职。所谓“男教不修，阳事不得，则日为之蚀”。其措施为君怀谦虚，下贤受谏，位有德，褒有志。

地震

地为大臣之位，当载安万民，怀藏物类。地震昭示臣有贰心，政权不稳。帝王自责不能附远安民。其措施为举贤良方正，罢扰民之事。

火灾

人君贪财，赋敛尽取民货。帝王自责不治，过失甚大，群臣未肯极言过失。其措施则举廉直之士，大赦天下。

久旱

人君不施泽惠于下民，则蝗虫害谷。帝王自责不德不明。其措施为宥谪罚，行宽大，惠兆民，劳功吏，赐鳏寡，廪不足。

日无光

国有谗佞，朝有残臣，混乱朝纲。其措施则在于远佞谄，近忠直，修经典，习圣人之道，举贤良方正。

罪己诏表示在帝王之上，还有更大的权威和更高的善与美，是制约和裁量帝王行为与政事的“力量”和“准则”。这不能不说是古代思想家的一个小发明。在现实政治中，没有什么力量能对至高无上的君权进行有效的制约，于是人们把天与圣加在帝王之上，借助天与圣对帝王进行程度不同的批评。然而，另一方面，皇帝虽然犯有错误，但能与天圣相通的也只有皇帝一人。他固然犯有错误，但改正错误也是一种特权。罪己

诏证明的恰恰是皇帝的伟大和英明，具有通天致圣的条件。

二、罪己诏与政策调整

清人赵翼在《廿二史札记》中说：汉代“但有庸主，而无暴君”（卷二《汉诏多惧词》）。这反映了汉代帝王与秦帝暴政的不同。罪己诏从一个侧面说明了“无暴君”的原因，天与圣对王权的制约是起了一定作用的。帝王用罪己安慰民众，再伴随一系列政策调整，缓和两者之间的对抗。罪己诏真正的社会政治意义就在于罪己之后的政策调整，所以“诏书每下，民欣然若更生”（《汉书·王吉传》）。敬天崇圣、通天致圣思想是帝王进行罪己和政策调整的思想与心理前提。通过“自新”“更始”等政策调整唤起民心的归顺和民众对君主的崇敬，以表明封建统治者的公正与善良。汉代最著名的武帝轮台罪己诏即是立志调整政策的典型。汉武帝晚年深陈既往之悔曰：“今请远田轮台，欲起亭隧，是扰劳天下，非所以优民也。今朕不忍闻。……当今务在禁苛暴，止擅赋，为本农，修马复令，以补缺，毋乏武备而已。”（《汉书·西域传》）他改变了早年的战争政策，以发展农业生产，施行仁政作为今后的治国方针。武帝不愧为“雄才大略”，在战争带给社会巨大创伤，在人民渴望休息安宁的关头，不失时机地下诏罪己，检讨战争之过，调整政策，决定从军事征伐改为以安民为本，最大限度地迎合了民心，得到了人民的认同，为“昭宣中兴”打下了政策基础。武帝下诏罪己虽迫于形势，亦与其通天致圣的思想基础分不开。汉代的每次罪己诏，总有某些政策调整的内容。民众在名义上也成为朝廷的受惠人和施政目的。按照罪己诏的格式，帝王在沉痛自责之后，即是一系列惠民政策的颁布。大致说来，不出以下几方面：

减免田租、恤鳏寡孤独，赐民牛酒，禁苛暴、止擅赋。

察计簿，省宫廷用度，大赦天下。

平冤狱，蠲除某些律令以安百姓。

举贤纳谏。

举贤纳谏是政策调整中最显著的一条，几乎篇篇罪己诏中都有这项内容：“举贤良方正能直言极谏者，以匡朕之不逮。”（文帝二年十一月日食诏）到了西汉后期，则出现了大量专门求贤的诏书。计有灾异求言诏、举贤良方正诏、选贤诏、以灾异改行新政诏等，不一而足。帝王举贤纳谏，一方面是为了增强政府活力，增加统治力量，以利禄诱导士人为帝王所用。另一方面也是为了显示圣王德行。举贤纳谏表明君主能折节向下，虚心求教，诚恳改过。贾谊曾将帝王分为上主、中主、下主三类，上主为圣，下主为暴，唯中主如练丝，得善佐则存，不得善佐则亡，故而圣主唯在得人。帝王征召贤良为的是听取谏言，纳谏是帝王政策调整的前提。汉代的谏议是非常著名的。进谏者常常措辞激烈，直言不讳，在古代中国实属罕见。如元帝时珠崖反叛一事，朝廷意欲出兵镇压，贾捐之以民困财乏为由极力劝谏，最终使元帝发出“夫万民之饥饿，与远蛮之不讨，危孰大焉”（《汉书·贾捐之传》）的感叹，下诏罢珠崖郡。天下见此诏书，莫不欣欣，人自以为将见太平也。元帝以纳谏罢兵唤起了民众对帝王的崇敬。西汉后期，由于社会动荡不安，谷永、贡禹、刘向、鲍宣等政治家的社会批判日益增多，疾言厉色指出社会的弊端和王者的失误。如谷永奏成帝曰：“王者必先自绝，然后天绝之。”“汉兴九世，百九十余载，继体之主七，皆承天顺道，……至于陛下，独违道纵欲，轻身妄行，……积失君道，不合天意，亦已多矣。为人后嗣，守人功业，如此，岂不负哉！”（《汉书·谷永传》）他直指帝王有负先帝，背离王道。对于这一类的指斥，汉代帝王多受之而不加谴怒，因为纳谏是通向圣化不可缺少的条件。

西汉后期，罪己诏出现的一个新内容是把三公作为替罪羊。通过对三公大臣的撤换表示政府重振朝纲的决心。先后罢免的三公有萧望之、薛宣、翟方进、师丹、孔光等人。汉成帝永始二年（公元前15年）罢薛宣诏："君为丞相，出入六年，忠孝之行，率先百僚，朕无闻焉。朕既不明，变异数见，岁比不登，仓廪空虚，百姓饥馑，流离道路，疾疫死者以万数，人至相食，盗贼并兴，群职旷废，是朕之不德而股肱不良也。乃者广汉群盗横恣，残贼吏民，朕恻然伤之，数以问君，君对辄不如其实。……九卿以下，咸承风指，同时陷于谩欺之辜，咎繇君焉！"（《汉书·薛宣传》）成帝在罪己诏中除了惯常的自责不德而外，同时主要谴责了"股肱不良"。

罪己诏中的一系列政策调整措施说明"罪己"无非是政治改良的诺言或手段。由于古代中国的封建君主专制王朝原本就是一个自我保护性的政府，统治者只要保证自己的政权长久，保卫自己的国土不受侵犯，保护自己的特权不被推翻。不到迫不得已，它杜绝一切革新。在治理失误伤害到统治秩序时，它便以改良手段或曰政策调整来显示政府的活力与帝王之圣明。罪己诏承认了君主自身的政治过失，这无疑是统治者的自我暴露和自我损伤；但另一方面，它又以虚心求治廉价地换取民众的一时归心。由于社会实际自谴和改易更革的实际操作机制并未解决，罪己诏往往又把君主政治推到了绝境。

三、罪己诏和帝王统治的正当与合理

不管一个社会的政治制度采取什么形式，不管它怎样处理它的事务，这个制度总是必须首先找出获得民众效忠的途径。在集权政治和专制统治条件下，当权者主要依靠强权作为社会控制的强制手段，但由于人心不服和政治向心力的薄弱，统治的有效性会被极大地削弱。例如，

秦统治者用刑法等强制性手段钳民之口，但是，暴力激起了民忿，从而削弱了社会协同。短短十几年，秦这个“警察国家”就灭亡了。汉代政权张扬协同，“与贤士大夫共有天下”。协同就意味着皇帝的权威不得不顾及各阶层民众的利益，必须协调各阶层民众的关系，必须建立强有力的理论依托来支撑王权，使其统治合理合法。

秦始皇的统治主要凭靠人为的功绩为依托，而将人与自然法则的关系弃而不顾。既然不能从自然法则那里得到权力合法性的保证，就必然利用人为的功绩不断地证实权力的合理。所以，秦始皇一味地向个人权威化迈进，“超五帝而侔三皇”，使自己超越于古圣先贤之上，结果反而丧失了自身的调节能力。

汉代帝王通过敬天崇圣观念和通天致圣思想为自己的统治找到依据，并使其成为证明君权合理合法的思想基础。汉代第一个罪己诏开言即说：“朕闻之，天生民，为之置君以养治之。人主不德，布政不均，则天示之灾以戒不治。”（《汉书·文帝纪》）诏书将君主的统治特权说成是天赐；以君、民天性不一来说明君养治万民的正当与合理；结果是将君主自身置于救世主的地位，要天下百姓感恩戴德。反过来，罪己诏又以“天谴”证明天对帝王统治的时刻关注，帝王则将“天谴”看作是上天“幸国”，是天之爱心的特殊体现，是统治者“受有天命”的特殊提示。天降祥瑞说明帝王统治既合法又合理，天降灾异说明帝王统治虽合法而不尽合理。罪己诏则是圆通合理性的方式之一。诏文中常有“天下治乱，在予一人”之语，这从正反两方面都表示帝王是唯一的希望。帝王罪己和自责不是自我否定，而是表明自己对致圣的追求，并以承担责任的方式证明拥有权力的合法性。在全部的罪己诏中，包含着两个深刻内容的对立与统一，即屈君而伸天、屈君而伸圣与“以人随君，以君随天”（《春秋繁露·玉杯》）。屈君而伸天、屈君而伸圣，反映了帝王

以天圣为参照物，要通天而致圣。天有命，圣有理，君有权，而帝王权力要靠天命来支持，要靠圣人之理来运转，所以帝王有时而屈；但是，所有的民众又都必须屈于君。从这种对立统一之中，我们可以看出帝王对权力的认识：

首先，帝王将权力的来源说成是上天赐予。历来改朝换代，新皇帝都要用“天命”来压服人，用“天命”笼络人，上谕开首就是什么“奉天承运”之类。

其次，帝王权力是至上的。无论是奖赏还是镇压，全凭帝王作主，人民唯王是从。

再次，权力带来了责任。帝王受命治理天下，有统治万民的权利，同时他也有责任使国家得到治理、社会安宁、人人幸福。如果天降灾变，社会不治，作为君主，是逃避还是承担责任？显然，逃避责任就丧失了权力的信任，要证实权力的合理就要勇于自责，汉代帝王的罪己诏渗透了权力与责任互相依存的关系，只有负得起责任，才表明权力的归属是理所当然的。

汉代帝王竭力证明统治特权是合理合法的，并使民众普遍认同，这给帝王统治带来了极大便利。自先秦以来的家族、家庭和血缘观念将人们思维方式限定在一脉相承的关系上，人们习惯用前人的名誉判断后人的行为，以权力来源正当与否决定服从或反抗。帝王借助天、圣达到神圣帝王目的，建立民众对自身的信任和服从。在这种观念的制约下，民众多以君主之爱憎为爱憎，以君主之教训为信条，生杀予夺，惟一人之意是从，自己的安全与幸福全靠帝王的英明救治。“天王圣明”“臣罪当诛”成为臣民的口头禅，毫无独立人格可言。帝王作为天的代理人、圣的体现者，酿造了中国两千年来无可动摇、根深蒂固的神圣皇帝观。汉

代罪己诏之繁多为历朝所不及，是汉代帝王的一种较特殊的政治行为。罪己诏涉及了中国古代政治思想中两个极为重要的概念，即天和圣。如果将天、圣、王作为一个结构体系，那么在这个结构体系中，一方面以天、圣作为神化、圣化帝王的手段，王以敬天崇圣、通天致圣的面貌赢得万民的顺从，证明自己的合理合法；另一方面又把天、圣置于王之上，监督和调节帝王的行为，使政治有了回旋的余地。

第六章　西汉后期的政治调整思潮与王莽的复古改制思想

西汉帝国经过了一百多年的发展，到了元、成、哀、平之世，迅速走向衰落。尖锐的社会贫富对立以及统治集团内部的权力纷争交织在一起，引起了一些有识之士的警觉。他们出于挽救和维护汉家天下的基本立场，对矛盾重重的社会和政治现状认真思考，提出要从统治者内部和统治者与被统治者之间进行一系列政治调整，设想以此拯救濒于绝境的帝国。在权力意识方面，伴随着帝国由盛转衰，统治者经历了从追求“永命”到寄希望于“更命”的认识发展过程。更命思潮认可非暴力的权力更迭，给走投无路却又不愿大动干戈的西汉统治者们指出了一条生路。正是在这样的思潮胁裹之下，王莽趁机取代汉室，建立新朝。王莽在制造舆论、谋取权力方面精明有余，但在改制治国方面却极为平庸，他笃信再现西周的政治模式就是最佳政治选择，这种一厢情愿的复古理想主义注定了新室短命夭亡。

第一节　西汉后期的政治调整思潮

西汉后期，帝国的统治出现了严重危机。在统治集团内部，外戚专权，宠臣跋扈，当权者“人人牵引所私以充塞朝廷，妨贤人路，浊乱天下，奢泰亡度”（《汉书·鲍宣传》）。朝廷的腐败就像病毒一样四下扩散，加剧了地方吏治的混乱。群臣百官“志但在营私家”（《汉书·鲍宣传》），他们恣意欺压百姓，掠夺民财。再加上土地兼并日益加重，国家赋役有增无减，又遇上连年灾害，百姓真是走投无路，“饥，或人相食”（《汉书·元帝纪》）。有的人不堪其苦，便铤而走险，结果又罹刀斧之祸。“死人之血流离于市，被刑之徒比肩而立，大辟之计岁以万数”（《汉书·路温舒传》）。统治者与被统治者的冲突和对立把汉代社会推到了崩溃的边缘，引起统治集团内部一些有识之士的警觉。哀帝时，谏大夫鲍宣尖锐地指出，当今民有七亡、七死，王朝危在旦夕。他说：“凡民有七亡”，计有阴阳不和，水旱为灾；县官重责，更赋租税；贪吏并公，受取不已；豪强大姓，蚕食亡厌；苛吏徭役，失农桑时；部落鼓鸣，男女遮迣；盗贼劫略，取民财物。“七亡尚可，又有七死”，计有：酷吏殴杀，治狱深刻，冤陷亡辜，盗贼横发，怨仇相残，岁恶饥饿，时气疾疫。鲍宣唉叹道：“民有七亡而无一得，欲望国安，诚难；民有七死而无一生，欲望刑措，诚难。”（《汉书·鲍宣传》）帝国的出路何在？怎样才能挽救汉家天下的政治危机？政论家和思想家们各抒己见，纷纷提出自己的救世之方，形成了一股政治调整思潮。

一、统治者内部调整思想

西汉后期的政治家和思想家们意识到政治危机的主要根源就在统治者自身，正像鲍宣所言，民有七亡、七死，“此非公卿守相贪残成化之

所致邪？”（《汉书·鲍宣传》）所以，他们的政治调整首先集中在统治集团内部。

“修后宫之政” 在君主专制时代，君权是政治中枢和利益的汇聚，以君权为核心的皇族是最有势力的政治利益集团。此外，围绕着君权和皇族，还形成了许多派生的权力和其他利益集团，后妃就是其中之一。对于统治集团的其他成员来说，与皇帝联姻，争得君主的宠信，无疑是分享权力和利益的最佳途径，于是后妃争宠，明夺暗斗便成为常见的宫廷权力之争。这不仅关系到眼前之利，而且涉及君统传延和君位归属的长远之利。西汉后期，后妃争宠、后党专权与君主失政交织在一起，致使政纲混乱。君主政治的政治中枢受到严重冲击和破坏，后宫成了统治者内部矛盾的交汇点。针对这种情况，谷永、匡衡、杜邺、杜钦等纷纷提出要“修后宫之政”。

首先，他们提出后妃之制是王教的重要内容，后宫之治乱关乎天下安危。杜钦说：“后妃之制，夭寿治乱存亡之端也。迹三代之季世，览宗、宣之飨国，察近属之符验，祸败曷常不由女德？”（《汉书·杜周传附杜钦传》）匡衡征引师说：“妃匹之际，生民之始，万福之原”，认为后妃之制“此纲纪之首，王教之端也，自上世已来，三代兴废，未有不由此者也”（《汉书·匡衡传》）。谷永除了指出“夫妻之际，王事纲纪，安危之机，圣王所致慎也”，还具体分析了后宫不治带来的三大祸害：一是会导致君主“志在闺门，未恤政事，不慎举错”，使治道“失中”；二是“内宠大盛，女不遵道，嫉妒专上”，有“妨继嗣”；三是“妻妾得意，谒行于内，势行于外”，有“覆倾国家”之害（《汉书·谷永传》）。在他们看来，后宫简直成了政治动乱的总根源。随后，他们就治理后宫提出了种种方法。其一，君主严于道德修身，疏远女色。谷永借“黑龙见”“日蚀”“星陨”等灾异劝诫汉成帝说：“臣闻三代所以陨社稷丧

宗庙者，皆由妇人与群恶沈湎于酒。”君主作为天下之主，“奉帝王之职以统群生，方内之治乱，在陛下所执”。因而，只要君主能“诚留意于正身，勉强于力行，损燕私之间以劳天下”，“抑损椒房玉堂之盛宠”（《汉书·谷永传》），就能杜绝内乱。匡衡也提出“愿陛下详览得失盛衰之效以定大基，采有德，戒声色，近严敬，远技能”（《汉书·匡衡传》）。其二，严格后妃的等级规范，使后宫尊卑有序。谷永认为“修后宫之政”必须“明尊卑之序”。杜邺认为这种“尊卑之序”符合阳尊阴卑的天道规律，他借日食而提出“阳尊阴卑，卑者随尊，尊者兼卑，天之道也。是以男虽贱，各为其家阳；女虽贵，犹为其国阴。故礼明三从之义”（《汉书·杜邺传》）。后妃女流，应严格遵循阴阳尊卑等级，在任何情况下都不得僭越君权。匡衡的认识更为明确：“圣王必慎妃后之际，别嫡长之位。礼之于内也，卑不逾尊，新不先故，所以统人情而理阴气也。”如果君主反其道而行，“当亲者疏，当尊者卑，则佞巧之奸因时而动，以乱国家”。因此，他要求君主“不以私恩害公义”，不可凭个人好恶而乱了后宫尊卑之序，以此杜绝宫廷权力争夺，实现“正家而天下定矣”（《汉书·匡衡传》）。其三，严禁后妃弄权干政。谷永引《尚书·泰誓》：“乃用妇人之言，自绝于天”，强调夏朝和殷商的倾覆与妇人干政有直接关系。他指责“建始、河平之际，许（皇后）、班（婕妤）之贵，顷动前朝，熏灼四方，赏赐无量，空虚内臧，女宠至极，不可上矣”；如今之后起者，“什倍于前，废先帝法度，听用其言，官秩不当，纵释王诛，骄其亲属，假之威权，从横乱政，刺举之吏，莫敢奉宪”（《汉书·谷永传》）。谷永深感后妃弄权，为祸至深，明确提出要采取果断措施：“后宫亲属，饶之以财，勿与政事，……损妻党之权，未有闺门治而天下乱者也。”（《汉书·谷永传》）如若不然，宫廷内乱不已，最终会导致天下大乱。

抑外戚佞臣　与后妃乱政相关的是外戚和佞臣。西汉后期，霍氏、

丁氏、傅氏、王氏等皇亲外戚先后操纵国柄，他们排斥异己，贪婪霸道，不仅给庶民百姓带来灾难，而且在统治集团内部也造成了极大的混乱。汉成帝时，外戚王凤官居大司马大将军领尚书事，益封五千户，执掌权要。谏大夫杨兴、博士驷胜以黄雾出现为由，说黄雾乃“阴盛侵阳之气也。高祖之约也，非功臣不侯，今太后诸弟皆以无功为侯，非高祖之约，外戚未曾有也，故天为见异”（《汉书·元后传》）。西汉后期，像杨兴、驷胜等人这样利用灾异抨击外戚专权，要求君主裁抑外戚重臣成为时尚。例如哀帝时，待诏黄门李寻借洪水泛滥和地震要求抑制外戚势力。他说：“水为准平，王道公正修明，则百川理。落脉通；偏党失纲，则踊溢为败。……今汝、颖畎浍皆川水漂踊，与雨水并为民害，此《诗》所谓‘烨烨震电，不宁不令，百川沸腾’者也。……唯陛下留意诗人之言，少抑外亲大臣。”又说：“间者关东地数震，五星作异，亦未大逆，宜务崇阳抑阴，以救其咎”；“宜少抑外亲，选练左右”（《汉书·李寻传》）。这些要求抑外戚专权的呼声基本出于这样一种忧虑，就是外戚权重必然会削弱君权，在政治势力上压倒皇室宗族，轻则引发政局动荡，重则导致权力中心的转移，改朝换代。汉宗室刘向对于外戚与宗族的冲突尤为关切，忧心忡忡，对汉成帝“数言公族者国之枝叶，枝叶落则本根无所庇荫；方今同姓疏远，母党专政，禄去公室，权在外家，非所以强汉宗，卑私门，保守社稷，安固后嗣也”（《汉书·楚元王传》）。他对于元帝后王氏一族垄断朝政极为担忧，认为自春秋以来，“夫大臣操权柄，持国政，未有不为害者也”。“今王氏一姓乘朱轮华毂者二十三人，青紫貂蝉充盈幄内，鱼鳞左右。大将军秉事用权，五侯骄奢僭盛，并作威福，……依东宫之尊，假甥舅之亲，以为威重。尚书九卿州牧郡守皆出其门，……历上古至秦汉，外戚僭贵未有如王氏者也。”他又借灾异告诫汉成帝：“今王氏先祖坟墓在济南者，其梓柱生枝叶，扶疏上出屋”，这是王氏代汉的征兆。“陛下为人子孙，守持宗庙，而令国祚移于外亲，降为皂隶，纵不

为身，奈宗庙何！”他强烈要求汉成帝裁抑王氏，“宜发明诏，吐德音，援近宗室，亲而纳信，黜远外戚，毋授以政”（《汉书·楚元王传》）。中郎翼奉认为外戚势力过于强大，会造成政治势力之间严重失衡，危及国祚稳定。元帝初年，天灾繁多，元帝下诏求直言，翼奉趁机上奏封事说：“古者朝廷必有同姓以明亲亲，必有异姓以明贤贤，此圣王之所以大通天下也。同姓亲而易进，异姓疏而难通，故同姓一，异姓五，乃为平均。今左右亡同姓，独以舅后之家为亲，异姓之臣又疏。二后之党满朝，非特处位，势尤奢僭过度”，照这样发展下去，“甚非爱人之道，又非后嗣之长策也”（《汉书·翼奉传》）。

在汉末的政论家和思想家们看来，危及西汉王朝的不独外戚，还有佞臣。他们整日跟随在君王左右，侥幸邀宠，祸乱朝纲。比较著名的有石显、淳于长、董贤等，其中以董贤最为典型。董贤官居侍中，深得哀帝宠信，赏赐常常以万数，又无功封侯。哀帝还为董贤治府第，“引王渠灌园池”，一次赐地达二千余顷，均田之制从此堕坏。哀帝凭个人好恶宠幸董贤，引起许多大臣不满，“道路讙哗，群臣惶惑”。丞相王嘉因日食而上封事，指责哀帝宠幸董贤，“奢僭放纵，变乱阴阳，灾异众多，百姓讹言”，要哀帝吸取前朝邓通、韩嫣等佞幸“骄贵失度”“乱国亡躯”的教训，“以节（董）贤宠，全安其命”（《汉书·王嘉传》）。

佞臣与外戚相似，都是专制王权伴生或派生的政治势力，它们与王权相互消长，带有强烈的政治投机性，因而在实际政治生活中，佞臣及外戚与一般官僚相比较，显得更为肆无忌惮。不仅如此，由于佞臣及外戚获取权力和财富主要靠着血缘裙带关系或君主个人之好恶，他们无功受禄，躐等而进，搅乱了原有的权力与财富分配秩序。再加上他们依仗君威而欺凌同僚，争权夺势，致使统治集团内部冲突愈演愈烈，危及统治阶级的整体利益和根本利益。西汉晚期出现的抑制外戚佞臣的呼声，

正是统治者中的清醒之士对于这种有悖于汉家天下根本利益现象的反思，抗议者的目的也十分清楚，就是要恢复以君权为中心的汉家一统天下。

除邪臣苛吏　如果说抑制外戚佞臣是为了解决统治集团上层的政治弊害，那么除邪臣苛吏则是针对统治阶级的中下层而言的。西汉后期，吏治极混乱，刘向斥之曰“小人成群”。他说：“今贤不肖浑殽，白黑不分，邪正杂糅，忠谗并进。……朝臣舛午，胶戾乖剌，更相谗愬，转相是非。”奸邪之臣“分曹为党，往往群朋，将同心以陷正臣。……正臣陷者，乱之机也。”（《汉书·楚元王传》）在刘向看来，邪臣结党谗陷正臣是吏治混乱的主要根源。御史中丞薛宣认为，吏治不清的主要原因是部刺史监察不力，致使官吏多奸。他说：“殆吏多苛政，政教烦碎，大率咎在部刺史，或不循守条职，举错各以其意，多与郡县事，至开私门，听谗佞，以求吏民过失，谴呵及细微，责义不量力。郡县相迫促，亦内相刻，流至众庶。”（《汉书·薛宣传》）为了稳定政治秩序，维护统治者的根本利益，他们要求君主“放远佞邪之党，坏散险诐之聚，杜闭群枉之门，广开众正之路”。唯此方能为汉帝国建“太平之基”，谋“万世之利也”（《汉书·楚元王传》）。

谷永从王朝兴亡的角度，强调吏治苛酷的危害甚于天灾，会直接导致王朝覆灭。他说：“尧遭洪水之灾，天下分绝为十二州，制远之道微，而无乖畔之难者，德厚恩深，无怨于下也。”与之相对照，“秦居平土，一夫大呼而海内崩析者，刑罚深酷，吏行残贼也”。在谷永看来，人祸与天灾相比较，前者更可怕，而吏治苛酷则是人祸中危害最大的一种。“夫违天害德，为上取怨于下，莫甚乎残贼之吏。”他建议汉成帝“诚放退残贼酷暴之吏锢废勿用”，使天下百姓“不患苛暴之政，不疾酷烈之吏，虽有唐尧之大灾，民无离上之心”。因为历史证明了这样一

条规律："未有德厚吏良而民畔（叛）者也。"（《汉书·谷永传》）

"入谷补吏""赎罪之法"本来是汉武帝用来解决国家用度不足的选官政策，到了西汉后期，流弊日显严重。一部分商人和暴发户凭这种办法进入官场，转而变本加厉地谋求财富，他们恃财傲法、肆意横行，使本已腐败不堪的官僚队伍更加难以收拾。这时，一些急于调整和整顿吏治的官员便纷纷站出来进行抨击，御史大夫贡禹是其中的代表人物。他回顾了"孝文皇帝时，贵廉絜，贱贪污，贾人、赘婿及吏坐赃者皆禁锢不得为吏，……亡赎罪之法，故令行禁止，海内大化"。汉武帝为了开辟疆土，建功立业，必须广开财源，"乃行壹切之变，使犯法者赎罪，入谷者补吏"，结果国家财政收入虽有起色，但吏治从此大坏。"天下奢侈，官乱民贫，盗贼并起，亡命者众。"郡国地方唯恐朝廷怪罪，"则择便巧史书习于计簿能欺上府者，以为右职；奸轨（宄）不胜，则取勇猛能操切百姓者，以苛暴威服下者，使居大位"。真正的贤能之士不得上进，那些"家富势足"却无德无才之人反而充斥官场，形成了"亡义而有财者显于世，欺谩而善书者尊于朝"的局面。针对这种情况，贡禹主张废"入谷补吏""赎罪之法"，对于违背法度，"选举不以实，及有臧者，辄行其诛"（《汉书·贡禹传》）。

汉代统治者们提出的除邪臣苛吏主张，表明他们已经清醒地看到了危机的根源正在统治者自身，希望通过某种方式进行整顿。然而，封建官僚系统是专制王权的权力基础，在奸邪之臣和苛酷之吏成为普遍事实的情况下，严整吏治便意味着君主自毁其本，使官府的政治权威严重受挫。正像丞相王嘉指出的那样："司隶、部刺史察过悉劾，发扬阴私，吏或居官数月而退，……二千石益轻贱，吏民慢易之，或持其微过，增加成罪，言于刺史、司隶，或至上书章下；众庶知其易危，小失意则有离畔（叛）之心。"（《汉书·王嘉传》）为了维护统治阶级的整体利

益，防范民众犯上作乱，官吏尽管贪腐苛酷却仍然是君主的依靠力量。这是一种两难的选择：既要依靠酷吏，又唯恐激起民变。王嘉断然选择了前者："诚以为国家有急，取办于二千石。"他要求君主"记善忘过，容忍臣子，勿责以备。……人情不能不有过差，宜可阔略。"（《汉书·王嘉传》）这番话真是说出了当权者的心声。君主政治最惧怕"陈胜王"那样的造反者，唯恐天下出现"起穷巷，奋棘矜，偏袒大呼，天下从风"（《汉书·徐乐传》）的"土崩"之势。因此，君主的第一需要是忠臣和爪牙，而非廉吏。与维护帝国的根本政治利益相比较，吏治问题只能退居次要。这一点正是所有专制统治者自行整饬吏治而常常难以奏效的政治心理原因之一。西汉后期除邪臣苛吏的政治要求不过是说说而已，或可实施一二，但并不能真的全面贯彻，更不能彻底清除吏治痼疾，挽救西汉帝国的政治危机。

论求谏举贤　西汉后期严重的社会冲突和政治危机给帝国的统治者带来了巨大的政治压力，为了渡过难关，转危为安，元、成、哀、平几代君主纷纷下诏求直言，广泛寻求解救之方。汉中期以来的天谴思想此时发挥了巨大的威力，帝王思过求谏的诏书直与天变灾异相应答。兹以成帝一朝为例。建始三年（公元前30年）十二月戊申朔，发生日食，当晚，长安一带又发生地震，汉成帝下诏："朕甚惧焉。公卿其各思朕过失，明白陈之。"河平元年（公元前28年）四月己亥晦，又发生了日全食，成帝下诏："天著厥异，辜在朕躬，公卿大夫其勉悉心，……陈朕过失，无有所讳。"永始四年（公元前13年）六月甲午霸陵园门阙发生火灾。成帝诏曰："乃者，地震京师，火灾屡降，朕甚惧之。有司其悉心明对厥咎，朕将亲览焉。"元延元年（公元前12年）正月己亥朔，日食；四月丁酉，"无云有雷"；七月，"有星孛于东井"。成帝下诏："乃者，日蚀星陨，谪见于天，大异重仍。在位默然，罕有忠言。今孛星见于东井，联甚惧焉。公卿大夫、博士、议郎其各悉心，惟思变意，明以

经对，无有所讳。”（《汉书·成帝纪》）君主政治的本质特征是一言兴邦，一言丧邦，君主个人意志具有绝对的权威性。然而在政治运行出现严重故障的危难之时，专制帝王不得不尽量放宽政治参与的限制，广开言路，要求统治集团的每一个成员都献计献策，“下贤求谏”“位有德”“聘贤士”遂成为西汉统治阶级所能找到的又一个自救之方。

求谏和举贤是一个问题的两个方面。谷永说：“臣闻王天下有国家者，患在上有危亡之事，而危亡之言不得上闻；如使危亡之言辄上闻，则商周不易姓而迭兴，三正不变改而更用。”（《汉书·谷永传》）而危亡之言得以上闻的最佳方法就是广泛求谏和选用直言极谏之士。宣帝时萧望之也说过：“朝无争臣则不知过，国无达士则不闻善。”（《汉书·萧望之传》）西汉后期的政治家和思想家们清楚地认识到谏与贤是维护君权的两根支柱，而选用贤士则是问题的关键。“士者，国之重器；得士则重，失士则轻。”（《汉书·梅福传》）他们大多从国家治乱和天下兴亡的角度论证用贤的重要性。如李寻说：“何以知朝廷之衰？人人自贤，不务于通人，故世陵夷。”（《汉书·李寻传》）谷永说：“未有功赏得于前、众贤布于官而不治者也。”（《汉书·谷永传》）梅福追溯“昔高祖纳善若不及，从谏若转圜；……合天下之知，并天下之威，是以举秦如鸿毛，取楚若拾遗”（《汉书·梅福传》）。刘向也以史为鉴，说“舜命九官”，“众贤和于朝，则万物和于野”，“四海之内，靡不和宁”。至西周幽、厉之际，“天变见于上，地变动于下”，社会动荡，其原因就是群小日进，“贤不肖易位之所致也”（《汉书·楚元王传》）。政论家们认为，举贤不能流于形式，而是要人尽其用，用贤的主要表现就是“用言”，君主要“博览兼听”，形成一个相对宽松的政治环境。谷永曾对汉成帝说：“陛下诚垂宽明之听，无忌讳之诛，使刍荛之臣得尽所闻于前，不惧于后患，直言之路开，则四方众贤不远千里，辐凑陈忠。”（《汉书·谷永传》）梅福则向成帝明确指出钳制言论的弊

害。他认为，如果君主“既不纳天下之言，又加戮焉”，就会使天下贤士钳口不言，“则知士深退”。君主“以言为讳，……群臣皆承顺上指，莫有执正。何以明其然也？”君主不能用言，甚至以言论罪，就会“折直士之节，结谏臣之舌”，危亡之言又怎能上闻呢？“天下以言为戒，最国家之大患也。”他要求汉成帝“下亡讳之诏，博览兼听，谋及疏贱，令深者不隐，远者不塞，所谓‘辟四门，明四目’也”（*《汉书·梅福传》*）。

君主政治的本质是人治，在没有形成法律至上权威的政治条件下，人便成了政治中的主导力量。纳谏和用贤是君主政治时代人们所能找到的最佳人治形式，贤人政治成为古代中国的政治理想之一。西汉后期的政治家和思想家们寄希望于求谏举贤，以为贤人在位，言无避讳就能解救病入肌里的西汉王朝。他们未曾想到，理想可以成为追求的目标，却不能解决实际政治弊端；更何况在西汉后期，君主政治体制和官僚系统从上到下腐败透顶，几位贤士、些许谏言又怎能与之相抗衡？不过是杯水车薪罢了。再者，要专制到骨子里的封建帝王开放言论，更是政治上的无知或天真。西汉后期少数头脑清醒的思想家和政论家尽管对时代的弊害看得真切、言中肯綮，却无济于事，他们的呼声不过是大厦将倾之前的悲鸣。

二、统治者与被统治者之间的政治调整

西汉后期，社会冲突日渐加剧，调整统治者与被统治者的关系已是迫在眉睫的严重问题。思想家和政治家们提出了种种对策，但其思路大体未出儒家的仁政德治理论。主要有以下三种认识。

便安万姓论　这种认识本于儒家的重民思想。谷永说：“王者以民为基，民以财为本，财竭则下畔（叛），下畔则上亡。”百姓是君权的社会基础，基础牢固则君权稳固。如果百姓生活无着，饥寒交迫，就会

犯上作乱，动摇天下。谷永指出“诸夏举兵”就是“萌在民饥馑而吏不恤，兴于百姓困而赋敛重，发于下怨离而上不知”（《汉书·谷永传》）。因此，聪明的帝王“爱养基本，不敢穷极”，从不把民众逼到绝路上去。

那么，怎样做才是“爱养基本”呢？政论家们提出了三种对策。其一，“使民如承大祭”，统治者要爱惜民力。谷永对元、成时期“征发如雨”的现象十分不满，指责朝廷“发徒起邑，并治宫馆，大兴徭役”，黎民百姓“财竭力尽，愁恨感天，灾异屡降，饥馑仍臻”。流民馁死于道路者“以百万数”（《汉书·谷永传》）。他要求统治者“务省徭役，毋夺民时”（《汉书·谷永传》）。其二，薄赋税，轻刑罚。西汉后期天灾频仍，统治者赋税不减，反而有加，酷吏刻薄小民，百姓怨声载道。正如谷永所说：“黎庶穷困如此，宜损常税小自润之时，而有司奏请加赋，甚缪经义，逆于民心，布怨趋祸之道也。”（《汉书·谷永传》）他还以日食为由，指责朝廷“赋敛兹重，而百姓屈竭”，日食正是“赋敛不得度，民愁怨之所致也”（《汉书·五行志》）。他要求君主黜退残贼之吏，选用“温良上德之士以亲万姓，平刑释冤以理民命，……薄收赋税，毋殚民财，使天下黎元咸安家乐业”（《汉书·谷永传》）。其三，君主“大自减损”，力行节俭。贡禹对于当时朝廷奢侈过度和黎民生活贫困的强烈对比感触极深，他批评宫廷一年的消费不可胜计，如：“方今齐三服官作工各数千人，一岁费数钜万。”“三工官官费五千万，东西织室亦然”，“厩马食粟将万匹”。而天下百姓“大饥而死，死又不葬，为犬猪（所）食”，甚至发生“人至相食”的事情。可是宫廷“厩马食粟，苦其大肥，气盛怒至，乃日步作之”。他质问元帝说：“王者受命于天，为民父母，固当若此乎！”贡禹认为古代圣王宫室有制，“宫女不过九人，秣马不过八匹；墙涂而不雕，本摩而不刻”，皇家“苑囿不过数十里”，而且是“与民共之”，“故天下家给人足，颂声并作”。到了本朝

高祖、孝文、孝景皇帝之时，“循古节俭，宫女不过十余，厩马百余匹”。据此，他劝谏元帝“深察古道，从其俭者，大减损乘舆服御器物，三分去二”；后宫“择其贤者留二十人，余悉归之”；“厩马可亡过数十匹”；田猎之苑只留长安城南苑地，其余“自城西南至山西至鄠皆复其田，以与贫民”（《汉书·贡禹传》）。贡禹希望通过君主“大自减损”以解救天下饥馑。匡衡、谷永也提出了类似的主张。匡衡以“关东连年饥馑，百姓乏困，或至相食”，要求元帝“大自减损，省甘泉、建章宫卫，罢珠崖”，“宜遂减宫室之度，省靡丽之饰，考制度，修外内，……然后大化可成，礼让可兴也”（《汉书·匡衡传》）。谷永说：“古者谷不登亏膳，灾屡至损服，凶年不塈涂，明王之制也。”他要求汉成帝削减宫廷用度开支，“止尚方、织室、京师郡国工服官发输造作”，“以慰绥元元之心，防塞大奸之隙”（《汉书·谷永传》）。

便安万姓的主张基本脱胎于儒家的仁政说，其中的“大自减损”论颇有针对性，表现出这些政论家们调整君民关系，缓和社会对立的积极倾向。虽然他们的目的在于“爱养基本”，解救王朝危机，但这些对策对于认清社会弊端和加强统治者自我反思仍有一定的启发意义。

教化致治论　教化本是儒家德治思想的内容之一。汉元帝全面尊儒，“纯任德教”，教化就成为治平天下的一个重要手段。西汉后期的政治家和思想家们为了缓和社会冲突，除了反对酷吏重法，还纷纷提出以教化治民，以此作为调节君民关系、稳定政治秩序的一剂良药。早在宣帝时，萧望之就曾从人性角度强调教化治民的重要性。他说：“民函阴阳之气，有好义欲利之心，在教化之所助。”（《汉书·萧望之传》）在他看来，好义和欲利并存于人性之中，是人所固有的本性。教化虽然不能彻底清除人的欲利之心，却可以使人心中的好义之性占上风。譬如“尧在上，不能去民欲利之心，而能令其欲利不胜其好义也”。反之，

如果“桀在上，不能去民好义之心，而能令其好义不胜其欲利也。”因之，对于统治者来说，“道民不可不慎也”（《汉书·萧望之传》），能否实行教化对天下治乱至关重要。如果能像尧一样做到“布德施教”，黎庶百姓人人好义，就能减缓社会冲突，实现大治。“教化既成，尧舜亡以加也。”（《汉书·萧望之传》）元帝时，匡衡也提出要以教化治天下。他看到“今天下俗贪财贱义，好声色，上侈靡，廉耻之节薄，淫辟之意纵，纲纪失序”，吏民触犯法禁者为数不少，朝廷一般采取赦免的办法以示宽厚，“使百姓得改行自新”（《汉书·匡衡传》）。匡衡认为赦免并不是好办法，大赦之后，“奸邪不为衰止，今日大赦，明日犯法，相随入狱，此殆导之未得其务也”。最好的治民之法是教化，通过统治者身体力行，上行下效，“治天下者审所上而已”（《汉书·匡衡传》）。匡衡说：“教化之流，非家至而人说之也。贤者在位，能者布职，朝廷崇礼，百僚敬让。道德之行，由内及外，自近者始，然后民知所法，迁善日进而不自知。”他特别强调社会道德与统治者政治行为的因果联系，“朝有变色之言，则下有争斗之患；上有自专之士，则下有不让之人；……上有好利之臣，则下有盗窃之民”。反之，“公卿大夫相与循礼恭让，则民不争；好仁乐施，则下不暴”（《汉书·匡衡传》）。在匡衡看来，身教是最理想的致治之道。

儒家的教化治民论是有其合理性的。在古代中国大众传播手段十分原始的条件下，伦理和政治价值的普及除了行政推广之外，榜样效应的作用极为重要。然而，身教或上行下效的前提是统治者自身真正做到仁义和惠，才有可能引导全社会缓和冲突，建立秩序，“大化可成，礼让可兴”。匡衡明确地意识到这一点，从而喋喋不休地向君主和臣僚们发出劝诫。可是，西汉后期统治集团的贪腐苛酷积重难返，个别的清廉形象根本抵不住遍及整个官僚阶层的腐败势力，这样的榜样效应只会适得其反，教化致治的梦想难以成真。

限田、限奴婢和抑商除币论　自汉中期以来，土地兼并就是造成社会冲突的主要根源之一。一些有识之士发现了问题的症结所在，纷纷要求对土地集中加以限制。武帝时，董仲舒提出要“限民名田以赡不足”。西汉后期，师丹、何武、孔光、贡禹等人又多次提出这一要求。师丹说：“古之圣王莫不设井田，然后治乃可平。孝文皇帝承亡周乱秦兵革之后，……未有并兼之害，故不为民田及奴婢为限。今累世承平，豪富吏民訾数钜万，而贫弱俞困。盖君子为政，贵因循而重改作，然所以有改者，将以救急也。亦未可详，宜略为限。”（《汉书·食货志》）丞相孔光、大司空何武也提出限田限奴婢。“诸侯王、列侯皆得名田国中。列侯在长安，公主名田县道，及关内侯、吏民名田皆毋过三十顷。诸侯王奴婢二百人，列侯、公主百人，关内侯、吏民三十人。”（《汉书·食货志》）师丹等人的用意十分清楚，为了缓和社会冲突，他们要求统治者放弃一部分既得利益，这样既对百姓有利，又符合汉代统治者的根本利益。可是，要当权者作“自我削减”几乎是不可能的。在缺乏社会制约机制的古代中国，专制统治者追逐权力和利益漫无限制，这种发自专制统治者本性的贪婪追逐只有达到或超过了社会承受的极限，引发了遍及全国的紊乱和战争才会受到暂时的遏制。土地兼并和奴役是君主专制的孪生物，尽管师丹等人的愿望无可非议，但限田限奴婢既不能实施，也不能挽救西汉帝国的政治危机。他们的恳言奏请“遂寝不行”（《汉书·食货志》）。

重农抑商本是西汉的国策之一，然而，富商大贾却凭着雄厚的经济实力欺凌小民，勾结官府。他们“操其奇赢，日游都市，乘上之急，所卖必倍”。不事生产却“衣必文采，食必粱肉；亡农夫之苦，有仟伯之得。因其富厚，交通王侯，力过吏势，以利相倾”。国家的重农抑商政策并没有取得预期的效果。“今法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。”（《汉书·食货志》）西汉初期的状况尚且如此，到

了后期更是每况愈下。于是有些人就重弹抑商老调，以解救危机。其中的代表人物是贡禹。值得注意的是，贡禹在传统的抑商论上强调了两个问题。一是禁止官府与民争利。自汉武帝实行盐铁官营专卖政策，启用大盐商东郭咸阳、大铁商孔仅为大农丞，“作官府，除故盐铁家富者为吏”（《汉书·食货志》），官商与民商的冲突便始终存在。至“宣、元、成、哀、平五世，亡所变改”（《汉书·食货志》）。贡禹认为，凡朝廷官员均不得参预经商活动，“近臣自诸曹侍中以上，家亡得私贩卖，与民争利，犯者辄免官削爵，不得仕宦”（《汉书·贡禹传》）。二是废除货币。昭帝时代的盐铁会议上就有人提出货币之害，认为“古者，市朝而无刀币”，而是以物易物，到了后世，“币数变而民滋伪”（《盐铁论·错币》）。贡禹认为，“古者不以金钱为币，专意于农”，如今“汉家铸钱，及诸铁官皆置吏卒徒，攻山取铜铁，一岁功十万人已上，中农食七人，是七十万人常受其饥也”。不仅如此，开山炼取铜铁“凿地数百丈，销阴气之精，地臧空虚，不能含气出云，斩伐林木亡有时禁，水旱之灾未必不由此也”。铸钱给农业生产造成了巨大的破坏。贡禹还认为，由于以钱币作为贸易的手段，富人遂以屯聚金钱为目标，“积钱满室，犹亡厌足”。商贾则“各用智巧”，“岁有十二之利，而不出租税”。相比之下，“农夫父子暴露中野，不避寒暑，捽草杷土，手足胼胝，已奉谷租，又出槀税，乡部私求，不可胜供”（《汉书·贡禹传》）。这种强烈的贫富对比是造成社会冲突和动乱的主要根源。贫民“穷则起为盗贼，何者？末利深而惑于钱也。是以奸邪不可禁，其原皆起于钱也”（《汉书·贡禹传》）。贡禹最后提出：“宜罢采珠玉金银铸钱之官，亡复以为币。市井勿得贩卖，……租税禄赐皆以布帛及谷。使百姓壹归于农，复古道便。”（《汉书·贡禹传》）

贡禹的抑商除币论与其说是复古或不合时宜，不如说是一种政治上的天真。在君主专制条件下，经济发展与政治权力或政治势力的影响不

可分开，虽然经济规律并不完全服从政治的驱力。重农抑商是政治权力干预经济的政策体现，“法律贱商人，商人已富贵矣”也是政治力量影响下的经济现象。前者表现出西汉统治者的政治理性，君主政治需要以稳定的小农经济为基础；后者则是专制统治者的实际利益在经济领域的体现。专制统治者为了谋求财富往往无所不用其极，官营盐铁、起用富商大贾、卖官鬻爵，或是直接参与商贩贸易等都是逐利的手段，因此，所谓“富商交通王侯”的前提是专制统治者与富商大贾在经济利益上的一致性。贡禹的天真之处不仅是他看不到商业和货币是经济发展的必然，不可逆转；而且在于他认识不到在专制统治者与富商大贾实际利益相一致的情势下，抑商除币实际影响着当权者的利益，因而只能如同限田限奴婢一样“遂寝不行”。

从总体上看，西汉后期的政治调节思潮有一个显著的理论特点，就是贯穿着浓重的天人感应神秘主义气息。这是西汉中期以来天谴思潮的延续。统治集团中的有识之士看到了危机所在，便借天变灾异而论人事。他们有了天道权威做招牌，大多显得理直气壮，言辞深刻，表现出汉末统治阶级自我反思的率直和诚恳。能对政治行为和政策进行自我反思无疑是政治理性的典型体现，可是，理性的表达却总要披上神秘主义的外衣又反映了政治理性中的非理性成分。这一理论特点与其说是反映了人类的认识发展总是要在理性与非理性的冲突中曲折行进，不如说是君主专制时代没有思维和言论自由的必然现象。

第二节　更命思潮

西汉统治者与其他专制统治者一样，一旦得到了最高权力，便转而一心一意地追求权力的永恒。西汉后期，危机四伏，汉家天下的命运如何，在人们心中形成了一个巨大的疑问，关于天命、革命、永命、更命的讨论便是这种疑问在认识上的反映。

天命思想由来已久。自殷周起始，天就成了帝王的保护神。由于周人在天和王之间加入了德的中介，使天命的归属变成一种有条件的赋予。“惟命不于常”既宣告了周人取代殷商而王天下的合法性，同时又预示着西周政权终将被取代的可能性。正是在这样的认识基础上形成了战国儒家学派的“易位”“诛一夫”和“汤武革命”思想。《易·革卦·彖传》：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”革命论认为变革天之大命是顺天应人之举，顺天应人既是革命的依据，又是君权合法性的基本规定。

西汉政权建立之初，统治思想尚未定型，天命与革命的认识亦未能统一，有时还发生激烈的争论。景帝时，黄老派的黄生反对革命论，认为“汤武非受命，乃弑也”。他说：“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者，上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也？”儒生辕固生反驳道：“不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？”（《史记·儒林列传》）黄生立论的依据是君臣等级原则，辕固生的根据则是汤武革命的基本条件“顺天应人”。双方各持一端，互不相让，最后涉及汉家天下的权力合法性问

题。辕固生说："必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？"在君主专制时代，理论问题一涉及当朝执政，往往忌讳颇多，难以裁决，景帝只好折衷："食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。"（《史记·儒林列传》）西汉统治者刚刚以革命的方式取得天下，他们当然不愿背上以臣弑君的恶名，同时也不希望他们的臣子以同样的方式夺去江山。革命论在权力更迭的过程中，对于夺权的一方来说是最好的理论武器；可是一俟完成了改朝换代，它就会使胜利的一方陷于两难的境地。汉景帝敏锐地觉察到了这一点，他之所以禁止再辩，正是意识到革命论对于转向追求王朝永命的汉统治者来说弊大于利，此后学者"莫敢明受命放杀者"（《史记·儒林列传》）。

西汉中期，儒学大师董仲舒提出了体系完备的天人合一政治论，以天命论改造了革命论，提出了三统史观和"改制"论。首先，董仲舒强调天命在君权合法性中的主导地位，说，"天令之谓命，命非圣人不行"（《汉书·董仲舒传》）。受命之君建立的新王朝完全是天命所归，"王者必受命而后王"（《春秋繁露·三代改制质文》）。其次，董仲舒提出"三正三统"的历史循环论，认为朝代更迭无非是夏朝的"正黑统"、商朝的"正白统"和周朝"正赤统"的往复循环，别无其他。再次，董仲舒提出"新王必改制"，受命之君为了表明新王朝的合法性，依照"三统"的次序，在具体的制度仪节上作些调整，主要是"徙居处，更称号，改正朔，易服色"，等等，"一统于天下，所以明易姓非继仁（仁当作'人'），通以己受之于天也"（《春秋繁露·三代改制质文》）。董仲舒生活的时代，西汉国运正值巅峰，统治者着眼于在全国建立"一统"政治秩序，董仲舒在认识上强调天命与君权的统一，以历史循环和"新王改制"论替代了"汤武革命"论，恰好迎合了汉统治者的政治需要。

从汉初禁言“汤武革命”到董仲舒“新王改制”论的提出，表明了汉代统治者有意回避传统政治思想中的理论缺陷。他们追求的是“王朝永命”，使汉家天下长治久安，万世不竭。汉武帝登泰山的刻文中清楚地流露出这一期盼。其文曰：“四海之内，莫不为郡县。四夷八蛮，咸来贡职，与天无极，人民蕃息，天禄永得。”（《全汉文》武帝）谒者给事中终军也说：“夫天命初定，万事草创，及臻六合同风，九州共贯，必待明圣润色，祖业传于无穷。”（《汉书·终军传》）元帝时的匡衡说得更明确：“受命之王务在创业垂统传之无穷，继体之君心存于承宣先王之德而褒大其功。”（《汉书·匡衡传》）“王朝永命”是西汉统治阶级整体利益的凝聚，天命与王权的统一则为王朝永命提供了理论庇护，以上应天命而祈永命便成为西汉乃至后世统治阶级政治思维中的永恒主题之一。

正当西汉统治者围绕着天命和永命大做文章的时候，竟然有人不识时务地提出要改朝易姓，虽然没有明确重申“汤武革命”，却也足以引起当权者的震怒。汉昭帝元凤三年（公元前78年）正月，泰山“有大石自立”，“又上林苑中大柳树断枯卧地，亦自立生，有虫食树叶成文字，曰‘公孙病已立’”。符节令眭弘根据这些怪异现象推演《春秋》之意，认为石、柳均属阴类，乃下民的象征，泰山是历代帝王“易姓告代之处”，“今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者”。他认为汉家是尧的后代，“有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命”（《汉书·眭弘传》）。眭弘的“推演”直接触犯了汉统治者的根本利益，其后果可想而知。廷尉奏以“妄设袄（当作妖）言惑众，大逆不道”，眭弘伏诛。汉宣帝时，司隶校尉盖宽饶也提出了类似的主张。与眭弘不同的是，盖宽饶没有假借灾异，而是直接批评时政。他说：“方今圣道寖废，儒术不行，以刑余为周召，以法律为《诗》《书》。”他又引征

《韩氏易传》说："五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。"（《汉书·盖宽饶传》）盖宽饶显然在暗示宣帝尚法黜儒，不宜居位，应当禅位于有德者。宣帝看出了他的用心，斥其"怨谤"，执金吾议以"指意欲求禅，大逆不道"，盖宽饶被迫自裁。这两件事例足以说明，在权力私有的君主政治时代，统治者绝不会放弃权力，也不会容忍任何要求放弃权力的言论和暗示。对于汉代君主来说，任何与"王朝永命"的追求相抵牾的言论都将被视为大逆不道，这是由君主政治的本质所决定的。

然而，到了西汉后期，情况发生了变化。元、成、哀、平时期的西汉帝国政治危机日益严重，与寻求政治出路的政治期盼相呼应，眭弘、盖宽饶为之丧命的"更命有德"思想逐渐演化成为一股强劲的更命思潮。论者的具体思路不同，论点略有差异。元帝时，中郎翼奉看到天灾连年，百姓饥馑，疾疫流行，就向元帝建议迁都，以应天变。他说：汉兴以来"至于陛下八世九主矣，虽有成王之明，然亡周召之佐"。如今天下灾异不绝，"执国政者岂可以不怀怵惕而戒万分之一乎！故臣愿陛下因天变而徙都，所谓与天下更始者也。天道终而复始，穷则反本，故能延长而亡穷也"（《汉书·翼奉传》）。光禄大夫刘向见成帝营建陵寝，"制度泰奢"，上疏进谏说："王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。……自古及今，未有不亡之国也。"（《汉书·楚元王传》）他告诫成帝应躬亲节俭，"宜弘汉家之德"，不可与"暴秦乱君竞为奢侈"，因为"世之长短，以德为效"。言外之意如果奢而不改，天命将另有所属。谷永也向成帝进谏说："臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之。"天子统理天下，不是为了自身之利，而是为了天下百姓。"垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。"君主治理天下要上承天命，下爱黎庶，"博爱仁恕，恩及行苇"，就会有"符瑞并降，以昭保右"，得到天命庇护。反

之，“失道妄行，逆天暴物，穷奢极欲，湛湎荒淫，妇言是从，诛逐仁贤，离逖骨肉，群小用事，峻刑重赋，百姓愁怨”，就会引起“上天震怒，灾异屡降”。如果君主对天的谴告不加理睬，一意孤行，“终不改寤，恶洽变备”，上天将“不复谴告”，而另立天子，“更命有德”（《汉书·谷永传》）。谷永认为，“夫去恶夺弱，迁命贤圣，天地之常经，百王之所同也”（《汉书·谷永传》）。天命将依据君主的德行与德政而选择人间的主宰者。谷永的暗示显然是针对西汉王朝的，其寓意不言自明。

西汉后期的更命思潮主要提出了两个问题。其一，天命对汉家天下的眷顾不是永久性的。政论家们大多历数本朝政治之失，批评君主违背了德政原则，上逆天命，下背民心，警告君主如不采取补救措施，将会失去天命的庇护，统治者孜孜以求的王朝永命亦将成为泡影。其二，先秦时期形成的“汤武革命”论被更命思想所取代。“更命”论大体上包含着两层内容。一是在政治危机日益加剧之时，统治者通过改元、迁都等方式表示改过自新，更受天命，重新得到天的垂青，化凶为吉。从西汉后期的实际政治状况来看，有迁都之议，无迁都之举，改元却很频繁。从元帝到王莽的“新朝”，先后出现了“永光”“建昭”“建始”“永始”“太初”“元始”等表示改新意义的年号。君主在改元的诏书中都明确表示了“与天下自新”的意愿。这种措施和意愿显然是董仲舒“改制”思想的延续。二是当政治危机难以逆转，无可挽救之时，汉家天子就要听命于天的选择，让位于有德者。这无疑是传统“禅让”和“易位”思想的继承。

西汉统治者夺取政权之后，权力意识方面的主流是排斥革命，尊崇天命和追求永命。可是到了西汉后期，随着政治危机的加深，寻求政治出路的本能又使统治者寄希望于“更命”。昭、宣时期，眭弘和盖宽饶因提出“更命有德”而罹杀身之祸；到了西汉后期，虽然也有以言“更命有

德”而丧身者，但总的趋势是融改制、禅让、易位于一体的“更命”思想逐渐被统治者默认或接受。汉成帝时，齐人甘忠可伪造“《天官历》《包元太平经》十二卷”，声称：“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道。”结果以“假鬼神罔上惑众”下狱，“未断病死”。哀帝即位之后，甘忠可的弟子夏贺良等多次向哀帝陈述“汉历中衰，当更受命”，又以成帝不应天命而绝嗣，哀帝“久疾”和灾异屡降为由，要哀帝“宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣”（《汉书·李寻传》）。哀帝接受了夏贺良等人的建议，下诏：“惟汉兴至今二百载，历纪开元，皇天降非材之右，汉国再获受命之符，朕之不德，曷敢不通夫受天之元命，必与天下自新。其大赦天下，以建平二年为太初（元将）元年，号曰陈圣刘太平皇帝。”（《汉书·李寻传》）虽然后来哀帝以夏贺良等人“其言亡验”，蠲除诏令，夏贺良等人伏诛。但是，这次改元易号本身已经说明了汉代最高统治者对于“更命”论的态度。哀帝认可汉家国运已衰，有必要“再获受命之符”以延国祚。与谷永、刘向等人所论不同的是，哀帝没有另寻有德者，而是以自己作为有德者上应天命，以改易帝号和年号象征着君主重新受命与帝国的新生。这是一次君主“自新”式的“更命”演练。当哀帝对日渐衰败的帝国所残存的那一点点自信丧失殆尽，而西汉王朝也确实到了山穷水尽的时候，不得已，哀帝也试想走“禅位让贤”的路。有一次，哀帝与宠臣董贤等人在麒麟殿饮酒，就曾向董贤流露：“吾欲法尧禅舜，何如？”（《汉书·董贤传》）

“更命”与革命在否定现政权的合法性方面具有某种一致性，但在权力更替的具体途径上却不一样。“更命”反对像“汤武革命”那样以暴力实现政权更迭，而是主张“更命有德，禅位让贤”，听从于天命，以具体君主的替换为契机，使君主政治摆脱危机，获得新生。当西汉后期帝国陷入危机难以自拔的时候，“更命”论给惶惶不可终日的统治者们指出了一

条生路。由于“更命”论在方法上较之“汤武革命”显得温和，在认识上更加突出了天命的绝对权威，回避了敏感的“以臣弑君”问题，因而更容易为统治集团中的绝大多数所接受。随着西汉王朝的政治危机日益加深，更命思潮也愈演愈烈，由最初的涓涓细流汇聚成遍及全社会的思想潮流，从而为接踵而来的王莽和平代汉奠定了思想和舆论基础。

第三节　王莽的复古改制政治思想

王莽（公元前45—公元23年），字巨君，汉元帝皇后侄，于公元9年和平代汉，建立新朝，在位十五年。王莽代汉固然有赖他的身世和他特殊的政治才能，但只要回顾一下西汉后期的政治调整思潮，就不难看出王莽实际上是这一思潮呼唤出来的一个理想人物。王莽尊儒奉古，抑奢侈，躬节俭，刻意礼贤下士，与西汉末年思想家们的仿古崇儒，反对奢侈，黜奸邪，举贤才等政治主张一脉相承。汉末统治者中的多数丧失了对刘氏王朝的信心，王莽则信誓旦旦地要把整个社会带向光明，于是成了统治阶级唯一可抓的救命稻草。在这种情况下，王莽代汉实为水到渠成。然而，由于君主政治自身不可克服的弊端，特别是王莽政治主张的荒谬，统治阶级的反危机尝试不可避免地陷于失败。

一、更受命

汉末以来，人们面对日益深重的社会政治危机，纷纷提出更始自新。王莽则不遗余力地要把这一设想付诸实践，同时实现夺得最高权力的政治目标。在理论上，他继承了前人的“更命”思想，用作取代汉室，推行改制的理论依据。主要表现在以下几个方面：

利用符命祥瑞和天命论证新室代汉的合理性　王莽利用符命最典型的表述见于居摄三年（即初始元年）即“真天子”位之前的下书中。他说：“皇天上帝隆显大佑，成命统序，符契图文，金匮策书，……予甚祗畏，敢不钦受！以戊辰直定，御王冠，即真天子位，定有天下之号曰新。”（《汉书·王莽传》）王莽自任大司马秉政，属意于君位以来，经历了封安汉公、加封宰衡、居摄皇帝、假皇帝等几个阶段，向着最高

权力步步逼进。符命祥瑞则是他每逼进一步的上马石。如塞外蛮夷献白雉，武功长孟通浚井得白石丹书，广饶侯刘京言新井，车骑将军千人扈云献石牛，哀章献铜匮等。符命假借神意，既能明白道出王莽的政治目的："告安汉公莽为皇帝"，"摄皇帝当为真"（《汉书·王莽传》），使之昭告天下，为促成政权更迭作好舆论准备；同时又能使王莽的个人政治欲求隐匿在神秘权威的背后，给人以某种"公正"的假象，使其代汉之举变为合法。为了进一步控制舆论，王莽即位后，马上颁行符命于天下，说："帝王受命，必有德祥之符瑞，协成五命，申以福应，然后能立巍巍之功，传于子孙，永享无穷之祚。故新室之兴也，德祥发于汉三七九世之后。……天所以保佑新室者深矣，固矣！"（《汉书·王莽传》）符命本是天命的传达或暗示，王莽通过符命强调了天命的绝对权威和不可抗拒性。他总结出德祥五事，符命二十五，福应十二，凡四十二篇，以此说明天命所归属。他说，"皇帝深惟上天之威不可不畏"，"十二符应迫著，命不可辞"（《汉书·王莽传》）。他曾亲执小皇帝孺子婴之手，流涕歔欷，说："昔周公摄位，终得复子明辟，今予独迫皇天威命，不得如意！"哀叹良久，百官"莫不感动"（《汉书·王莽传》）。王莽凭借天命权威向天下表明心迹：取代汉室绝不存在什么个人动机，而是顺天应人之举。在符命招牌之下，王莽装扮出一副公正无私的面孔，期望新王朝能得到全社会的认同、拥护和服从。

利用五德终始历史循环论为权力更迭作论证　严格而论，符命只是暗示了王莽即将代汉的先兆，却没能解释为什么刘氏天下必然要被王氏所取代。于是，王莽乞助于五德终始说，强调权力更迭的逻辑必然性。他说，"自孔子作《春秋》以为后王法，至于哀之十四而一代毕，协之于今，亦哀之十四也。赤世计尽，终不可强济。皇天明威，黄德当兴，隆显大命，属予以天下"（《汉书·王莽传》）。王莽认为，五行之德循环往复是历史运行的必然规律，当一代王朝衰败，其所当之德气数将

尽，必然有相应的五行之德取而代之，一代新王朝借此兴起。汉家天下乃火德当道，其色尚赤。如今“汉氏三七之阸（厄），赤德气尽”（《汉书·王莽传》），“火德销尽，土德当代”（《汉书·王莽传》）。新朝乃黄德当道，“去汉兴新”，新朝取代汉室是历史的必然，其合理性不言而喻。王莽为了强调新朝上应土德，即位后立刻着手更化改元，“改正朔，易服色，变牺牲，殊徽帜，异器制。……服色配德上黄，牺牲应正用白，使节之旄旛皆纯黄”（《汉书·王莽传》）。五德终始循环论在王莽手中成了夺取权力、改朝换代的有力武器。

举出圣人和儒家经典作为夺权的行为依据　王莽少时即研习儒学，“被服如儒生”，颇通儒学经典。于是儒经和圣人便成了他手中的一张王牌，随时用来为他的政治行为辩护。例如，他曾为居摄称王作辩护说：“《尚书·康诰》：‘王若曰：孟侯，朕其弟，小子封。’此周公居摄称王之文也。《春秋》隐公不言即位，摄也。此二经周公、孔子所定，盖为后法。孔子曰：‘畏天命，畏大人，畏圣人之言。’臣莽敢不承用！”（《汉书·王莽传》）又说：“臣莽夙夜养育隆就孺子，令与周之成王比德，……孺子加元服，复子明辟，如周公故事。”（《汉书·王莽传》）王莽广泛征引《尚书》《周礼》《论语》《公羊传》和《诗经》等儒典，又模仿圣人故事，意欲利用尊为一统的儒学权威，使之言行有据。在君主专制条件下，学术本就是权力的婢女。王莽刻意从传统经典中为“去汉兴新”立据，必然使他的政治思维走向复古。

续祖考为新兴王朝的正统地位作论证　西汉建国数百年，在人们的政治观念中已经树立了牢固的正统形象。王莽出身外戚，代汉则有篡逆之嫌。为此他多次申明元城王氏乃上古圣王之后，试图解决两个问题。其一，确立新兴王朝的正统地位。王莽自称“惟王氏，虞帝之后也，出自帝喾”（《汉书·王莽传》），皆为黄帝苗裔。他详述祖考谱系

说："黄帝二十五子，分赐厥姓十有二氏。虞帝之先，受姓曰姚，其在陶唐曰妫，在周曰陈，在齐曰田，在济南曰王。"（《汉书·王莽传》）于是，黄帝成了他的"皇初祖考"，虞帝（即舜）为"皇始祖考"，姚、妫、陈、田四姓成为"予之同族也"（《汉书·王莽传》）。血缘关系是君权延传的必要条件，王莽与黄帝、虞帝攀上亲缘，变外戚为正统，为登上君位准备了充分的条件。其二，利用古代圣王禅让故事，遮掩篡逆之嫌。王莽说："刘氏，尧之后也，出自颛顼。"（《汉书·王莽传》）传说尧（唐帝）曾禅帝位于舜。于是王莽说："予之皇始祖考虞帝受嬗（禅）于唐，汉氏初祖唐帝，世有传国之象，予复亲受金策于汉高皇帝之灵。"（《汉书·王莽传》）既然刘氏祖考唐尧，那么将君位让与虞舜之后，不是理所当然吗？王莽企图通过续祖考，将外戚擅权篡逆之实轻轻掩过。

王莽继承西汉后期的神秘主义思潮，顺应了普遍流行的"更命"论，利用符命、天命及圣人等作为夺取政权的手段，从他作为一个封建时代政治家的角度来看，可谓不失精明之举。然而，王莽把"更命"思想贯穿到治国政策之中，如依据"玄龙石文"建"洛阳之都"，封符命臣，甚至"复以宁始将军为更始将军，以顺符命。……欲以诳耀百姓，销解盗贼"（《汉书·王莽传》）。凡此种种，不免显露其思想愚昧和政治上的无能。因此，当新朝末年天下大乱之际，王莽虽"自知败"，但除了"乃率群臣至南郊，陈其符命本末"（《汉书·王莽传》）而外，竟别无良策。政治思想的荒谬是王莽失败的重要原因之一。

二、复古改制思想

王莽夺得汉家天下后，为了消除西汉末年以来的种种积弊，巩固新朝，在政治和经济领域推行一系列调整政策。由于他主要以周礼作为改

制的蓝本，利用传统政治理论和模式解决现实问题，因而表现出强烈的复古倾向。王莽改制分为政治和经济两个方面。

在政治方面，王莽主张复周礼，实行分封制。他说，“秦为亡道，残灭诸侯以为郡县，欲擅天下之利，故二世而亡”（《汉书·王莽传》），实有违圣王之道。他征引孔子“吾从周”等语，认为分封制可以“广封功德以劝善，兴灭继绝以永世”（《汉书·王莽传》）。考之上古“明圣之世”，如唐尧、夏禹、武王、周公等都曾封建诸侯。王莽说：“予以不德，袭于圣祖，为万国主。思安黎元，在于建侯，分州正域，以美风俗。”（《汉书·王莽传》）分封的模式则模仿周礼。“追监前代，爰纲爰纪”，“州从《禹贡》为九，爵从周氏有五”（《汉书·王莽传》）。王莽还就各级封爵的封地食邑作了详细规定：公“有众万户，土方百里”；侯、伯“众户五千，土方七十里”；子、男“众户二千有五百，土方五十里”（《汉书·王莽传》）。王莽试想通过分封制重整政治秩序，如他在下书中所言：“夫褒德赏功，所以显仁贤也；九族和睦，所以褒亲亲也。予永惟匪解，思稽前人，将章黜陟，以明好恶，安元元焉。”（《汉书·王莽传》）为此他在理论上作了充分的准备，“考之经艺，合之传记，通于义理，论之思之，至于再三”（《汉书·王莽传》）。可是在实践中却没能真正贯彻，“托以地理未定，故且先赋茅土，用慰喜封者”（《汉书·王莽传》），即流于“虚封”。

王莽又依据《周官》《王制》屡次调整官制和郡县建制，频繁更改官名和郡县名。

王莽秉政之后，急于巩固权力，稳定秩序，于是从改革官爵建制入手，醉心于“制礼作乐”，“以为制定则天下自平”（《汉书·王莽传》）。然而，汉末以来政治与社会危机是君主政治自身痼疾的必然反映，诸如政事腐败、官吏贪残等皆为专制统治的本性，远非改换官爵建

制或更换官名可救治。王莽却信之不疑。这种思维方式注定了他的政治改革必然失败。推行分封和屡变官名不但无济于事，反而由于政令烦多，朝令夕改，使得政治混乱日益严重。再者，王莽凭“颛（专）权以得汉政”，当然深知加强集权之重要，曾经下令取消诸王称号，说：“天无二日，土无二王，百王不易之道也。汉氏诸侯或称王，至于四夷亦如之，违于古典，缪于一统。其定诸侯王之号皆称公，及四夷僭号称王者皆更为侯。”（《汉书·王莽传》）王莽认识与行动上的自相矛盾也决定了这种追求必然失败。

在经济方面，王莽推行王田制，五均六筦，又禁止买卖奴婢，试图加强封建国家对经济生产和流通的直接控制，形成这一改革设想的认识前提是对秦汉经济政策的批判。王莽认为：“秦为无道，厚赋税以自供奉，罢民力以极欲，坏圣制，废井田，是以兼并起，贪鄙生，强者规田以千数，弱者曾无立锥之居。又置奴婢之市，与牛马同兰（栏），制于民臣，颛断其命。奸虐之人因缘为利，至略卖人妻子，逆天心，誖人伦，缪于‘天地之性人为贵’之义。”（《汉书·王莽传》）汉承秦制，虽有所更改，如“减轻田租，三十而税一”，但“豪民侵陵，分田劫假。厥名三十税一，实什税五也。父子夫妇终年耕芸，所得不足以自存。故富者犬马余菽粟，骄而为邪；贫者不厌糟糠，穷而为奸。俱陷于辜，刑用不错”（《汉书·王莽传》）。王莽认为土地私有和买卖奴婢是造成贫富分化、社会秩序混乱的重要根源，解决的方法是恢复上古三代的井田制和禁止买卖奴婢。他说：“古者，设庐井八家，一夫一妇田百亩，什一而税，则国给民富而颂声作。此唐虞之道，三代所遵行也。……今更名天下田曰‘王田’，奴婢曰‘私属’，皆不得卖买。其男口不盈八，而田过一井者，分余田予九族邻里乡党。故无田，今当受田者，如制度。”（《汉书·王莽传》）

此外，王莽为加强对盐、铁、酒的专卖权，控制流通，又颁行五均六筦之令。“命县官酤酒，卖盐铁器，铸钱，诸采取名山大泽众物者税之。又令市官收贱卖贵，赊贷予民，收息百月三。”（《汉书·王莽传》）

王莽作为封建帝王，对于秦汉以来社会贫富冲突的认识可谓深刻，颇为难得。他力求有所调节缓和，本无可非议。然而，他一心要从三代之法中抄写药方，显然难以对症。正如中郎区博所说：“井田虽圣王法，其废久矣。周道既衰，而民不从。……今欲违民心，追复千载绝迹，虽尧舜复起，而无百年之渐，弗能行也。”（《汉书·王莽传》）王莽全部经济改制思想的实质是以政治权力干预经济，不论其动机如何，这种认识本身已经违背了经济的运行规律，其失败只是时间问题。再者，王莽代表的是专制王权，依赖的是封建官僚，在这样的条件下，土地国有政策或五均六筦只会给最大的私有者——君臣当政集团谋取更大的私利提供方便。

王莽是擅长倾轧争权的官场老手，也是少有的封建时代的政治家。王莽顺应时代的呼唤进行改制，在他身上凝聚着统治阶级进行自我政治调节的殷切期盼。然而，王莽在政治思想上受到多方面的束缚。其一，王莽“好空言，慕古法”，总是要在传统中把握时代的脉搏，依据传统模式进行政策设计，结果难免不合时宜；其二，王莽以外戚秉权而开启一代王朝，深知权力重要，进而迷信权力万能。他以权力作为经济改革的第一推动力，结果处处碰壁；其三，王莽深受汉末以来神秘主义思潮影响，堕入天命迷信中难以自拔。以上种种原因使王莽的政治思想显得十分凌乱，不成体系。王莽以这样的认识指导政治实践，在古代中国的政治舞台上演了一场复古改制的闹剧。

第七章　东汉前期谶纬化的经学政治观与怀疑论

经学的谶纬化是东汉前期政治思想的主流。自光武帝刘秀“宣布图谶于天下”，神秘主义的谶纬经说正式获得了官方身份，流传愈发广泛。谶纬之学是西汉以来阴阳五行、天人感应、天人合一思维方法的极端表现形式，它的核心是神化王权，通过将神、自然和人糅为一体，造出了逻辑荒谬却言之凿凿的政治神话。在这种情况下，谶纬之学与今、古文经学的冲突不可避免，经由皇帝御前裁定，谶纬后来居上，几居经学正统之位。臆造的政治神话经过政治权力的认可，荒谬变成了真理。正当人们对天神地祇、圣人鬼怪的崇拜和迷信铺天盖地，弥漫了整个东汉社会之际，王充走出来作当头棒喝，为东汉末的政治反思及魏晋玄学的兴起开启了怀疑与批判之先河。

第一节　东汉初期刘秀集团的“柔道”与集权思想

刘秀（公元前6—公元57年），字文叔，南阳蔡阳（今湖北枣阳西南）人，为汉高祖刘邦九世孙。九岁而孤，由叔父刘良抚养成人。新莽末年，“天下连岁灾蝗，寇盗锋（一作蜂）起”，刘秀与长兄刘縯分别起兵，加入绿林起义军，依附于更始帝刘玄。更始元年（23年）十月，刘秀以“破虏将军行大司马事”持节到河北一带“镇慰州郡”，趁机发展势力，相继消灭河北王郎，击败铜马军，收编大量余部，军力大增，达数十万众，关西一带称之为“铜马帝”，羽翼渐丰。更始三年（25年）六月，刘秀在鄗（今河北高邑）即帝位，年号建武。刘秀在位三十余年，庙号世祖，谥曰光武。作为东汉王朝的开国之君，刘秀成功地运用“柔道”治平天下，创出了载誉于史的“中兴盛世”。南宋陈亮曰：“自古中兴之盛，无出于光武矣。”（《龙川文集·酌古论一》）

一、刘秀君臣的崇儒思想

清人赵翼《廿二史札记》卷四《东汉功臣多近儒》条云：“西汉开国，功臣多出于亡命无赖，至东汉中兴，则诸将帅皆有儒者气象，亦一时风会不同也。”这段话确是说出了刘秀君臣的一大特色。自西汉中期，儒学尊为一统，研习儒学成为谋求官禄的敲门砖，习儒亦成为时代的风尚。王莽和平代汉，雅用儒经，以《周礼》作为改制的范本。因此自汉武帝到王莽，儒学非但不衰，反而流传愈广，习者愈盛。在这样的文化背景和时代风尚的熏陶下，刘秀君臣有“儒者气象”亦是情理之中的事。

刘秀本人研习过儒学，曾于“王莽天凤中，乃之长安，受《尚书》，略通大义”（《后汉书·光武帝纪》）。他手下的重要将领也大多在青少年时学习过儒家经典。如邓禹“年十三，能诵《诗》，受业长安。时光武（刘秀）亦游学京师，……遂相亲附”（《后汉书·邓禹传》）。贾复“少好学，习《尚书》”（《后汉书·贾复传》）。冯异“好读书，通《左氏春秋》《孙子兵法》”（《后汉书·冯异传》）。耿弇“少学《诗》《礼》，明锐有权谋”（《后汉书·耿弇传》注引）。朱祐“为人质直，尚儒学”（《后汉书·朱祐传》）。此外如寇恂、祭遵、李忠、景丹、耿纯、王霸等人均好儒学。这些人作为东汉王朝的开国功臣，毕生驰骋疆场，虽戎马倥偬，但儒学的根基使他们有别于纯粹武人。他们与刘秀在礼敬士人，推行“柔道”方面形成共识，为刘秀集团富于特色的治国思想之形成提供了条件。

刘秀集团之崇儒，主要表现在奖用儒士和兴学教化两个方面。据《后汉书·儒林列传》载：王莽之世，天下散乱，礼乐分崩，典文残落。“及光武中兴，爱好经术，未及下车，而先访儒雅，采求阙文，补缀漏逸。先是四方学士多怀协图书，遁逃林薮。自是莫不抱负坟策，云会京师。”在争夺政权的战争中，刘秀奖用儒生带有鲜明的功利性，在他看来，选用儒生和褒奖有德之士除了表明对汉以来统治思想独尊地位的认同，以及对西汉察举故事的延续而外，还具有为东汉政权取代新莽制造舆论的功效。卓茂是西汉末年著名的儒士。他早年就学长安，“习《诗》《礼》及历算，究极师法，称为通儒”（《后汉书·卓茂传》），成、哀之时“以儒术举为侍郎，给事黄门”，后“迁密（县）令”。王莽秉政时，卓茂调任京部丞，等到王莽居摄，向着最高权力步步紧逼之时，卓茂便称病还乡，不肯为吏。对于这样一位对新莽政权采取不合作态度的当世通儒，刘秀自然特别垂青。他刚一即位，天下草创未就，便访求卓茂，拜为太傅，封褒德侯，食邑二千户，赐几仗车马，

衣一袭，絮五百斤。刘秀在诏令中说："前密令卓茂，束身自修，执节淳固，诚能为人所不能为。夫名冠天下，当受天下重赏，故武王诛纣，封比干之墓，表商容之闾。"（《后汉书·卓茂传》）显而易见，刘秀把卓茂比作反对暴君的贤臣，自比圣王，王莽则沦为桀纣，天下可共诛之。这样一则在舆论上表明了东汉政权取代新莽的合理性，合乎"圣王革命"的古训；二则以实际行动争得天下儒士归心于汉，使大批儒士归顺到自己麾下，为重建官僚队伍创造了条件。在刘秀的带动下，手下将帅也纷纷招纳儒士。如祭遵"少好经书"，投笔从戎之后，"取士皆用儒术"（《后汉书·祭遵传》）。

刘秀像前朝历代帝王一样，礼敬孔子，兴学教化。建武五年（29年）十月，"使大司空祠孔子"。建武十四年（38年）四月，诏封孔子之后孔志为褒成侯（《后汉书·光武帝纪》）。又兴建太学，立五经博士凡十四家，使其"各以家法教授"（《后汉书·儒林列传》）。刘秀还亲往太学，"会诸博士论难于前"，"又诏诸生雅吹击磬，尽日乃罢"（《后汉书·桓荣传》）。

刘秀还常常对群臣讲论经书，以儒道教化部下。在战争期间，"东西诛战，不遑启处，然犹投戈讲艺，息马论道"（《后汉书·樊宏传附樊准传》）。即帝位之后，天下少安，又曾"数引公卿、郎、将讲论经理，夜分乃寐"（《后汉书·光武帝纪》）。刘秀以兴学教化作为重整统治秩序的重要手段，将帅们亦心领神会，纷纷效法。寇恂任颍川太守时，"乃修乡校，教生徒，聘能为《左氏春秋》者，亲受学焉"（《后汉书·寇恂传》）。李忠任丹阳太守时，"以丹阳越俗不好学，嫁娶礼仪，衰于中国，乃为起学校，习礼容，春秋乡饮，选用明经，郡中向慕之"（《后汉书·李忠传》）。

教化是儒家传统的治民之方，东汉初的统治集团则倚之为立国之

本。如果说社会伦理道德的普遍沦丧会直接影响到政治秩序的稳定，那么，通过奖用儒士和兴学教化以重建伦理秩序则是稳定统治秩序的基本保障。刘秀君臣对于这一点有着充分的认识，实施的结果也颇近初衷。据《后汉书·儒林列传》载，“自光武中年以后，干戈稍戢，专事经学，自是其风世笃焉。其服儒衣，称先王，遊庠序，聚横（横又作黌）塾者，盖布之于邦域矣”。在东汉统治者政策导向的作用下，西汉以来的儒家孝治之风愈益浓郁，推动了东汉中期以后名教思潮的兴起。

二、以“柔道”治国

刘秀将他以儒为主的治国思想概括为“柔道”。建武十七年（41年）十月，刘秀与家人宴饮，“时宗室诸母因酣悦，相与语曰：‘文叔少时谨信，与人不款曲，唯直柔耳。今乃能如此！’”刘秀闻言，“大笑曰：‘吾理天下，亦欲以柔道行之’”（《后汉书·光武帝纪》）。然而，刘秀标榜的“柔道”并非纯儒，而是以儒家德治仁政为主，杂以道家。刘秀曾经对此作过比较详细的说明：“《黄石公记》曰：‘柔能制刚，弱能制强。’柔者德也，刚者贼也，弱者仁之助也，强者怨之归也。故曰有德之君，以所乐乐人；无德之君，以所乐乐身。乐人者其乐长，乐身者不久而亡。……逸政多忠臣，劳政多乱人。故曰务广地者荒，务广德者强。有其有者安，贪人有者残。残灭之政，虽成必败。”（《后汉书·臧宫传》）据《后汉书》注解，《黄石公记》“即张良于下邳圯所见老父出一编书者”（《后汉书·臧宫传》）。而“柔弱胜刚强”则是《老子》道家之论。因之，所谓“柔道”包含两个层次：一是用柔，二是行德政。

刘秀“用柔”主要表现在两个方面。其一，以柔保身。刘秀早年起兵，力孤势弱，最初与王凤、陈牧的新市、平林军联合。由于“军中分

财物不均，众恚恨，欲反攻诸刘”。刘秀急忙“敛宗人所得物，悉以与之，众乃悦”（《后汉书·光武帝纪》）。避免了一场血光之灾。后依附于更始政权。昆阳一战，以寡克众，威名大振，刘玄却忌恨刘氏兄弟，借故杀死刘縯。刘秀闻讯“驰诣宛谢”，“深引过而已。未尝自伐昆阳之功，又不敢为伯升（刘縯）服丧，饮食言笑如平常”（《后汉书·光武帝纪》）。终于逃过了杀身之祸。这种做法与其说是涵养、肚量，不如说是外示柔弱，内以自保的韬晦之术。其二，以柔驭臣。刘秀赴河北“镇慰州郡”时并无军事实力，但他运用“柔道”，体恤将士，以德化众，终能从弱变强，统一天下。王郎是河北的强大割据势力，刘秀浴血奋战，终于攻破邯郸，诛杀王郎。在收缴的文件中，刘秀发现自己部下与王郎“交关谤毁”的书信“数千章”。刘秀将这些书信查封“不省，会诸将军烧之，曰：‘令反侧子自安’”。此举深为明智，赢得了众将士的敬佩和忠心。在战争期间，刘秀用人不疑，对手下将帅“开心见诚，无所隐伏，阔达多大节”（《后汉书·马援传》）。混一天下之后，刘秀“虽制御功臣，而每能回容，宥其小失”（《后汉书·马武传》）。在古代中国，专制帝王无不视天下为己有，功臣权高震主或武将拥兵自重均乃帝王之大忌。杀戮功臣成为开国之君巩固“家天下”的惯用手段。所谓“飞鸟尽，良弓藏，狡兔死，走狗烹”便是针对这种专制时代所特有的政治悲剧的哀叹。然而，刘秀是一个例外。作为专制帝王，刘秀对于开国将帅并非没有防范之心，但是他的做法与众不同。他没有因猜忌而杀戮，而是以柔术“制御”，防患于未然。具体做法有二：一是限制功臣的封地规模，“虽寇（恂）、邓（禹）之高勳，耿（弇）、贾（复）之鸿烈，分土不过大县数四”（《后汉书·马武传》）。一般功臣或仅一县，使他们的经济和政治实力受封地规模的限制而难以扩张。二是对立功之臣“辄增邑赏，不任以吏职”（《后汉书·马武传》），除个别例外，均不委以实权，只封赏一些虚职，“所加特进、朝请而已”。刘秀通过这种方式“退功臣而进文吏”，使开国将帅实际脱离了王朝的政治中心，再也

不能对君权构成威胁，故而东汉的开国功臣皆能“保其福禄，终无诛遣者”（《后汉书·马武传》）。

新莽末世，天下散乱，人心向背是决定势力消长和决定胜负的重要条件。刘秀深谙此道，他“单车临河北，非有府臧之蓄，重赏甘饵，可以聚人者也，徒以恩德怀之，是故士众乐附”（《后汉书·耿纯传》）。以柔驭臣常常示臣以宽宏和容让，不仅能招纳四方豪杰，壮大了军事实力，而且能有效地化解可能发生的内部冲突。使得君臣一心，共谋大业。混一天下之后，刘秀继续采用柔术驭臣，成功地实现了“退功臣而进文吏”的人事调整，有效地防范了因忌杀功臣而可能引发的内部分裂与人心涣散，为东汉二百年的天下建立了良好开端。因之，用柔的背后是更高层次的刚强和深谋远虑。

德政是儒家传统的治道之一，刘秀对此有着深刻的认识，“有德之君，以所乐乐人”即是对这一政策原则的概括。刘秀以行德政作为治平天下的主要政策，包括以下两项内容。

其一，在战争期间体恤百姓，不滥杀无辜。刘秀初至河北，邓禹就向他建议：“方今海内殽乱，人思明君，犹赤子之慕慈母。古之兴者，在德薄厚，不以大小。”（《后汉书·邓禹传》）刘秀闻言大悦，遂以体恤百姓约束部下，深得民心。他们“师行有纪”，“持军整齐，秋毫无犯”，百姓“皆望风相携负以迎军”（《后汉书·邓禹传》）。王常说：“夫民所怨者，天所去也；民所思者，天所兴也。举大事必当下顺民心，上合天意，功乃可成。”（《后汉书·王常传》）从某种意义而言，这一认识实为刘秀君臣的共识。邓禹曾自言：“吾将百万之众，未尝妄杀一人。”（《后汉书·和熹邓后传》）能“吊死问疾”，不滥杀百姓是刘秀集团挫败群雄，成就帝业的主要原因之一。

其二，建立政权之后，能推行轻徭薄赋、释奴婢、轻刑罚等恤民政策。刘秀“长于民间，颇达情伪，见稼穑艰难，百姓病害，至天下已定，务用安静，解王莽之繁密，还汉世之轻法”（《后汉书·循吏传》）。他在建国之初，因“师旅未解，用度不足”，实行什一之税，于建武六年（30年）下诏“其令郡国收见田租三十税一”（《后汉书·光武帝纪》），恢复景帝旧制。他曾先后七次颁行轻刑和赦罪诏令。其建武二年（26年）三月，大赦天下，诏曰：“顷狱多冤人，用刑深刻，朕甚愍之。孔子云：‘刑罚不中，则民无所措手足。’其与中二千石、诸大夫、博士、议郎议省刑法。”建武五年（29年）五月诏曰：“……将残吏未胜，狱多冤结，元元愁恨，……其令中都官，三辅、郡、国出系囚，罪非犯殊死一切勿案，见徒免为庶人。务进柔良，退贪酷，各正厥事焉。”（《后汉书·光武帝纪》）这些诏令对于革除前朝苛法，缓和社会冲突具有一定的积极意义。在新朝末年的战乱中，有许多良民百姓被掠卖为奴，成为一大社会问题，刘秀多次诏令释免。他说，“天地之性人为贵”，对于违抗诏令“敢拘执”者，要受到刑律惩治。如建武七年（31年）五月诏令释奴，“敢拘制不还，以卖人法从事”（《后汉书·光武帝纪》）。刘秀还颁布了一些提高奴婢地位的诏令。如建武十一年（35年）二月诏：“其杀奴婢，不得减罪。”六月诏：“敢炙灼奴婢，论如律，免所炙灼者为庶人。”十月，“诏除奴婢射伤人弃市律”（《后汉书·光武帝纪》）。这些恤民政策有利于恢复生产和减缓社会对立，对于稳定局面和巩固政权有一定的促进作用。关于这一点，刘秀说得很清楚：“乐人者其乐长，乐身者不久而亡。”这也正是刘秀推行德政的根本目的。

三、并官与集权思想

封建官僚是君主政治的权力基础和统治工具，然而新莽时期拟古改

制，造成官爵冗滥，品秩混乱，权力分散。刘秀建立政权之后，一方面进用文官以防范武臣拥兵自重，另一方面又采取一系列措施，整顿官僚队伍。建武六年（30年）六月，刘秀下诏并县，其文曰：“夫张官置吏，所以为人也。今百姓遭难，户口耗少，而县官吏职所置尚繁，其令司隶、州牧各实所部，省减吏员。县国不足置长吏可并合者，上大司徒、大司空二府。”（《后汉书·光武帝纪》）据《后汉书·郡国志》注引《帝王世纪》：“及王莽篡位，续以更始、赤眉之乱，至光武中兴，百姓虚耗，十有二存。”在这种情势下，冗县冗员不仅造成行政效率低下，而且庞大的官俸开支也成为百姓的沉重负担。刘秀断然诏令并省，结果是全国“并省四百余县，吏职减损，十置其一”。刘秀还陆续裁撤了一些官职。这些措施既提高了行政效率，便于中央统辖地方，又节省了大量财政支出，在一定程度上减轻了社会的负担。如范晔所言，“世祖中兴，务从节约，并官省职，费减亿计”（《后汉书·百官志》）。

汉末仲长统说：“光武皇帝愠数世之失权，忿强臣之窃命，矫枉过直，政不任下，虽置三公，事归台阁。”（《后汉书·仲长统传》）刘秀像所有专制帝王一样，把权力视为囊中之私物，为了加强集权，他逐步削减了丞相的权力。东汉初，承续新莽旧制，丞相称大司徒。建武二十七年（51年），五月诏：“昔契作司徒，禹作司空，皆无‘大’名，其令二府去‘大’。”（《后汉书·光武帝纪》）丞相本为百官之长，“掌丞天子助理万机”（《汉书·百官公卿表》），改作司徒则实已降为“掌人民事”，行教化和助祭的官员。刘秀将尚书台列为行政机要部门。尚书台隶属少府，吏员品秩在千石以下，与三公重臣相较，更便于君主指挥。刘秀通过降三公，升尚书台，将行政大权集中在自己手上。

刘秀还加强了对官吏的选用和考课。在任官标准上提出了“四科取士”，即：“一曰德行高妙，志节清白；二曰学通行修，经中博士；三曰

明达法令，足以决疑，能案章复问，文中御史；四曰刚毅多略，遭事不惑，明足以决，才任三辅令，皆有孝悌廉公之行。”（《后汉书·百官志》注引应劭《汉官仪》世祖诏）刘秀强调指出，为了避免“贤佞朱紫错用”，要求“自今以后，审四科辟召，及刺史、二千石察茂才尤异孝廉之吏，务尽实核，选择英俊、贤行、廉絜、平端于县邑，务授试以职”。如果“有非其人，临计过署，不便习官事，书疏不端正，不如诏书，有司奏罪名，并正举者”（《后汉书·百官志》）。在考课制度上，刘秀采用中央和地方双重考绩的方法。尚书台属下三公曹专司“天下岁尽集课事”，即“主岁尽考课诸州郡事”（《晋书·职官志》）。又改州牧为刺史，“常以八月巡行所部郡国，录囚徒，考殿最。初岁尽诣京都奏事”（《后汉书·百官志》）。总之，刘秀通过加强官吏的选任与考课，将战乱以来陷于散乱的官吏系统整顿成为一架统治机器，为君权的有效行使提供了保障。

刘秀的治国思想重在调整，他的思路大体上可分为两部分，除了以“柔道”治民和调处君臣关系而外，还注重以法制刑名治驭臣僚百官。例如建武十五年（39年）诏令度田，命各州郡“检核垦田顷亩及户口年纪”，同时又诏令“考实二千石长吏阿枉不平者”（《后汉书·光武帝纪》）。翌年以“度田不实”逮捕“河南尹张伋及诸郡守十余人，……皆下狱死”（《后汉书·光武帝纪》）。范晔说，刘秀“峻文深宪，责成吏职”，“观其治平临政，课职责咎，将所谓‘导之以政，齐之以刑’者乎！”（《后汉书·马武传》）可以看出，这种集“柔道”、集权和法制刑名于一体的“刚柔相济”治国思路与武帝以来杂用王霸的汉家制度一脉相承。

此外，在西汉后期以来谶纬思想广泛流行的政治文化背景下，刘秀有如王莽，也利用谶纬为夺取政权大造舆论。建武元年（25年）的即位

祝文中就引“谶记曰：‘刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子’”（《后汉书·光武帝纪》）。又于中元元年（56年）“宣布图谶于天下”。刘秀的这种认识导向形成强有力的政治推力，为东汉时代谶纬思想进一步泛滥和走向“国宪化”起到了推波助澜的作用。

第二节　汉代纬书中神、自然、人一体化的政治观念

纬书在两汉思想文化领域，具有突出的地位，上至朝廷，下至民间以及知识—官僚界，都有广泛的影响。它的历史地位，犹如一个纺锤，两头小，中间大。西汉后期、新莽和东汉前期，是它的“中间”发达期。从整体上看，纬书杂论阴阳五行、天人感应、天人合一、天文历法、地理、风俗、历史、占算之术等，但其核心是论述社会政治问题。正因为如此，所以引起朝野上下的广泛重视。它既是俗文化，又是雅文化[(1)]；在民间广泛流传，同时经官方删定，在很长时期又被列入官学[(2)]。

“纬”同“谶”“图”“符命”源不同而合流。“纬”相对于“经”而言。儒家有“六经”“七经”，相应有“六纬”“七纬”。早在西汉成帝、哀帝时已流行。李寻说：“五经六纬，尊术显士。”（《汉书·李寻传》）有的学者把董仲舒的《春秋繁露》等也视为纬书。

“谶”指预卜吉凶的隐语，早在春秋战国已流行。后来与“符命”结合在一起。“符命”主要讲天降瑞祥以及天象之学。“图”“书”指《河图》《洛书》。谶可以专指《河图》《洛书》[(3)]，又可作为上述诸项的通称。这些原本是阴阳家方术士的发明。

随着儒家与阴阳家、方术士的结合，“纬”“谶”“符命”“图”“书”糅合为一体，通称为“谶纬”或“纬书”，还有“图书”“图纬”“图谶”“谶记”“经谶”等称。

谶纬属于儒家中的一个流派，与今文学相杂，难分难解，古文学家也每每有通谶纬的[(4)]。当时的许多经学家兼通谶纬。在新莽战乱时

期，“四方学士多怀协图书，遁逃林薮”（《后汉书·儒林列传》）。儒家经师把谶图视为经典。谶纬是汉代精神的产物，而不仅仅是社会危机所致[(5)]。

谶纬的主旨是维护封建秩序，但其中神意太浓，与王权每每发生冲突。三国以降，屡遭禁绝，隋以后几无完书。辑本有明孙谷的《古微书》，清黄奭《汉学堂丛书》中辑谶纬五十五种，马国翰《玉函山房辑佚书》辑纬书四十种，赵在翰辑有《七纬》。日本安居香山、中村璋八合辑《纬书集成》最为完备。本书用黄奭《汉学堂丛书》本。

一、神、自然、人一体化：“大一统”专制主义的理论基础

天人合一是中国古代思想文化的总观念。天人如何合一，各家各派各有独特的思路和论述。纬书的特点是杂糅诸家各派，没有统一的中心，也没有逻辑起点。强概括之，即神、自然、人混合性的一体化。神自然化、人化；自然神化、人化；人神化、自然化。这里的人不是一般的个人，仅指圣人、特异的帝王将相。

神、自然、人一体化之论，如：

“中宫大帝，其尊北极星，含元出气，流精生一也。”（《春秋纬·文耀钩》）

“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方，冠有五采文。”（《春秋纬·合诚图》）

“斗者，天之口舌。”“房心为天地之明堂。”“咸池曰五潢，五帝东舍也。”“轸南众星曰天库。”（《春秋纬·文耀

钩》）星辰之间被构筑成君臣关系，如：

“天⿱山木星主德庆，其神下为大社之神。”

“太白之精下为风伯之神，主司刑。”（《河图纬·龙鱼河图》）

“地为山川，山川之精上为星辰，各应其州域，分野为国，作精神符验也。”（《春秋纬·感精符》）

在这些著述中，所有的圣王，以及孔子都是神种，具体而言，有的为“黑帝”“白帝”“赤帝”“黄帝”“苍帝”之种，有的为“龙种”，有的是“感天”而生，有的是“梦长人”而生，有的是感天之异象而生，有的是星宿下凡，连萧何也是“昴星精生”（《春秋纬·佐助期》）。

神、自然、人一体化的方式，归纳起来，大致有以下几种：

其一，生成关系。宇宙万物是一个生成关系，但其元点，又不一致。

天生成万物，主宰万物：“天之为言颠也。居高理下，为人经纬，故其字一大以镇之，此天之名义也。天之为体，中包乎地，日、月、星辰属焉。”“群阳精也，合为太乙，分为殊名，故立字一大为天。”（《春秋纬·说题辞》）天是太乙神，又称天帝。“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫微中，制御四方。”“大帝冠五采，衣青衣，墨下裳，抱日月，日在上，月在下，黄色正方居日间，名曰五光。”（《春秋纬·合诚图》）

元气生万物：“元气阖阳为天。”（《河图纬·叶光纪》）“元者，端也，气泉。”“元气之阳为天精，精为日，散而分布为大辰。”（《春

秋纬·元命苞》）“元清气为天，浑沌无形体。”（《春秋纬·说题辞》）

水生万物：“水者，天地之包□，五行之始焉，万物之所由生，元气之腠液也。”（《春秋纬·元命苞》）

太易浑沌生万物：“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沌。浑沌者，言万物相混成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”（《易纬·乾凿度》）

八卦生万物：“八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁。”（《易纬·乾凿度》）

以上所说的宇宙万物之“元”，各有异而又互相混杂，无法截然分开。

其二，天人同度，天人合一，天人相副，天制约人。

“天人同度，正法相受。天垂文象，人行其事谓之教。教者，效也，言上为而下效也。”（《春秋纬·元命苞》）“天有四表以布精魂，地有四渎以出图书。”（《河图纬·河图括地象》）

“天文地理各有所主，北斗有七星，天子有七政也。”（《春秋纬·合诚图》）所设之爵位，三公、九卿以及官位均与天象相应。（见《春秋纬·元命苞》）刑罚也应天而来，“大辟之属二百，象天之刑”（《尚书纬·刑德放》）。

人的身体器官也与天地相应。“人头圆法天”，“足方法地”，“五脏法五行”，“四肢法四时”，“九窍法九州”，“目明法日月”。“人有十八象，皆法之天地。”（《孝经纬·援神契》）“人之七孔，内法五脏，外方五行，庶类气契度也。”（《春秋纬·元命苞》）

连十二生肖也体现天人相副：“此十二象稽之于天，度之于地，推于万物，象万之庶类，画天法地，是故为人取象于天地。”（《春秋纬·元命苞》）

其三，宇宙数字化。这种观念在《易传》中已初步形成。董仲舒进一步提出人副天数，谶纬中把象数相配推向极致，宇宙万物皆以数相应而相联系。

> “阳气数成于三，故时别三月；阳数极于九，故三月一时九十日。”（《春秋纬·元命苞》）

> “阴阳之性以一起，人副天道，故生一子。”（《春秋纬·元命苞》）

> “三九二十七，七者阳气成，故虎七月而生。阳立于七，故首尾长七尺。斑斑文者，阴阳杂也。”（《春秋纬·考异邮》）

这些论述极多，作为哲学高度概括的是《易纬·乾凿度》中所讲的：“大衍之数五十阂天下之物。”“五十”含日十干，辰十二，星二十八宿，由此而演化出整个万物及其数字结构。

其四，宇宙与观念、道德的组合。

> “三纲之义，日为君，月为臣，列星为民也。日以阳明，月以阴承化，行昼夜，星纪乃行，列星分布耀舒精。日者，阳之精，耀

魄光明，所以察下也。”（《春秋纬·感精符》）“元气混沌，孝在其中。”（《孝经纬·左契》）

“君臣之义生于金，父子之仁生于木，兄弟之叙生于火，夫妇之别生于水，朋友之信生于土。”（《乐纬·稽耀嘉》）

“王者叙长幼，各得其正，则房心有德星应之。”（《礼纬·含文嘉》）

纬书有关天人一体化的理论虽然十分驳杂，不成体系，但有一个基本精神却是一致的，这就是宇宙的统一性与泛必然性的观念。任何个体无不处于统一体系之中，无不是必然中的一环或附件。这正好成为君主一统专制的理论基础。

二、君主专制主义精神

政治观念是纬书的中心。在某种意义上，这是必然的。一方面，纬书是对经书的阐释与发挥，而经书是政治教科书与法典，这就决定了纬书也必然以政治为中心；另一方面，汉代的天人合一、天人感应的社会思潮重点不是自然科学，而是为了论证当时社会的合理性和如何调整社会关系，以趋吉避凶。这种思潮在纬书中进行了彻底的发挥，直到庸俗、粗陋不堪的地步。

由于纬书极强的政治性，所以引起了统治者的极大兴趣，不仅被统治者视为官学，而且被视为“内学”，经书反而被降到“外学”的窘境。明帝令王苍正《五经》章句，以谶为准。章帝令曹褒撰礼典，杂《五经》谶记之文。统治者之所以十分重视纬书，除了直接利用它为自己制造谶语神话之外，最主要的是它充满了王权专制主义精神。

贯穿于纬书中的一个基本内容是造神，“天子皆五帝之精宝”（《春秋纬・演孔图》），神化古来的帝王与刘邦，可谓纬书作者的新创造、新发明。古帝王之神话这里不论，有关刘邦与天命汉家的神话充塞各纬书之中。刘邦是神种，是赤帝之后，“刘媪梦赤鸟如龙戏己，生执嘉，执嘉要合含始游洛池，赤珠上刻曰：王英吞此为王客，以其季生刘季为汉皇”（《春秋纬・握诚图》）。刘邦为龙种，体相也不同凡人，“帝刘季日角戴北斗，胸□、龟背，身长七尺八寸，明圣而宽仁，好任主”（《河图纬・河图提刘》）。在纬书作者的编造中，孔子这位旷世圣人几乎是汉家的先锋，为汉家而生，为汉家创制大义，“丘览史记，援引古图，推集天变，为汉帝制法，陈叙图录”。“元丘制命帝卯（“劉”字省写）行。”（《春秋纬・演孔图》）刘邦不仅是赤帝之后，而且早为孔圣人预定坐天下。汉家在一派神话中，变为历史的必然。当然，纬书不无反对汉家天下之言，但占主导地位的是为汉家制造神话。在当时的历史环境中，神话是历史必然性与合理性的最好论证，反过来，制造神话又是为历史必然性和合理性提供了社会心理认同的依据。

在纬书中最能表现君主专制主义精神的是帝王职能的神化。帝王原太素，通天地，立“五始”，修德成化，统调阴阳，通神人，体历史。一句话，天人合一，帝王为枢纽。

太素为宇宙之原，所以“反太素冥茎，盖乃道之根也”。“帝者得其根荄，王者得其英华，伯者得其附枝。”（《礼纬・斗威仪》）与太素之根相合，既是成就帝王的条件，又是帝王的功能。

天地生万物，天子通天地，“天子之尊也，神精与天地通，血气与日月总，含五帝之精，天之爱子也”（《尚书纬・璇玑钤》）。天子的精神和血气通天地，本身也就是天地的化身。天地的功能与天子的功能也就可以一体化，“五帝修名立功，修德成化，统调阴阳，招类使神，

故称帝。帝之言禘也”（《春秋纬·运斗枢》）。“帝者承天立五府（五帝之庙）以尊天，重象。”（《尚书纬·帝命验》）

帝王的功能有时又被神化为最原始的创造者：“黄帝受命有（又作‘立’）五始。元者，气之始；春者，四时之始；王者，受命之始；正月，政教之始。”“元者，端也，气泉。无形以起，有形以分，窥之不见，听之不闻。”（《春秋纬·元命苞》）黄帝虽然是古帝王，其功能与“元气”为一，又比“元气”更丰富而多能。

基于上述诸因，帝王理所当然地成为人间秩序的起点和准则：“诸侯不上奉王之正则不得其位，正不由王出不得为正。”（《春秋纬·元命苞》）

帝王与万物之“元”，与“神”，与“德”是一体化的。“孔子曰：皇象元，逍遥术，无文字，德明谥。”（《春秋纬·说题辞》）其义即《春秋·公羊传解诂》成公八年所说：“德合元者称皇。”“德合天者称帝；《河》《洛》受瑞可放，仁义合者称王，符瑞应，天下归往。”《春秋纬·文耀钩》云：“王者，德也，神所向德，人所乐归。”帝王既然与“元”“神”“德”一体化，自然就成为人间绝对权威。

等级制是君主专制主义的基础。纬书从不同方面论述了等级的普遍性与绝对性。人受制于天，天本身就是一种等级构成，人副天数，人间的一切也必然是等级结构。人本身就有圣、愚之分，“人与天地并为三才。天以见象，地以效仪，人以作事，通乎天地，并立为三。其精之清明者为圣人，最浊者为愚夫。而其首目手足皆相同者，有不同于常者则为禽兽矣”（《春秋纬·元命苞》）。先验的圣、愚论是等级制重要的理论基础之一。《易纬·乾凿度》把六爻的排列视为社会等级的符号和表征：“终于上，初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天

子，上为宗庙（郑玄注：宗庙，人道之终）。凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万人所以为象则也。”等级原则无处不在，连乐器音调也与等级制相匹配。《乐纬·稽耀嘉》说：“八卦以乾为君，八音以磬为长，故磬之为器，其音石，其卦乾。乾位西北而天屈之，所以立辨（别）也。故方有西有北，时有冬有秋，物有金有石，分有贵有贱，位有上有下，而亲疏长幼之礼皆辨于此。”把这些现象相匹相配，排列组合，实在风马牛不相及，然而在天人相副的氛围中，是可以使人折服的，而其精髓则是等级贵贱原则的普遍化和绝对化。《礼纬·稽命征》对人的等级、生活方式的等级以及用物的等级作了详细具体的规定。祭祀、用物的等级化由来已久，纬书的新义在于进一步从天人一体化方面进行了论证。

等级制的基本精神是人身支配与被支配、占有与被占有、专制与被专制的关系。纬书从天制约人的角度，反复论证了君主专制的必然性。“天地位成，君臣道生。”（《易纬·坤灵图》）“三才之道，天、地、人也。天有阴阳，地有刚柔，人有仁义。法此三者，故生六位。……天动而施曰仁，地静而理曰义，仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从。正形于人，则道德立而尊卑定矣。”（《易纬·乾凿度》）这类比附除了天人合一的方法论有某种合理意义外，在科学认识上可以说毫无道理。然而方法论常常比道理更能使人接受和认同。作者得出的“上者专制，下者顺从”“尊卑定矣”的结论，像方法论一样，成为当然之论。《易纬·乾凿度》从“易”之变中肯定了易姓革命，但同时又论证了君臣之位是不变的。“不易者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北向，父坐子伏，此其不易也。”又说：“君道倡始，臣道终正。是以乾位在亥，坤位在未，所以明阴阳之职，定君臣之位也。”臣民对于帝王，只有顺从，“臣者，坚也，守节明度修义奉职也”（《孝经纬》）。公、侯、伯、子、男各级贵族也须“皆上奉王者之政教礼法，统理一

国，修身洁行矣”（《春秋纬•元命苞》）。

纬书中的专制主义精神还表现在，用“一体化”方法论证社会指导思想与神、自然、人是互相渗透和互相体现的。

礼、乐是儒家思想的主干，纬书对礼、乐的神化格外醒目。《礼纬·稽命徵》说：“礼之动摇也，与天地同气，四时合信，阴阳为符，日月为明，上下和洽，则物尝如其性命。”“制礼作乐得天意则景星见”，“王者得礼之宜则宇宙生祥物”。礼同气、日月、阴阳、神、鬼合为一体。

《乐纬·动声仪》对乐也用一体化精神作了极为独特的论证。乐始于“五元”（上元——天气；下元——地气；中元——人气；时元气——受气于天，布之广地，以时出入万物者也；风元气——物莫不以风成熟也）。“天有五音，地有六律。”五音各代表一种社会角色：宫——君；商——臣；角——民；徵——事；羽——物。五音又代表了不同的社会政治境况。十二个月各有一音律，为十二月律。人的五脏与五音相适，五音又与五星相应，与四时、阴阳、五行、四方相配。古代的圣王各有自己时代的乐章。这些论述近于胡诌，然而它的作用却是极为重大的。礼、乐体现着那个时代的社会秩序和精神，神化礼乐正是神化当时社会的基本制度。

仁、义、礼、智、信被儒家奉为五常，五常正是天地、阴阳、五行、五方的精神体现。《易纬·乾凿度》说：东方为仁，南方为礼，西方为义，北方为信，中央为智。“中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意、理人伦而明至道也。昔者圣人因阴阳、定消息、立乾坤，以统天地也。”《诗纬》中讲：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则智。”《孝经纬·钩命诀》又有另

一种配方："性者，生之质，若木性则仁，金性则义，火性则礼，水性则智，土性则信也。"

汉代格外提倡孝。纬书对孝的论述在方法上同上所征引是一样的。例如：《孝经纬·左契》把孝视为"元气"混沌的本性之一，"元气混沌，孝在其中，天序日月星辰以自光，人序孝悌忠信以自彰。"

更为有趣、也更为荒唐的是，人的器官也被道德化、神化、天地化。《孝经纬·援神契》说："肝仁、肺义、肾智、心礼、胆断、脾信，膀胱决难，发法星辰，节法月，肠法钤。人有十八象，皆法之天地。"又讲："人头圆法天"，"足方法地"，"五脏法五行"，"四肢法四时"，"九窍法九州"，"目明法日月"。更令人莫明其妙的是器官之间都由道德加以联系而形成不同的功能。"脾仁故目视；肺义故鼻候；心礼故耳司；肾信故窍泻；脾智故口海。"

上述种种论述，以今人视之皆为大谬，然而在那个时代，却是被人们普遍接受和认同的。特别是"一体化"的方法论，成为理所当然的思维前提，它的意义是不可低估的。封建专制主义的精神不仅获得了合理的论证和说明，而且融于人们的肌体，成为人的器官的一种本能和功能。人完全变成封建专制主义的工具和零件。只有了解了这一点，才能理解为什么谶纬之中虽然常有对统治者的攻讦，而统治者们却仍把它作为圣学而加以尊崇。

如果以这种时代精神为背景去看未来的玄学精神，才能真正理解玄学的历史意义。

三、均平、无为的政治理想与政治调整

在天人相应思维模式中有一个理所当然的思路，即把天理想化和社会功能化。天既象征人事，又对人事作出主动反应。在这种互动的论述中表达了纬书作者们的政治理想、政治调整和政治价值观念。

天帝是公正无私的，人间天子首先应效法此道。“帝者，天号；王者，人称。天有五帝以立名，人有三王以正度。”（《尚书纬》）“帝者，天号也。德配天地，不私公位称之曰帝。天子者，继天治物，致政一统，各得其宜，天父地母以养人，至尊之号也。”（《易纬》）另外一些纬书的“帝”与“天子”相近。《乐纬·稽耀嘉》说：“德象天地为帝，仁义所生为王。”总之，“公”是天子德性之首，“在政不私公位称之曰帝”（《尚书纬·璇玑钤》）。人主必须遵循法天的原则施政、制度：“文王因阴阳，定消息，主乾坤，统天地。”（《易纬·乾凿度》）人主应像“露以润草”那样，“恩泽济万民”（《春秋纬·元命苞》）。“大人者（按：指天子），圣人之在位者也。夫大人者与天地合其德。”（《易纬·乾凿度》）

帝王的责任就是“致太平”。“圣帝明王所以致太平。”（《易纬》）“帝王奉命永治安。”（《易纬·辨终备》）致太平之道就是均平和无为。

均平并不是平等或绝对平均，而是以等级差别为基础的协调和相对平衡。《乐纬·叶图徵》对均平有一个轮廓性的描绘，要之有如下几点：

其一，实行井田。“圣人授民田”，每家一百亩。“以九顷，成八家。上农夫食九口，中者七口，下者五口，是为富者不足以奢，贫者无饥馁之忧。”《乐纬》对井田制还有另一种设计：“九家为井，八家共治，公田八十亩，已外二十亩为八家井灶庐舍。”这又为诸种井田说增

加了一种新设计。

其二，实行“五均”。这里所谓五均与王莽的“五均”不同，是指“为富者虑贫，强者不侵弱，智者不诈愚，市无二价，万物同均，四时当得；公家有余，恩及天下”。

其三，尊卑各有等。君臣有差，上下皆次，衣服有制，明礼义、显贵贱，女工有差，男行有礼，宫室度量、章制有宜，大小有法，贵贱有差，上下有顺。

其四，崇公尚贤。“圣王法承天，以定爵禄，爵禄者不能过其能。”“功成者爵赏，功败者刑罚。”

其五，刑罚得当。“圣王法承天以制刑法，诛一动千，杀一感万，使死者不恨，生者不怨。”

均平是一种制度，无为则主要是政策。制度定下来，要实行无为而治。《春秋纬·运斗枢》讲：“若德命叙，伏羲、女娲、神农是三皇也。皇者天，天不言，四时行焉，百物生焉。三皇垂拱无为设言，而民不违道德。”《诗纬·含神雾》托孔子言曰：“政尚静而恶哗也。”《礼纬·含文嘉》说：“王者得礼之制，不伤财，不害民，君臣和辑，草木昆虫各蒙正性。”

均平、无为一方面是针对汉代当时的社会动荡和弊政而言的；另一方面又是人们的一种超越时代的政治理想，是封建时代颇流行的一种理想。所以它超出了政策范围，也超出了各家各派的局限，成为中国古人的一种普遍的政治文化心态。

理想源于天人合德，现实却又是一回事，常表现为天人相悖。纬书

以及汉代思想家几乎一致认为，天人相悖的原因是由人造成的。“凡天象之变异，皆本于人事之所感，故逆气成象而妖星见焉。”（《春秋纬·元命苞》）

人主失德、政乱，会引起天象与自然变异。这类论述举不胜举，仅列数例以示其概：

“帝淫泆，政不平，则月生足。”（《河图纬·秘徵》）

“逆天地，绝人伦，当夏雨雪。”（《诗纬·推度灾》）

“人君不好士，走马被文绣，犬狼食人食，则有六畜谈言。”（《易纬·萌气枢》）

“主失礼、烦苛，则旱鱼螺变为蝗虫。”（《易纬·九厄谶》）

“冤民系狱，十月不雨，言王者刑罚失平，民冤莫白，则旱魃为虐，滴雨不行。”（《春秋纬·考异邮》）

人主失德、政乱，不仅会造成社会动乱，同时也会引起整个自然界失序、失常。这种观念无疑对人主具有约束和谴责的积极含义，但是在谴责声中又夸大了人主的影响力。它的副作用之一，就是强化了对政治权威无限渴望的社会心理，甚是可悲！

与上述论述方向相反而方法相同的另一种观念是：天象变异预示着政治之变和对某政治行为的谴责。这就是天谴观。这是汉代普遍流行的一种观念，连反对谶纬的人，如王充、张衡，也深信不疑，只不过他们较为谨慎，所谓以“实证”为据。纬书的特点是用得太滥，利用天变异议政、传播谤言，为政治之变制造舆论等，事关政治大事的比比皆是，略

而不论。这里举几例有关物价和牛马草虫之灾的兆论，以示其荒唐：

> “正月月蚀，贱人病，籴石二千。二月月蚀，贵人病，籴石三千。三月月蚀，人主当，籴石四千……”“月犯房星，四足之虫多死，期不出一年。”
>
> “月犯牵牛，将军奔，天下牛多死。”
>
> “月晕围角，亢虫多死。”（《河图纬·帝览嬉》）

以今人视之，荒唐自不待言，然而在当时，天变预示着社会灾难的观念，是颇能赢得社会各界人士认同和信奉的。一个谶语，在某些时候可能胜过十万大军！这个问题留给历史学家去讲。

既然天变异根源在人、在人主，所以还是有补救之术的，这就是人主改邪归正。

> “夏震者，治道烦苛，徭役急促，教令数变，无有常法。”补救的办法是“举贤良，爵有功，务宽大，无诛罚，则灾除”（《易纬》）。
>
> “通天文者明，审地理者昌。明者，天之省也；昌者，地之财也。明王之治，凤皇下之。”（《尚书纬·考灵曜》）
>
> “人君政治休明，贤良悉用，阴阳以和，风雨以时，则黄云缤纷于列星之间。”（《春秋纬·元命苞》）

劝诫人君改邪归正，无疑是件好事，然而其中也同样蕴藏着君主通天、普救众生的观念。人们在规劝君主改邪时，把期盼完全寄于君主自身，从而使自己更渺小，君主更伟大。这种既怨恨君主又期盼君主的思

维定势，使人们无法从君主崇拜中跳出来，实在是悲剧。

在政治调整中，最激烈的莫过于革命论了。纬书的作者从天命和历史说明了革命是不可避免的。没有永远不变的家天下。“自三皇以下，天命未去飨善，使一姓不再命。”（《尚书纬·帝命验》）“天道煌煌，非一帝之功。王者赫赫，非一家之常。顺命者存，逆命者亡。”（《春秋纬·元命苞》）“天道无常亲，常与善人。”（《易纬》）“天道无适莫常，传其贤者。”（《尚书纬·帝命验》）《易纬·乾凿度》在论述“易”的含义时，曾讲到革命的必要性。“君臣不变不能成朝，纣行酷虐天地反，文王下吕（尚）九尾见”，“夫妇不变不能成家，妲己擅宠，殷以之破”。“大任顺季享国七百，此其变易也”。

革命易姓是历史不可避免的，甚至是规律。但革命的发生是有条件的，要之有如下几点：

其一，王之暴虐如桀纣，造成“天地反”之势。整个社会机制败坏，只有革命才能使天地之道正常运转。

其二，革命的承担者须有天意的瑞符兆示。如前面讲的文王有九尾狐之瑞。正如《春秋纬·演孔图》说的：“天子皆五帝之精宝，各有题叙，以次运相据，起必有神灵符记，使开阶立隧。”纬书中对历史上革命的神灵符记的编造极为繁杂，也极为离奇，离奇正是神圣的象征。

其三，新王受命必改制。“王者三百年一蠲法。”“五帝异绪。”（《春秋纬·保乾图》）《乐纬》讲天道的特点是“质”，地道的特点是“文”。质、文行之长久故有弊，须质、文互变、互补，故而有改制。

革命是改朝易姓，无疑意味着社会大变动。革命论是社会的一种普

遍认识，连帝王本人也多不否认，但这并不是说在任何情况下都可以公开讲革命，这只有在社会危机之时，或允许议论，或禁之不绝。如果实行压制，革命论就会从朝堂走到社会、民间，乃至秘密流传。这种情况在西汉、新莽和东汉前期都有过充分的表现。

革命虽涉及改朝换代，但对基本制度只是一种调整手段。封建的基本秩序是不变的。这也就是《易纬·乾凿度》所讲的“易”而“不易也”，即虽革命而不离君主专制体制之宗。古代的革命论同民主论不是一个范畴中的问题，不可同日而语。然而作为政治调整，也可谓是激烈的了。

天人一体化是两汉时代雅俗共通的一种思维方式。纬书把这种思维方式发展到了极致，推向了极端。一到极端便不免于滥，然而在那个时代，人们并不以滥为滥，反而以为是一种深邃的道理。专制主义政治不仅需要理性的论证，更需要神性的装扮。纬书在这两方面都有其特殊的功用。

第三节　《白虎通义》神化王权与三纲五常的“国宪化”

儒术被尊为政治指导思想，作为君主专制政治的组成部分，它同君主专制一样，要求定于一。因为不“一”，就可能与政治运转发生抵牾。然而，儒术作为一种知识体系，不可避免地会发生分化和发展。儒术内部的不断分化，与政治上不断地要求统一，这两者之间的矛盾运动，使之更富有理论色彩和容量，不断地增强了弹性，不断地强化了君主专制，又在一定程度上为知识分子提供了再认识的空隙。东汉章帝建初四年（79年）白虎观会议，与会议成果《白虎通义》，就是这种矛盾运动的产物。

儒术内部的分化与政治统一化，一直相伴而行。东汉前期，儒术内部分化形成三种既有交叉又有区别的思潮，即经今文学、古文学与谶纬之学，三派都极力乞求王权的支持。他们之间互相争论，对王权又形成众星拱月之势。从维护王权和社会秩序出发，从不同角度都提出思想要统一。今文学家范升上疏称“天下之事所以异者，以不一本也”（《后汉书·范升传》）。主张尊今文，反对古文学。杨终也要统一经学，“永为后世则”（《后汉书·杨终传》）。贾逵等一批古文学家，则要求皇帝尊《左传》等古文。谶纬是刘秀颁布的官方理论，但一批今文和古文大师，如桓谭、范升、陈元、郑兴、杜林、卫宏、刘昆、桓荣、尹敏又程度不同地反对或不赞成谶纬。当然，拥护和赞成谶纬的也大有人在，像贾逵这样讲究历史的古文学家，也附和谶纬。在这种局面下，求统一是很困难的。出席会议的名儒如李育、魏应、杨终、丁鸿、贾逵、班固等，既有今文学家，又有古文学家，也有兼通者。可是会议的目的又是求统一。所以《白虎通义》便有非常明显的折中性和综述性。从某种意

义上说，它虽具有学术性，综述了不同的观点，但基本上仍是一个政治文献，经师们“讲议《五经》同异”，最后由“帝亲称制临决”，以行政裁决的方式“共正经义”（《后汉书·章帝纪》）。在实际政治中，《白虎通义》虽说不上是必须遵守的“国宪”，不过在思想观念上确实具有相当的权威性。《白虎通义》的中心思想，是神化帝王为中轴的社会等级体系以及维护这种体制的三纲五常观念。

一、帝王的神圣性与至上性

关于帝王的神圣性与至上性问题，应该说在此次会议之前早已有详尽的论述。当时在经学中存在的问题是，由于章句之学走向烦琐，冲淡了经学的“大体”。这就是杨终在上章帝疏中所说的“章句之徒，破坏大体”（《后汉书·杨终传》）。所谓的“大体”“大义”，也就是《五经》的精神实质，其主旨是君臣纲常之道，其核心是尊王。白虎观会议欲伸大义，自然首先是论尊王之道。

西汉以来，结合为一体的天地、阴阳、五行，既是万物的本原，又是万物的支配力量和运动法则。儒生们为了神化帝王，或把帝王与天地、阴阳、五行一体化，或把帝王说成是其职能的实现者，《白虎通义》则相兼相通。

> “爵所以称天子何？王者父天母地，为天之子也。”“帝王之德有优劣，所以俱称天子者何？以其俱命于天。……何以知帝亦称天子？以法天下也。……何以皇亦称天子也？以言其天覆地载俱王天下也。”（《白虎通义·爵》，以下所引《白虎通义》仅注篇名>)

> “天子所以有灵台者何？所以考天人之心，察阴阳之会，揆星

辰之证验，为万物获福[于]无方之元。”（《辟雍》>）

“日为君，月为臣也。”（《日月》>）

“天子立明堂者，所以通神灵，感天地，正四时，出教化，宗有德，重有道，显有能，褒有行者也。”（《辟雍》>）

“德合天地者称帝，……德象天地称帝……。”（《号》>）

“帝王始起，先质后文者，顺天地之道，本末之义，先后之序也。”（《三正》>）

类似的论述还有许多，要之，帝王是天之子，是天的代理人，是天德的实现者，是天地功能实现的中介，又是唯一的通天者，同时又是一系列关系链中的主环，如居日月星辰中的“日”位，金、木、水、火、土中的“土”位，阴阳中的“阳”。因此天子是天下的大“一”，或独一无二的“一”。天子自称“一人”。“臣下谓之一人何？亦所以尊王者也。以天下之大，四海之内，所共尊者一人耳。”（《号》）

这个“一”，是绝对的、至上的，他拥有对天下的最高的占有权与最后的支配权，一切最高权力都归于他一人。“普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。海内之众，已尽得使之。”（《封公侯》）这虽是老调，然必须重申，重申的目的在于强化。东汉仍实行分封，但“有分土，无分民”。其实分土，仅仅是以土代禄，最后的所有权仍属独一的皇帝。对“土”与“民”，《白虎通义》更强调君主对民的占有，“君有众民，何法？法天有众星也”（《五行》）。所有的人都是皇帝的奴仆。

在汉代，乃至整个古代，国家主权与所有权、行政权在一定条件下虽不无区分，然而一旦发生矛盾或君主需要，那么，国家主权和最高行

政权就可以把所有权、支配权、使用权等一口吞掉。在这一过程中，是不讲任何价值法则的。权高于一切，可以占有一切！

至于军、政、刑、赏、礼、乐等最高权力，自然也全归皇帝一人。

《白虎通义》从天地、阴阳、五行与帝王一体化论证了帝王的绝对性与至上性。同时，又以人民的代表的名义，论证了君主的合理性。“王者往也，天下所归往。”（《号》）“君，群也，群下之所归心也。”（《三纲六纪》）在许多地方还反复论述了帝王要为人民谋福利，恩惠无私，“烦一夫，扰一士，以劳天下，不为皇也”（《号》）。各种行为要以“重民”为务，以求“和其民人”（《社稷》），甚至“张官设府，非为卿大夫，皆为民也”（《封公侯》）。“归往”“归心”，无疑是政治中一个非常重要的问题，也是帝王合理与否的重要标准。但是在那个时代，这是一个无法操作的问题，也没有相应的程序来实现，所以不免是一句空话，至多是自警而已。实际上，上述这些话还可以反过来解释：王，天下即“归往”；君，天下即“归心”。君王本身就是天下的代表，反对君王便是大逆不道。

在先秦诸子与汉儒中，有许多人虽主张君主专制，但同时又把君主与社稷、国家分开，强调社稷之利高于君主。《白虎通义》把《公羊传》中提出的“国、君一体”论（《公羊传》庄公四年）作了进一步的发挥，强调“君统”不可须臾有缺。先王去世，新君即位，叫作“继体”，“王者既殡而即继体之位何？缘臣民之心，不可一日无君也，故先君不可得见，则后君继体矣”（《论天子即位改元》）。朕即国家，国家即朕，国家是君主的私产和囊中物！

二、三纲五常的神圣性与绝对性

三纲早在《韩非子·忠孝》中已提出，至汉代董仲舒进一步论证之后，遂成为一种普遍的政治意识。

封建时代的社会关系网千头万绪，但最根本的是君臣关系、父子关系、夫妇关系。君臣关系是政治关系的核心；父子关系是血缘关系的核心；夫妇关系是男女关系的核心。在这三类关系中，君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。三纲不是并列关系，其中君这一纲最高贵、最为重要。社会关系犹如一个大网，纲举而目张。《白虎通义》对三纲的论述可谓集汉儒之大成。它的论述特点是把三纲进一步与天人合一连为一体，使三纲更加神圣化与绝对化。

> “子顺父，妻顺夫，臣顺君，何法？法地顺天也。”（《五行》）

在《白虎通义》中，天、地、日、月的关系被君臣化，反过来又成为现实君臣关系的依据。“天道所以左旋，地道右周何？以为天地动而不别，行而不离，所以左旋右周者，犹君臣阴阳相对之义也。”（《天地》）

阴阳五行也同样成为三纲的证明与依据。“五行者何谓也？谓金、木、水、火、土也。言行者，欲言为天行气之义也。地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也。其位卑，卑者亲视事，故自同于一，行尊于天也。”（《五行》）

三纲的延伸和扩大是六纪。“六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。”“敬诸父兄”，“诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧”（《总论纲纪》）。

三纲、六纪既是天地的内在结构，又是它们的派生物。《纲纪之所

法》云："三纲法天、地、人。六纪法六合。君臣法天，取象日月屈信，归功天也。父子法地，取象五行转相生也。夫妇法人，取象人合阴阳，有施化端也。"

仁、义、礼、智、信这五常源于天地自然之伦，早在先秦诸子中已多有论述，董仲舒以及纬书作了更系统的论述，《白虎通义》则进一步把五常与《五经》、人情组成对应关系，用理性与人的本性证明五常之神圣。《五经》中说："经所以有五何？经，常也。有五常之道，故曰《五经》。《乐》仁，《书》义，《礼》礼，《易》智，《诗》信也。"把《五经》与五常相应，每一经体现一常，不免有使《五经》就五常，把经狭隘化之嫌。但另一方面，这样确实抬高了五常的地位。五常是三纲得以实现的道德保证和外在规定。仁、义、智、信，主要是讲精神信仰；礼，除精神外更多的是外在的规定。"夫礼者，阴阳之际也，百事之会也，所以尊天地，傧鬼神，序上下，正人道也。"礼是必须执行的，所以又说"礼之为言履也"（《礼乐》）。《白虎通义》对爵禄、朝聘、宗庙、祭礼、婚丧嫁娶、服饰等，从朝堂、庙堂到日常行为与意义都进行了讨论和规定。从这个意义上说，三纲与五常是统一的。

五常不仅本于《五经》之理，而且源于人之本性。《白虎通义》将人性与人情进行了区分。人禀阴阳之气而生。人之性生于阳，情生于阴。"阳气者仁，阴气者贪。故情有利欲，性有仁也。"情与性相较，"情者，静也；性者，生也"（《性情》）。那就是说，人具有情与性两方面，情属于恶，性属于善。情与性不是平行的。性为"生"，为根本；情为"静"，是受动的。于是，又引纬书《钩命诀》之论："情生于阴，欲以时念也；性生于阳，以就理也。"所谓的"理"，就是五常。"人含五常而生。"（《姓名》）人之所以为人，就在于人性有五常。这样，便把纲常视为人的本质。

人的本性属仁，“怀五常”。这五常又是“五性”。但五常并不能自成，还需要经过圣人的教化，才能发扬出来（《五经》）。为了使人具五常，其正面是行教化，其反面是施刑罚。“圣人治天下必有刑罚何？所以佐德助治，顺天之度也。……五刑者，五常之鞭策也。”（《五刑》）教化与刑罚都是为保证五常的实现。

三纲、五常相为表里，三纲又属骨架。君为臣纲，是为了“尊君卑臣，强干弱枝”，臣要尽心尽力，为君扬善隐恶，有功归于君，有过归于己。当然，《白虎通义》也提倡进谏，并专列《谏诤》《五谏》两节，以论述进谏的态度与方式等。

父为子纲，实际上把父权、族权置于国家法律地位。这在《宗族》篇中有评论。家庭、宗族，既是血缘共同体，又是社会经济细胞。突出父权、族权，也就是把血缘共同体和社会经济细胞转化为政治组织，成为君主专制控制社会的一种重要组织形式。

夫为妻纲，不仅仅讲夫妻关系，而是把男人置于女人的头上，女人的地位是“未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子”（《爵》）。妇女“三从”，不仅是为了维护父家长制，同时也是造成社会普遍等级化所不可缺少的。等级制是君主专制赖以存在的社会支柱之一。

君权与父权的基点不尽相同，君权依靠天命和权势等，父权主要依据血亲恩养。臣对君尽忠，子对父尽孝，忠、孝有时难两全，故君权、父权之间存在一定矛盾。不过从根本上看，两者是一致的。其一，无论忠与孝，都强调一个“顺”字。“顺”是君权、父权、夫权的基础，在“顺”上，三权有统一性。其二，把君主父亲化，君主就是天下之父母，因此，“臣子之于君父，其义一也”（《诛伐》）。“夫臣之事君，犹子之事父。”（《朝聘》）其三，如果两者发生矛盾，君权高于父

权，“不以父命废王父命”（《五行》）。子女固然是父母所生，但社会性的教化、养育则属于王，“故父不得专也”（《诛伐》）。

三纲是封建时代社会控制系统的核心和枢纽，三纲举而万目张。三纲的神圣化与绝对化，正是君主专制制度的保证。

第四节　王充对汉代经学统治思想的怀疑与批判

王充（27—？年），字仲任，会稽上虞（今浙江上虞）人，一生经历东汉光武、明帝、章帝、和帝四朝，享年七十余岁。王充先祖因军功受封会稽阳亭，不久削爵。父祖皆以农桑、商贾为业，有任侠家风，结怨于豪门。王充早年丧父，自谓“细族孤门”，幼年拜师受《论语》《尚书》，后游学洛阳，师事班彪。他“淫读古文，甘闻异言”，博览群书，为学不守章句，“家贫无书，常游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言”（《后汉书·王充传》）。王充做过县、郡功曹和州从事，因与长官政见分歧，“以数谏争不合去”，乡居，以教书为业。后出任扬州治中，不久，“罢州家居”。经友人上书推荐，汉章帝“特诏公车征，病不行”（《后汉书·王充传》）。晚年“贫无一亩庇身”，“贱无斗石之秩”，穷困潦倒（《论衡·自纪》，以下引该书仅注篇名）。

王充“仕数不耦”，于是把主要精力用来“垂书示后”，著有《讥俗节义》《政务》《养性》《论衡》。他在《自纪》中说：“充既疾俗情，作《讥俗》之书；又闵人君之政，徒欲治人，不得其宜，不晓其务，愁精苦思，不睹所趋，故作《政务》之书。又伤伪书俗文多不实诚，故为《论衡》之书。”批判是这些著作的基调。可惜除《论衡》外，皆亡佚。

《论衡》八十五篇，实存八十四篇。王充说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰思无邪。《论衡》篇以十数，亦一言也，曰疾虚妄。”（《佚文》）东汉是一个各种迷信大肆泛滥的时代，对天神、地

祇、圣人、经书、鬼怪的信奉和崇拜弥漫整个社会。王充对“虚妄显于真，实诚乱于伪”的局面“疾心伤之”。他“心渍涌，笔手扰”，决心以“悟迷惑之心，使知虚实之分”（《对作》）为己任，于是把批判的锋芒指向了社会意识的各个层面。《论衡》的题中之义是“论之平也”，即“折衷以圣道，析理于通材，如衡之平，如鉴之开”（《自纪》）。在这部书中，王充把圣人之言、诸子之学、经书说教、世俗成见，统统以求实的态度加以审查，“订其真伪，辨其实虚”（《对作》）。凡是虚妄的东西一律破除之。《论衡》批判的范围极其广泛，涉及儒、道、名、法、墨、阴阳，其中有儒家《五经》、《论语》、《孟子》、《荀子》、《春秋繁露》、《白虎通义》、纬书及图谶。王充破中立论，形成独树一帜的思想体系。这种批判必然触及东汉统治思想的理论形态、思维方式及各种社会弊端，使认识的深度和广度达到前人及同时代的思想家不能企及的范围。王充对于官方政治哲学的批判，具有犀利的穿透力，犹如一道闪电划破阴霾的夜空。《论衡》使王充成为一代思想伟人。

一、“天道自然无为”论及对天人感应、谶纬神学的批判

天人感应论是汉代统治思想的理论基础，又是泛滥有汉一代的社会思潮。天是两汉经学的最高范畴。在今文经学的代表人物董仲舒看来，天为“百神之君”、“群物之祖”、常一不变的自然法则，是自然、社会、人生一切规范的本原，所谓“道之大原出于天”。就人事而言，“道，王道也”，“王道之三纲可求于天，天不变，道亦不变”（《春秋繁露》的《王道》《基义》）。《白虎通义·天地》也说：天“居高理下为人镇”。董仲舒以“同类相动”的方法论，推导出天人相副、同类相感，并由王通过道将天地人贯通在一起，完成了天人感应的哲学逻辑结构。其中，以“天”为最高范畴，天人感应为基本逻辑结构，儒家礼仁思想为内

核，辅以刑名之说，杂以谶纬符命，建构起驳杂庞大的思想体系，这就是东汉的统治思想。天统摄天地、先祖、君师及天道、人道，是一切政治现象的终极原因。

天有意识地创造和主宰万物；王者受命于天，代天行事；天赏善罚恶，以灾变谴告君主和官僚；王的政治行为和操行可以感天动地，等等，这是两汉时期为社会普遍接受的政治意识。谶纬神学则把这种政治哲学的神秘因素发挥到极致。而这套谬论正是《论衡》摧陷廓清的主要目标。

王充认为天是自然而不是神。首先，天是某种物质实体，是自然物。“天地，含气之自然也。”（《谈天》）“夫天，体也，与地无异。”（《变虚》）天是气或玉石之类的物质实体，它和人不一样，无眼、无耳、无嘴，因此无意识、无欲望，更谈不上制作、喜怒、赏罚。其次，天地化生万物是“自生”不是“故生”。“天地合气，人偶自生。”（《物势》）“天地合气，万物自生。”（《自然》）天地化生万物是自然过程，万物自生自成，并非天的有意安排。“如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎？”（《自然》）第三，天道自然无为。“天动不欲以生物，而物自生，此则自然也；施气不欲为物，而物自为，此则无为也。”（《自然》）天不仅不会“故生人”“故生万物”，而且不会干扰万物和人类的活动，人和万物生存于天地间就像鱼自由自在地在大海中游动。天的基本特征是自然无为。“夫天道，自然也，无为。”（《谴告》）第四，人不能干预天道。天之道是客观规律，如“履霜以知坚冰必至，天之道也”（《谴告》）。凡是天道必然的现象，人是不能阻止的，“天道当然，人事不能却也”（《变虚》）。例如“夫东风至，酒湛溢，鲸鱼死，慧星出，天道自然，非人事也”（《乱龙》）。总之，天无意识，不能随人行应人，人

也不能以言行感动天。王充指出，有时人事和天象会有巧合，这纯属“天道偶会”。“夫天道自然，自然无为。二令参偶，遭适逢会，人事始作，天气已有，故曰道也。”（《寒温》）王充以物质实体论发展了“天道自然无为”论。天是具有物质属性的客观存在和自然规律，这就从根本上否定了天神的存在。

谴告说是天人感应论在政治上的一大运用，所谓“人君为政失道，天用灾异谴告之”。“天神谴告人君，犹人君责怒臣下。”（《谴告》）大凡有灾异，必定在朝堂之上引发政治风波。王充说：“谴告于天道尤诡，故重论之。”（《自然》）他针对社会现实发出质问：如果天能赏善罚恶，为什么谋财害命、鱼肉百姓的人反而“皆待阳达，富厚安乐？”“案世清廉之士，百不能一。居功曹之官，皆有奸心，私旧故可以幸，苞苴赂遗，大小皆有。”（《遭虎》）怎不见老虎天天吃人，虫灾遍地皆生？自古以来，“无道者多”，而最为“无道”的人，其死“不以雷雨”，“必命圣人兴师动军，顿兵伤士。难以一雷行诛，轻以三军克敌，何天之不惮烦也？”（《感类》）如果“天能谴告人君，则亦能故命圣君”，“今则不然，生庸庸之君，失道废德，随谴告之，何天不惮劳也？”（《自然》）王充指出，灾异是自然现象，与政治得失、操行善恶毫无关系。例如，雷电本是一种自然现象，是阴阳二气相激而形成的火。“人在木下屋间，偶中而死”，把这硬说成是天神严惩罪人，“竟虚言也”（《雷虚》）。

王充一针见血地指出：“谴告之言，衰乱之语也。”（《自然》）政治败坏，社会动乱是谴告说产生的社会原因。谴告说又是统治者“神道设教”，愚弄民众的工具。“六经之文，圣人之语，动言天者，欲化无道，惧愚者，欲言非独吾心，亦天意也。”“变复之家，见诬言天，灾异时至，则生谴告之言矣。”天神是圣人神化政治主张的招牌，“上天之

心，在圣人之胸，及其谴告，在圣人之口”（《谴告》）。谴告之说自欺欺人，乱世悖理。这就在一定程度上揭示了天人感应论的认识论根源和社会根源。

以谶纬符命神化君权，是天人感应论在政治上的又一大应用。据说帝王皆是天命“奇吉之物”授精的产儿，是神物的体胤，符瑞是天神授命帝王的象征。对此，王充指出：“人，物也。虽贵为王侯，性不异于物。”（《道虚》）他根据“物生自类本种”的自然常识，指出帝王也是人生的，并对尧母感赤龙、禹母吞薏苡、契母食燕卵、后稷母履大人迹、高祖母与神龙遇等神话，一一加以批驳。王充辛辣地讽刺汉高祖是其母与龙野合而生的说法，尖锐地指出：“含血之类，相与为牝牡；牝牡之会，皆见同类之物。精感欲动，乃能授施。”“今龙与人异类，何能感于人而施气！”（《奇怪》）王充认为麒麟、凤凰之类祥瑞之物，都是“和气”所生的“常有之物”，它们愚不及人，不可能自觉执行天授符命的任务。祥瑞出现与人间吉事相遇，纯属偶然。他大胆地质问：汉光武帝出生之时“凤凰集于地，嘉禾生于屋”，难道光武帝是“嘉禾之精、凤凰之气欤？”（《奇怪》）王充公开批判君权神授说，将矛头指向汉家两位开国皇帝，反映了一个思想批判家的大无畏精神。

鬼怪神仙迷信在汉代甚为流行。在观念上，鬼神迷信与谶纬神学互为因果，交相呼应；在政治上，鬼神迷信又是统治思想的一个方面。这种迷信对汉代统治者的政治意识和政治行为有深刻的影响。“受天之祐，而享鬼神之灵”（《汉书·董仲舒传》），是君臣论政的中心议题。帝王们立宗庙、祠诸神、祭天封禅，以种种手段神化王权。光武帝即位不久，“初制郊兆于洛阳城南”，所祠诸神即达一千五百十四种。汉章帝犹嫌不足，又诏令“山川百神，应祀者未尽。其议增修群祀宜享祀者”（《后汉书·祭祀志》）。统治者乞灵于鬼神，是神怪迷信泛滥成

灾的重要原因。

王充在《论衡》中，以“天道自然无为”的自然观、精神依赖于物质形体的形神论和“有始者必有终，有终者必有始”的朴素辩证法为理论基础，运用自然常识和逻辑推理，对人死为鬼、得道成仙、鬼神淫祀、占卜问卦、迷信禁忌等，进行了无情的揭露和鞭挞。他提出的一批思想、命题和范畴，在中国哲学史上具有划时代的意义。王充无愧为杰出的无神论者。在当时的情况下，无神论是对神祐王权政治观念的否定。

王充的天道自然论并没有流为自然主义的社会观。王充认为“有为”是人道的基本特征，“人之行，求有为也。人道有为，故行求”（《说日》）。人有自然欲求和社会需要，必然为了达到一定的目标，有意识、有目的地有所作为。“人道所重，莫如食急，故八政一曰食、二曰货。”（《讥日》）求食是人生头等大事，仅仅为了生存，人类就必然有经济行为和政治行为。如果说衣食住行是人的自然欲求，那么礼义赏罚则是组成社会所必须的人事原则。天道任其自然，万物各纵其性，人道则与此不同。“人道有教训之义。”（《自然》）在人类社会生活中，不能完全顺其性命之欲，而要通过礼乐教化、道德训导加以节制，有时还需要强制和惩罚。“人道善善恶恶，施善以赏，加恶以罪。”（《谴告》）在这里，所谓人道，就是人类的社会规范和政治原则。王充曾是实际政治的积极参与者。在《论衡》中，他的许多思想围绕政治原则而展开或最终落实于治国之道。王充著《政务》批评统治者“徒欲治人，不得其道”，称“《政务》为郡国守相、县邑令长陈通政事所当尚务，欲令全民立化，奉称国恩”（《对作》）。可知，王充的道即是治民之道。

天道自然，人道有为。道，体现在政治原则上就是以德治国，即与民休息、道德教化和任用贤德。德治既是对天道自然的顺应和效法，又

是人道有为的必然结果，“治人不能废德，治物不能去春”，故“治国之道当任德”（《非韩》）。“道德仁义，天之道也”（《辨祟》），阴阳调和是一切事物的最佳状态，“阴阳和，则万物育”（《宣汉》）。治国之道就在于通过人的主观努力使社会关系保持和谐，以消除灾患，达到治平。具体方略有三：其一，与民休息，无为而治。王充主张先富后教，“仓廪实，知礼节；衣食足，知荣辱。让生于有余，争生于不足”。“使治国无食，民饿，弃礼义。”（《问孔》）治国之要，首先是解决民生问题。君主应顺应自然，为无为之治，尽量减少对生产和民生的干预。“黄、老之操，身中恬淡，其治无为，正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自生。”如此便可实现“不治之治”（《自然》）。其二，推行礼乐教化。王充认为礼义属于德治范围，“国之所存者，礼义也。民无礼义，倾国危主”。“使礼义废，纲纪败，上下乱而阴阳缪，水旱失时，五谷不登，万民饥死，农不得耕，士不得战也。”礼义是治乱之本。他批评法家“作法术专意于刑”，认为“夫儒生，礼义也；耕战，饮食也。贵耕战而贱儒生，是弃礼义求饮食也”（以上见《非韩》）。其三，养德任贤。王充说：“治国之道，所养有二：一曰养德，二曰养力。养德者，养名高之人，以示能敬贤；养力者，养气力之士，以明能用兵。此所谓文武张设，德力具足者也。”王充肯定了“力”在政治中的作用。他说：“夫德不可以独任以治国，力不可以直任以御敌也。韩子之术不养德，偃王之操不任力，二者偏驳，各有不足。”（以上见《非韩》）王充对俗儒多有批评和讥讽，但他主张任用面向实际、精通治道的“鸿儒”，因为“儒生所学者，道也”（《程材》）。王充的德治论，兼顾礼义、衣食、文武，主张贤人政治，比较切合当时的政治实际。

二、“人无性知”论及对神化圣人的批判

神化圣人以神化官方学说，是汉代统治思想的一个显著特征。《春秋繁露》称："圣人之道，同诸天地"，圣人"知天地鬼神"（《王道通三》），"见人所不能见"，"故圣人之言亦可畏也"（《郊语》）。《白虎通义·圣人》则说：圣人"道无所不通，明无所不照"，"圣人所以能独见前睹，与神通精者，盖皆天所生也"。所谓圣人，主要指儒家崇奉的先王及孔子，有时也包括当代帝王。圣人"神而先知"，垄断着自然与社会的各种必然性，孔子之道是绝对真理，故罢黜百家，独尊儒术，"诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进"（《汉书·董仲舒》）。神化孔圣人，是为了神化统治思想，尊崇和巩固经学的地位。

王充推崇孔子，尊为"圣人"，列为"十二圣"之一（《骨相》），又称"百世之圣"（《别通》），称颂孔子作《春秋》是"素王之业"（《超奇》），谓"可效放者，莫过孔子"（《自纪》）。但他反对神化和盲目崇拜圣人，不仅对孔子多有批评，而且从哲学的高度把被神化的圣人还原为人。

神化圣人的论据之一，是圣人之生与凡人异。"儒者称圣人之生，不因人气，更禀精于天。"（《奇怪》）对此，王充结合各种实例，一一予以批驳。在《刺孟》中他对孟子所谓"天故生圣人"，"五百年必有王者兴"的观点提出了质问。在王充看来，圣人也是人，是天地、父母合气而自生的人，且耳听目视与常人无异。

神化圣人的论据之二，是所谓"前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓，故称圣则神矣"（《实知》）。王充的基本观点是："所谓圣者，须学以圣。以圣人学，知其非神。天地之间，含血之类，无性知者。"（《实知》）这就从认识论的角度否定了神化圣人的谬论。

王充是从以下几个层次剖析“神而先知”论的。首先，人无性知，孔子亦然。《易纬·是类谋》说：“圣人兴起，不知姓名，常吹律听声，以别其姓。”王充以彼之矛攻彼之盾。他指出，孔子生下来连父祖姓氏都不知道，须吹律听声来推测，怎么能说“孔子神而空见”“前知千岁”呢？他在《实知》中，将一批神化孔子的传说斥为“此皆虚也”。在《知实》篇中，又一连列举了十六个“圣人不能先知”的证据，其中大都涉及孔子。其次，圣人是学而知之。王充认为“人无耳目，则无所知”（《论死》），“儿始产生，耳目始开，虽有圣性，安能有知？”他引证《论语》中“吾十有五而志乎学”，说明孔子的知识主要来自前人的经验，“故夫可知之事者，思虑所能见也；不可知之事，不学不问不能知也。不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也”（《实知》）。其三，“圣贤不能性知，须耳目以定情实”（《实知》）。无论凡圣，认识事物必须借助感官，有所见闻，“如无闻见，则无所状”，“不目见口问，不能尽知”（《实知》）。例如：“齐部世刺绣，恒女无不能；襄邑俗织锦，钝妇无不巧。日见之，日为之，手狎也。使材士未尝见，巧女未尝为，异事诡手，暂为卒睹，显露易为者，犹愦愦焉。”（《程材》）圣只是比贤更聪敏一点。“及其有异，以入道也。圣人疾，贤者迟；贤者才多，圣人智多。所知同业，多少异量；所道一途，步驺相过。”（《实知》）圣与贤的区别仅在于掌握知识的速度和数量有所不同。其四，人皆有先见之明，这并不神秘。“鲁侯老，太子弱，次室之女倚柱而啸，由老弱之征，见败乱之兆也。妇人之知尚能推类以见方来，况圣人君子，才高智明者乎！”（《实知》）圣人只是比常人知识更渊博，思想更敏锐，“凡圣人见祸福也，亦揆端推类，原始见终，从闾巷论朝堂，由昭昭察冥冥”，“明福处祸，远图未然，无神怪之知，皆由兆类”（《实知》）。圣人的认识能力也是有局限性的，“天下之事，世间之物，可思而知，愚夫能开精，不可思而知，上圣不能省”（《实知》）。其五，一切认识必须经过“效验”。“凡论事者，违实不引效

验，则虽甘义繁说，众不见信。”（《知实》）“事莫明于有效，论莫定于有证。”（《薄葬》）王充引据大量事实证明，先圣们多有荒谬之论、不实之词，他们“耳目闻见与人无别，遭事睹物与人无异”。基于上述理论，王充认为“故夫贤圣者，道德智能之号”，不能与神怪巫师相提并论。“圣神号不等，故谓圣者不神，神者不圣”（《知实》），把圣人描绘成“与妖同气”的巫师，反而是对圣的厚诬（《知实》）。

神化圣人的论据之三，是圣人之道尽善尽美，圣人之言是最高权威和终极真理。王充对此不以为然。儒者奉《论语》为万世不易的圣典，尊孔子为道德人伦的楷模。王充则以《论语》为靶子，以无可辩驳的事实证明：“贤圣之言，上下多相违，其文，前后多相伐。”孔子的人格并不高尚，是一个“贪官好仕”“言无定趋”之人。例如，在政治上孔子既主张去食存信，又讲先富后教，自相矛盾，令人无所适从。孔子自称视不义富贵如浮云，却又想投靠叛臣谋官求食，这种言行“何其鄙也”。儒者称孔子周游列国是求仕行道，王充则一针见血地指出，“孔子之仕，不为行道，徒求食也”。就像富人娶妾，本为淫欲，却以奉养祖宗、父母为文饰。他大胆地提出：“苟有不晓解之问，追难孔子，何伤于义？诚有传圣业之知，伐孔子之说，何逆于理？”（《问孔》）

孔子是汉代统治思想的最高权威，非议孔子有离经叛道、“非圣无法”之嫌。王充将被神化的孔子还原为历史人物，公开指明圣人之言不能无非，敢于破除对孔子的迷信，这种大胆的举动，历史上寥寥无几。在当时的历史条件下，否定神化圣人论，破除对孔子的迷信，具有重大的现实意义。它冲击着统治思想的理论形态和政治哲学基础，为统治思想的重新调整和思想文化的发展开拓了道路。

三、“古今不异”论及对经传崇拜的批判

儒家经典是汉代统治思想的本原、载体和依据。经学与王权的结合，使儒家经传神秘化、法典化，成为不得触犯的神圣教条和国家大法。作为官方学说的今文经学认为，孔子预知汉将代周，作《春秋》为汉制法，“《春秋》采毫毛之美，贬纤芥之恶”，微言大义，《六经》囊括了一切理想的政治原则。他们以阴阳术数、谶纬符瑞附会经义，主张罢黜百家，通经致用，以《春秋》决狱，以《禹贡》治河，以《诗》三百作谏书。在当时，经学是政论之本和仕途捷径，人们趋之若鹜。“至或南面称师，赋奸伪之说；典城佩紫，读虚妄之书。”（《对作》）经传崇拜是汉代又一种泛滥一时的迷信。作为统治思想，儒经及经学桎梏着人们的精神世界。

王充对“世信虚妄之书，以为载于竹帛上者，皆圣贤所传，无不然之事，故信而是之，讽而读之”（《书虚》）深表不满。他从内容到方法对经传崇拜进行了批判。

王充指出，《五经》“称美过其善，进恶没其罪”，多夸张溢美之词，“失实离本”（《艺增》）。在《艺增》中，他一一列举《尚书》《诗经》《易经》《春秋》中的不实之词，并说：“经增非一，略举较著，令恍惑之人，观览采择，得以开心通意，晓解觉悟。”例如《诗经》为了美化周宣王之德，称其“子孙千亿”，其实“后稷始受邰封，讫于宣王，宣王以至外族内属，血脉所连，不能千亿”。在今天看来，王充的批判是浅层次的，但他在奉经书为神明的时代，敢于公开指责经书中有虚妄之词，无疑具有振聋发聩的作用。

王充认为诸子之书的价值并不比经书低。汉儒将诸子书“谓之蕞残，比之玉屑”。王充却认为遭秦朝焚禁之后“经缺而不完，书无佚本，经有遗篇，折累二者，孰为蕞残？”书，指诸子。王充指出，“诸子尺书，文篇具在，可观读以正说，可采掇以示后人”，其“文义与经相

薄”。书可驳正经之缺失，因此“书亦为本，经亦为末，末失事实，本得道质。折累二者，孰为玉屑？”“知经误者，在诸子。诸子尺书，文明实是。”（《书解》）王充充分肯定诸子的价值，他认为：“夫一经之说，犹日明也；助以传书，犹窗牖也。百家之言，令人晓明，非徒窗牖之开，月光之照也。”学者不博通百家之学会成为“死人之徒”（《别通》）。将经书与诸子相提并论，甚至以经为末，这就否定了汉家罢黜百家的文化政策的正确性。王充盛赞管仲、晏婴、商鞅、陆贾等面向实际的政治家和思想家，还肯定了秦始皇的历史功绩。他不以孔孟为偶像，不独守经学师说，广泛采择，不拘一格，使他的思想在当时及后世都显得求实、脱俗、清新。

王充对经学的思维方式进行了批判，他认为经学一是诡异荒诞，二是复古守旧，故“经之传不可从”（《正说》）。

王充对穿凿附会、荒诞不经的今文经学批判尤为着力。他说：“公羊、穀梁之传，日月不具，辄为意使。夫平常之事，有怪异之说；径直之文，有曲折之义，非孔子之心。”（《正说》）在《书虚》《语增》《儒增》等篇中，王充列举大量事例，揭露传书“多欲立奇造异，作惊目之论，以骇世俗之人；多为谲诡之书，以著殊异之名”，是“虚妄之书”（《书虚》）。王充的批判主要集中在天人感应、谶纬符命、神仙鬼怪之说上。他指出：“儒者说《五经》，多失其实。前儒不见本末，空生虚说；后儒信前师之言，随旧述故，滑习辞语。苟名一师之学，趋为师教授，及时蚤仕，汲汲竞进，不暇留精用心，考实根核。”（《正说》）在王充看来，今文经学怪诞离奇，不可与言治。

王充指出，固守经传、信师好古、是古非今的经学思维方式是迂腐的。他对时人普遍持有“贱所见，贵所闻”的尊古卑今观念提出尖锐的批判，指斥“好信师而是古”的儒生，脱离实际，既不知今，又不知古，

是“陆沉”“盲瞽”。王充认为，“百代同道”“古今不异”。他说：“夫上世治者，圣人也；下世治者，亦圣人也。圣人之德，前后不殊，则其治世，古今不异。”无论古今，天地是一样的天地，人物是一样的人物。“一天一地，并生万物。万物之生，俱得一气。气之薄渥，万世若一。”至于社会风俗、政治状况，“一质一文，一衰一盛，古而有之”，因时而变，并无优劣之分（《齐世》）。若论古今的政治、经济、文化、疆域，“周时仅治五千里内，汉氏廓土，牧荒服之外”。如今华夷一家，“以盘石为沃田，以桀暴为良民，夷坎坷为平均，化不宾为齐民，非太平而何？”况且“汉之高祖、光武，周之文、武也。文帝、武帝、宣帝、孝明、今上，过周之成、康、宣王”（《宣汉》）。如此说来，汉“在百代之上”（《须颂》），怎能说上古德厚今世德薄呢？为了证明今非昔比，以为符瑞不足信的王充也引符瑞为据。他说：“俗儒好长古而短今，言瑞则渥前而薄后。《是应》实而定之，汉不为少。汉有实事，儒者不称；古有虚美，诚然心之。信久远之伪，忽近今之实。”（《须颂》）

王充歌颂汉代帝王，或有溢美之嫌。但是，在各方面汉代都远胜三代，历史有长足的进步，乃是事实。王充生活于东汉的鼎盛时代，是立志报效汉家的士人，又主张厚今薄古，他在总体上肯定汉朝政治，是可以理解的。这是思想家依据一定的立场、观点、方法及事实作出的判断。正如王充所说：“非以身生汉世，可褒增颂叹，以求媚称也。核事理之情，定说者之实也。”（《宣汉》）从王充的生平和思想看，这个人绝非阿世媚俗之辈。在封建专制主义时代，议政非时动辄罹罪。王充说：“凡造作之过，意其言妄而谤诽也。《论衡》实事疾妄，《齐世》《宣汉》《恢国》《验符》《盛褒》《须颂》之言，无诽谤之辞。造作如此，可以免于罪矣。”（《对作》）这番表白，或许反映了这位勇敢的思想家的微妙心理。但有一点毋庸置疑：“古今不异”论，在当时具有

破除迷信，解放思想的积极意义，它是对经学思维方式的批判和否定。

否定经学，也就是否定东汉统治思想的理论形式。在东汉，以迷信天神、圣人、鬼怪、谶纬，固执经传师说为基本特征的经学，已经走入死胡同。依据这种学说实施政治统治的东汉政权明显地缺乏生机和活力。《论衡》与《白虎通义》同时而生，并不是偶然的。历史已经把改造统治思想的理论形态的任务，摆在了思想家们的面前。王充对经学的批判比较全面地触及了统治思想理论形态的各个方面。王充是从经学中冲杀出来的叛逆者，又是批判、怀疑思潮的先驱者之一。在一定意义上可以说，《论衡》为两汉经学敲响了丧钟。

四、时命论和王充思想的内在矛盾

王充对当时的社会现实并不满意，时时透露出愤世嫉俗的情绪。他对世族豪门政治和吏治腐败更有切肤之痛，曾给予无情的揭露和抨击。王充蔑视豪门权贵和贪官污吏，痛斥这批人“无篇章之诵，不闻仁义之语。长大成吏，舞文巧法，徇私为己，勉赴权利。考事则受赂，临民则采渔，处右则弄权，幸上则卖将。一旦在位，鲜冠利剑；一岁典职，田宅并兼”（《程材》）。王充指出“处尊居显，未必贤”，“位卑在下，未必愚”（《逢遇》），造成这种社会不平的原因之一是“庸庸之君，不能知贤；不能知贤，不能知佞”（《答佞》）。致使俊杰之才沉埋不显，庸碌之辈却居高位的又一个社会原因是门阀政治。王充针对豪门贵族嘲讽他毫无家世根基，属“变”“异”“妖”“怪”之类，愤懑地回答说：“鸟无世凤凰，兽无种麒麟，人无祖圣贤，物无常嘉珍。”（《自纪》）并以大量的事例批驳血统论。

为什么国家有治乱兴亡，人性有善恶贤愚，人事有福祸成败？为什么“才高洁行，不可保以必尊贵；能薄操浊，不可保以必卑贱？”（《逢

遇》）两汉经学对此的解释是：皆为天命注定。“命有三：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。”（《命义》）《白虎通义·三命》的具体解释是：“正命”是天所注定的人的福禄大限；“随命”是善恶有报，天行赏罚而带来的祸福；“遭命”是意外遇到的祸福。总之，命是天神有意识有目的的安排。王充持天道自然论，不能同意经学的解释，尤其反对“随命”之说。他以“天禀元气，人受元精”（《超奇》）重新诠释性、命、时、数等哲学范畴，提出时命论，试图从另一个角度在整体上把握社会和人生的必然性和偶然性。

作为哲学范畴，元气以其自然属性为基本特性，但又内含着社会属性和道德属性。同其他古代思想家一样，王充没能避免这种概念上的错误和混乱。在《本性》中，他称有“五常之气”，在《命义》中，他认为“众星之精”内含着贵贱等级。因此，具有本体意蕴的元气成了自然、社会、人生共同的终极原因和社会政治观的理论基础。

王充认为，性与命取决于人之初的自然禀赋。他说：“凡人受命，在父母施气时，已得吉凶矣。”（《命义》）性与命具有偶然性和自发性，取决于某一时刻偶然禀气的属性。气有“仁之气”“勇之气”及“和气”之类。“气有多少，故性有贤愚”，小人与君子“禀气有厚泊，故性有善恶”（《率性》）。故“人禀天地之性，怀五常之气，或仁或义，性术乖也。动作趋翔，或重或轻，性识诡也”（《本性》）。禀气的道德属性决定着性的善恶贤愚。王充认为，“性所禀之气，得众星之精。众星在天，天有其象。得富贵象者则富贵，得贫贱象者则贫贱”（《命义》）。禀气的社会属性决定了命的贵贱贫富。“禀寿夭之命，以气多少为主性也。”（《气寿》）禀气的质量决定了命的死生寿夭。总之，“人禀元气于天”，“用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须。形不可变化，命不可减加”。（《无形》）父母构精之时

的禀气，注定了人的性与命。性与命是同时获得的，“命，谓初禀所得而生也。人生受性，则受命矣。性、命俱禀，同时并得，非先禀性，后乃受命也”（《初禀》）。在这里，“时”是偶然，却又注定了必然。

性与命，决定着人的一生，是定数。性与命有所区别。“夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。操行善恶者，性也；祸福吉凶者，命也。”“性自有善恶，命自有吉凶。使命吉之人，虽不行善，未必无福；凶命之人，虽勉操行，未必无祸。”（《命义》）性与命的不同搭配，注定了形形色色的人生之旅。性与命是在娘胎中就注定了的，例如“王命定于怀妊”（《初禀》）。又如“精微为圣，皆因父气，不更禀取”（《奇怪》）。一般说来，命不能违逆，“自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有命”。“故命贵，从贱地自达；命贱，从富位自危。故夫富贵若有神助，贫贱若有鬼祸。”“仕宦贵贱，治产贫富，命与时也。命则不可勉，时则不可力。”贵贱贫富如同“日朝出而暮入，非能求之也，天道自然”（《命禄》）。人命如此，国命亦然。“世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教。贤不贤之君，明不明之政，无能损益。”（《治期》）命不可抗拒和逆转，在这个意义上，命又与时和数具有相同的内涵。命数来源于偶然的气禀，又注定了人生和社会的必然，这就从天神意志命定论走向了元气自然命定论。“孔子称命，孟子言天，吉凶安危，不在于人。昔人见之，故归之于命，委之于时。”（《自纪》）时命论否定天有意志论，但不否定天命论，是天命论的又一种理论形态。

《论衡》激烈地批判天赏善罚恶论，其某些论点或文字表达走向了另一个极端，即排除人的作用，一切均为偶然自生，自然命定。但是，王充在政治上积极主治，在理论上必须给自己留下有所调整的余地，绝不会像道家中某些学派一样，把自然无为、自然命定绝对化。诸如“虽

自然，亦须有为辅助”（《自然》）之类。性与命亦然。

王充是性有善恶论者。他说：“实者人性有善有恶，犹人才有高有下也。”（《本性》）性决定于人之初的禀气，但又是可以因教育和环境而有所改变的。诸如虽有圣性不学则不知不圣。又如：“蓬生麻间，不扶自直，白纱入缁，不练自黑。……夫人之性犹蓬纱也，有所渐染而善恶变矣。”（《率性》）因此，“人之性，善可变为恶，恶可变为善”。“其恶者，故可教告率勉，使之为善。凡人君父，审观臣子之性，善则养育劝率，无令近恶；恶则辅保禁防，令渐于善。善渐于恶，恶化于善，成为性行。”（《率性》）王充甚至认为“为善恶之行，不在人之质性，而在岁之饥穰”（《治期》）。王充强调“在化不在性”，认为环境和教化可以影响和改造人性，这就为礼乐刑政找到了理论上的依据。

命之中也有随机因素，王充称之为时、逢、遇、偶，即属于“遭命”之类。“遭命”是一种机遇，具有偶然性。在《逢遇》《幸偶》《偶会》等篇中，王充着重强调人生中的偶然因素，例如在政治上，“俱欲纳忠，或赏或罚；并欲有益，或信或疑”。“赏信者偶，罚疑不偶也。”（《幸偶》）君臣际遇具有某种随机性，如商鞅遇秦孝公之类，因此帝王必须善于辨忠奸、识贤愚。王充以“遭命”调整补充“正命”，并不一味固执“正命”一定而不可改之说。如果一切取决于“正命”，而无机遇可言，治国治民之道和养德任贤之论就无从谈起。凡在如此论说的场合，王充又还时、逢、遇、偶以本义，即偶然性、随机性。

时命论集中反映了王充思想的矛盾和局限。这种矛盾和局限的具体表现之一就是概念的混乱和结论的背逆。时命论把时与命结合在一起论说人生的偶然和必然，时、遇通常表示偶然，命、数通常表示必然，似乎企图论证人生是偶然与必然的辩证统一。但是，命、数、时、偶然性，又几乎是一回事，即人无法干预和改变的定则。所谓“命，吉凶之

主也。自然之道，适偶之数”（《偶会》）。“不求自至，不作自成，是名为遇。”（《逢遇》）“遇不遇，时也。”（《幸遇》）“凡人遇偶及遭累害，皆由命也。”（《命禄》）“命则不可勉，时则不可力，知者归之于天。”（《命禄》）“天性犹命也”，“命则性也”（《命义》）。性、命、时、偶、数是互相诠释、循环论证的关系，偶然决定必然，必然服从偶然，偶然即是必然，必然亦是偶然，总而言之，人生是无法逃脱定数的。如果只读《论衡》的个别篇章，或将王充某一方面的论述有选择地集录，就会发现命定论和偶然论两种截然对立的主张并存。由此又引发了一系列的混乱和矛盾，如王充既谓“信命者，则可幽居俟时，不须劳精苦形求索之也”，又谓“虽云有命，当须索之”（《命禄》）。既谓“国命系于众星”，“故世治非贤圣之功”（《治期》），又主张“君欲为治，臣以贤才辅之”（《逢遇》）。

其实在《论衡》中类似的矛盾和局限还可以举出很多，如既强调天道自然，又为自然元气掺入社会属性；既批判神化圣人和血统论，又称“黄帝圣人，本禀贵命，故其子孙皆为帝王”（《奇怪》）；既批判天有目的地降下谶纬符命，又肯定祥瑞生于“和气”和“凡人禀贵命于天，必有吉验见于地”（《吉验》），等等。

人们可以从诸多方面去分析产生这种矛盾的原因。仅从政治思维的角度看，王充批判君权神授，又肯定君主制度；批判经学思维方式和理论形态，又肯定其社会政治观的基本内核；批判世族门阀政治，又肯定贵贱尊卑等级。总之，他批判统治思想的哲学基础，但肯定统治思想的基本内容。这必然导致思想的局限，即仅仅是以一种更富于理性和思辨色彩的哲学去取代官方哲学中荒诞不经的部分。从一种命定论走向另一种命定论，这正是政治视野的局限在哲学上的体现。这种局限必然使王充的思想正确与谬误交错，砂石与珠玉杂糅。

其实在传统政治思维中，把两种对立的命题，甚至乍然看去似乎水火不相容的命题，按照某种主次轻重的序列，组合在一个思想体系中，是具有普遍性的。仅就政治哲学而言，思想家们或在神秘说教中糅入理性成分，或在理论思辨中保留某些迷信因素。魏晋以后，天道自然论逐渐在政治思想领域占据主导地位，但没有一个人能从类似的矛盾和局限中完全超脱出来。玄学和理学都是典型例证。在宋明理学中可以找到与王充颇相类似的理论上的矛盾。

五、《论衡》在政治思想史上的地位和作用

《论衡》在中国古代政治思想史上的地位和作用，主要可以从两个方面去考察：一是对异端思潮的影响，二是对统治思想的影响。

作为东汉怀疑批判思潮的组成部分，王充是一个开端，其批判精神影响到整个社会。《后汉书》将东汉一代最富批判精神的王充、王符、仲长统合为一传，唐朝韩愈有一篇《后汉三贤赞》，把三人视为同类贤士。人们把他们视为社会批判思潮的著名代表人物，是有其道理的。《论衡》对汉魏之际学术风气的变化有深刻影响。蔡邕以《论衡》助谈，王郎得书时称才进，从此《论衡》广为流传，以“异书”“奇书”的姿态在社会上出现。《论衡》给僵化、禁锢、腐朽的经学以强有力的冲击，对天人感应、谶纬符瑞及各种迷信、崇拜进行揭露和批判，为沉闷的思想界吹来一股清新强劲之风，引发了离经叛道的倾向。王充开启一代学风，异端思潮遂一发而不可止，后来逐渐流为崇尚自然、轻慢名教的一种政治思潮。历史上很少有像王充那样的思想家，能大胆非议圣贤、经书和君权，全面破除对各种社会权威的迷信。他的批判哲学总是使封建正统派感到害怕，使异端思想家受到鼓舞。这个基本历史事实，奠定了王充在中国政治思想史上的地位。

王充一直被封建正统派视为异端。唐代刘知幾斥王充“实三千之罪人也”（《史通序传》）。清朝钱大昕责骂说：“后世误国之臣，是今而非古，动谓天变不足畏，《诗》《书》不足信，先王之政不足法，其端盖自充启之，小人哉！”（《潜研堂文集》卷二十七）乾隆帝则指斥王充“背经离道，好奇立异”，“犯非圣无法之诛”（《四库全书·序》）。其实，《论衡》在君权至上、礼乐刑政、纲纪伦常等基本政治原则上，与封建正统派并无二致。王充认为贤人“治家亲戚有伦，治国则尊卑有序”（《定贤》）。“民无礼义，倾国危主。”（《非韩》）而“治民之道”则以“欲令全民立化，奉称国恩”为宗旨（《对作》）。他批判东汉官方哲学，试图以理性清除神学，却并未触动统治思想的基本方面。从历史发展的视角去看，以天道自然论弱化天人感应论，正是从两汉经学到宋明理学的统治思想理论形态的基本发展趋向。王充正是这种理论形态调整的先驱者。无论主观目的还是客观效果，《论衡》并不真正具备离经叛道的性质。王充并无“携贰心思”，只是触动了被奉为神圣的权威，且言辞激烈，便被正统派视为比犯上作乱更可恶的叛逆。

作为一位思想家，王充敢于公开向钦定的思想挑战，敢于非议封建时代各种神圣不可侵犯的社会权威，这本身就具有重大的认识价值和政治意义。章炳麟说：“汉得一人焉足以振耻。”（《检论》）王充是当之无愧的。

---

(1) 汉代著名的经师，特别是今文学派的经师，大都通谶纬。

(2) 王莽令崔发等删定谶纬布告天下见汉书王莽传后汉书儒林列传》。东汉光武帝令薛汉、尹敏等删定后，“宣布图谶于天下”（《后汉书·光武帝纪》）。

(3) 《文选·思玄赋》注引《苍颉》：“谶书，河洛书也。”《魏都赋》注：“河洛所出书曰谶。”

(4) 古文学大师刘歆、贾逵均通谶纬。见《汉书·刘歆传》《后汉书·贾逵传》。

(5) 见任继愈主编的《中国哲学发展史》秦汉卷，人民出版社1985年版，第416页、421页。

第八章　东汉后期的名教与政治反思思潮

东汉统治者秉承西汉孝治传统，极力提倡和宣扬纲常名教，通过尊孔和奖用“孝悌廉正”的政治导向，来操纵全社会向着儒家传统的礼制和伦常道德认同，借此巩固东汉王朝的政治秩序。可是，重名教的结果是士人为了获得美名和最佳声誉而“浮华交会”，相互标榜，名与实常常脱节，导致了东汉后期的名教危机。这一危机伴随着宦官、外戚和士大夫等利益集团之间错综复杂的权力之争而愈益加深，于是，被罹为党人的士大夫集团便相与“题拂，品核公卿，裁量执政”（《后汉书·党锢列传》），以“清议”舆论干政，表达了他们的政治要求与期盼。再者，以王符、仲长统为代表的有识之士针对时弊进行了深入的反思和批评。虽然他们为重振朝纲进行了种种设计，却也无法阻挡东汉王朝向着覆灭的命运滑落。

第一节　东汉名教思潮

史家公认“汉以孝治天下”，孝道被汉代统治者奉为治理社会和巩固统治秩序的一大法宝。东汉时期，在前朝崇尚孝治的基础上逐渐形成了一股名教思潮，成为东汉政治思想的主要内容之一。

一、汉代孝治与名教思潮

孝作为儒家学派称许的伦常德目，其基本内涵就是要人们绝对遵从父家长，表现出一种“服从权威”的基本精神。儒家学派的理想社会是自下而上层级服从的礼制国家，服从权威无疑是对每一个社会成员的最起码的要求，于是孝道就成了所有伦常道德的根基，所谓“孝悌也者，其为仁之本欤”。西汉统治者在亡秦的废墟上重整江山，孝的精神与汉家一统天下的统治秩序最为契合，于是孝治便成为汉代帝王治平天下的一贯方略，表现在各个方面。例如，西汉帝王除高祖刘邦，自惠帝以下皆在谥号之前加“孝”字，其原委或如颜师古所说：“孝子善述父之志，故汉家之谥，自惠帝已下皆称孝也。”（《汉书·惠帝纪》注引）以此表明天子对孝道的崇尚和君统传延的一脉相袭。又如，西汉以孝悌作为乡官之名。《廿二史札记》卷二《三老孝悌力田皆乡官名》条引文帝诏：“孝悌，天下之大顺也。力田，为生之本也。三老，众民之师也。其以户口率置常员。”孝悌从先秦时代的伦常概念演变成乡官之名，充分说明西汉统治者对孝治的重视，为推广孝治提供了制度化的保障。再如，西汉统治者以表彰褒奖孝悌和以孝取士选官作为基本国策。西汉惠帝以降，大规模地表彰褒奖孝悌不下数十次。国家征辟士民也以“孝廉”一科作为最基本的课目，自武帝元光元年（公元前134年）“初令郡国举孝廉各一人”（《汉书·武帝纪》）之后，孝廉一科成为定制，而

且征选的范围不断扩大。这些政策对于全社会伦理行为的选择导向产生了巨大的影响。最后，西汉统治者极其重视以孝道教育士民百姓。孝武帝崇儒，立五经博士，后来加上《论语》和《孝经》，是为七经。《孝经》作为汉代官颁教材，其教育对象除了士民，还是皇太子的必读书。如孝昭帝就自称“通《保傅传》《孝经》《论语》《尚书》”（《汉书·昭帝纪》）。

东汉光武帝扫平群雄，建立政权之后，在治国指导思想上继承了西汉的孝治主义。刘秀本就以倡“柔道”自诩，当年虽“东西诛战，不遑启处，然犹投戈讲艺，息马论道”（《后汉书·樊宏传附樊准传》）。天下一统以后更是尊奉儒学，讲求孝治德化。由于东汉王朝的建立是在历经了新莽、更始等几代短命政权之后，西汉经营了二百多年的统治秩序、君臣纲纪和礼制伦常遭受到了破坏和巨大冲击，特别是东汉建国之初，“时天下未定，士多不修节操”（《后汉书·孔奋传》）。因此东汉统治者在继承孝治主义的基础上，尤其注重加强君臣纲纪和礼制规范，在伦常道德中最重孝悌廉正，以此考辨士人。奖励名节、设官分职必以德才名实相称，由此而逐渐演变为所谓名教思潮。光武帝曾对冯勤说：“人臣放逐受诛，虽复追加赏赐赙祭，不足以偿不訾之身。忠臣孝子，览照前世，以为镜诫。能尽忠于国，事君无二，则爵赏光乎当世，功名列于不朽，可不勉哉！”（《后汉书·冯勤传》）东汉章帝时大鸿胪韦彪说：“夫国以简贤为务，贤以孝行为首。孔子曰：‘事亲孝故忠可移于君，是以求忠臣必于孝子之门。’夫人才行少能相兼，……忠孝之人，持心近厚；锻炼之吏，持心近薄。……士宜以才行为先，不可纯以阀阅。”（《后汉书·韦彪传》）东汉桓帝本初元年（146年）秋七月丙戌诏：“孝廉、廉吏皆当典城牧民，禁奸举善，兴化之本，恒必由之。”（《后汉书·桓帝纪》）东汉君臣的着眼点集中于人臣移孝作忠，事君无二和贤臣廉吏兴化举善，可知纲常名教的核心是一种旨在选

才任贤以兴化忠臣顺民的忠孝之道，其政治功效在于强化君臣尊卑等级，社会功效则是强化人们服从权威，忠顺长上的社会伦常行为规范，以巩固东汉王朝的统治秩序。

平心而论，东汉统治者的政治思维模式大体上并未越出西汉以来的“文武之道”。第五伦就曾敏锐地指出：“光武承王莽之余，颇以严猛为政，后代因之，遂成风化。”（《后汉书·第五伦传》）这一认识确乎说出了东汉治道在“柔道”、名教文饰之下的另一层内容。然而，倡兴儒学、奖励名节也是东汉政治生活中不容忽视的事实。西汉统治者提倡孝治的要点有二，一是在君统承传上强调父死子继，万世一系；二是在观念或心态上引导全社会形成一种普遍的服从精神。与之相较，东汉的名教则集中于建构君臣统属关系和巩固政治秩序。纲常名教总体上仍然是汉代孝治的组成，但其具体内涵则因时因势而有所调整。从孝治到名教思潮的演变恰恰反映了东汉统治者在新的历史和政治条件下的统治需要。

二、奖励名节　表彰孝悌

东汉统治者崇尚名教的主要表现之一是奖励名节，表彰孝悌，在全国树立遵行纲常名教的忠孝典范。这类事例在正史中可谓俯拾即是。大体上分为三种类型。一种是孝道楷模。例如，谏议大夫江革“少失父，独与母居”。在战乱时期，江革“负母逃难，备经阻险，常采拾以为养”。母年老而行动不便，江革“自在辕中挽车，不用牛马，由是乡里称之曰‘江巨孝’”。江革致仕还乡之后，汉章帝“思革至行”，下诏书表彰：“谏议大夫江革，前以病归，今起居何如？夫孝，百行之冠，众善之始也。国家每惟志士，未尝不及革。县以见谷千斛赐‘巨孝’，常以八月长吏存问，致羊酒，以终厥身。如有不幸，祠以中牢”。经过皇帝亲

自表彰，江革被树为孝道的典范，他的知名度凭借政治权力的媒介而剧增，“由是‘巨孝’之称，行于天下”（《后汉书·江革传》）。再如，安邑尉毛义“家贫，以孝行称”。南阳人张奉慕名来访，恰逢“府檄适至，以（毛）义守令”，毛义“奉檄而入，喜动颜色”。张奉很不以为然，“心贱之，自恨来，固辞而去”。后来毛义母卒，他“去官行服”，再举贤良则征而不至。张奉由之大为叹服：“贤者固不可测。往日之喜，乃为亲屈也。斯盖所谓‘家贫亲老，不择官而仕’者也。”毛义之所为极与儒家孝道相符，东汉统治者倍加赞赏，章帝下诏“褒宠”，赐谷千斛，“常以八月长吏问起居，加赐羊酒”（《后汉书·刘平传》前附）。第二种是忠臣表率。如伏隆是西汉名儒伏胜之后，“少以节操立名”。建武二年（26年），张步兄弟拥兵割据，占有齐地，与汉廷相抗。光武帝拜伏隆为光禄大夫，出使齐地，劝降张步，结果反被张步扣留，旋即罹难。伏隆被拘期间，曾偷偷托人带给光武帝一道上书，请皇上“无以臣隆为念”，又祈愿“陛下与皇后、太子永享万国，与天无极”，表达了为臣的无限忠诚。光武帝颇为动容，“召父（伏）湛流涕以示之曰：‘隆可谓有苏武之节。恨不且许而遽求还也。’”对于这样的忠臣当然要大加褒奖。光武帝“诏隆中弟咸收隆丧，赐给棺敛，太中大夫护送丧事，诏告琅邪作冢，以子瑗为郎中”（《后汉书·伏隆传》）。又如“博洽多闻，时称通儒”的杜林，因避乱于河西，为割据势力隗嚣所拘执，但杜林“终不屈节”。建武六年（30年），以弟“物故”，得以持丧东归。光武帝闻知杜林已还三辅，立即征拜侍御史，“赐车马衣被”。建武二十二年（46年），杜林病故。光武帝“亲自临丧送葬，除子乔为郎。诏曰：‘公侯子孙，必复其始，贤者之后，宜宰城邑。其以乔为丹水长。’”（《后汉书·杜林传》）杜林忠于汉廷，又忠于职守。任东海王傅时“有召必至”；任大司空时“博雅多通，称为任职相”（《后汉书·杜林传》）。正是为了表明朝廷对忠臣奖励褒扬，光武帝才待以殊礼，亲为送葬。第三种是廉吏榜样。如孔奋任姑臧长，“时天下扰乱，唯河西独安，而姑臧称为

富邑，通货羌胡，市日四合”。以往守令“不盈数月辄致丰积”。然而孔奋“在职四年，财产无所增”。又“事母孝谨，虽为俭约，奉养极求珍膳。躬率妻子，同甘菜茹”。其时建武初年，士人名节不立，孔奋“力行清洁”，反而受到众人嘲笑，“或以为身处脂膏，不能以自润，徒益苦辛耳”。孔奋廉洁奉职，“治贵仁平”，实为廉吏典型。光武帝“下诏褒美，拜为武都太守”（《后汉书·孔奋传》）。再如张堪少年时受业长安，即“志美行厉，诸儒号曰‘圣童’”。任渔阳太守时，“赏罚必信，吏民皆乐为用”，又抵御匈奴侵扰，开垦稻田，“劝民耕种，以致殷富”。当地百姓歌之曰：“桑无附枝，麦穗两岐。张君为政，乐不可支。”张堪曾任蜀郡太守，亦能“仁以惠下，威能讨奸”。去职之日，“乘折辕车，布被囊而已”。光武帝闻之，“良久叹息”。张堪病卒，“帝深悼惜之，下诏褒扬，赐帛百匹”（《后汉书·张堪传》）。

除了以上三种类型，表彰奖励还包括名儒、忠臣之后。如和帝永元三年（91年）十一月诏：“高祖功臣，萧、曹为首，有传世不绝之义。……朕望长陵东门，见二臣之垅，循其远节，每有感焉。忠义获宠，古今所同。可遣使者以中牢祠，大鸿胪求近亲宜为嗣者，须景风绍封，以章厥功。”（《后汉书·和帝纪》）总之，东汉统治者通过表彰和奖励孝子、忠臣、廉吏等为全社会树立了名教样板。这些样板在伦常道德上符合汉以来儒家文化的一般标准，很容易得到社会各阶层人们的认可与拥护；在政治上则更合乎统治者的利益需要，他们是君臣纲纪、尊卑秩序的人格化，是统治阶级精选出来的学习榜样。东汉名教的典型体现应当是周公、孔子这样的圣人。然而，圣人一旦成其为圣，往往远离生活，变得可望而不可即。东汉统治者通过表彰孝悌，把名教的典型形象树立在人们身边，表彰的方式又使被表彰者名利双收，他们希望通过这样的方式，用平凡的名教样板限制人们的自由认识与选择，建立起循规蹈矩的顺民社会。殊不知，影响“榜样效应”的政治和社会因素远比人为

因素重要，再多的名教样板也难以抵御普遍的贪官奸佞带来的更为强大的渗透与影响。

三、伦常教化

汉代孝治注重以儒学为教，自汉武帝崇儒，立五经博士，儒家经典就成了官方教材，是人们获取知识的必读之书。东汉统治者倡兴名教，遂以加强儒学的伦常教化作为重要手段之一。如同西汉帝王一样，东汉君主也很重视学习儒家经典，光武帝曾“受《尚书》，略通大义”（《后汉书·光武帝纪》）。明帝“十岁能通《春秋》”（《后汉书·明帝纪》）。章帝“少宽容，好儒术”（《后汉书·章帝纪》），“特好《古文尚书》《左氏传》”（《后汉书·贾逵传》）。在帝王的倡导下，东汉的官私学校较之西汉更为发达。除太学和郡县官学之外，还设有四姓小侯之学。永平九年（66年）“为四姓小侯开立学校，置《五经》师”（《后汉书·明帝纪》）。《后汉书》注引袁宏《汉纪》：“永平中崇尚儒学，自皇太子、诸王侯及功臣子弟，莫不受经。又为外戚樊氏、郭氏、阴氏、马氏诸子弟立学，号四姓小侯，置《五经》师。”（《后汉书·明帝纪》）此外如私家书馆、宗族学堂等更多不胜数。正如班固所言：“四海之内，学校如林，庠序盈门。”（《后汉书·班彪传附班固传》）

东汉学校教育的内容无外乎君臣礼制、纲常名教。兹可从《左传》的废立中见其端倪。西汉哀帝时，侍中刘歆推崇《左传》，意欲说服皇帝，立为学官，但遭到今文经派诸儒抵制。东汉初，光武帝“奋独见之明，兴立《左氏》《穀梁》”。然而光武帝笃信图谶，“会二家先师不晓图谶，故令中道而废”（《后汉书·贾逵传》）。建初元年（76年）贾逵上奏说：“凡所以存先王之道者，要在安上理民也。今《左氏》崇君

父，卑臣子，强干弱枝，劝善戒恶，至明至切，至直至顺。……又《五经》家皆无以证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。《五经》家皆言颛顼代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊代黄帝，即图谶所谓帝宣也。如令尧不得为火，则汉不得为赤。其所发明，补益实多。”（《后汉书·贾逵传》）他请求章帝复立《左传》，“留意废学，以广圣见，庶几无所遗失矣”。贾逵的建议得到章帝首肯，令贾逵“自选《公羊》严、颜诸生高才者二十人，教以《左氏》，与简纸经传各一通”（《后汉书·贾逵传》）。建初八年（83年）冬十二月诏：“《五经》剖判，去圣弥远，章句遗词，乖疑难正，恐先师微言将遂废绝，非所以重稽古，求道真也。其令君儒选高才生，受学《左氏》《穀梁春秋》，《古文尚书》，《毛诗》，以扶微学，广异义焉。”（《后汉书·章帝纪》）《左传》一度正式立为官学，表明东汉统治者为了加强纲常名教，对于凡有利于巩固君臣纲纪，能为东汉王朝政权合理性作论证的儒学经典一概选用。

东汉统治者还极其注意加强郡县地方庠序之教的伦常教化。东汉章帝建初元年（76年）春正月丙寅诏书中提出：“‘五教在宽’，帝《典》所美。”《后汉书》本注：“五教谓父义、母慈、兄友、弟恭、子孝也。”元和三年（86年）春正月乙酉诏：“盖君人者，视民如父母，有憯怛之忧，有忠和之教。”（《后汉书·章帝纪》）明确提出以儒家伦常道德教化百姓。群臣百官则采取各种措施，加强对黎庶百姓的伦常教化。如大司徒伏湛忙于平叛，“虽在仓卒，造次必于文德，以为礼乐政化之首，颠沛犹不可违”。又于建武三年（27年）“奏行乡饮酒礼，遂施行之”（《后汉书·伏湛传》）。李忠镇守丹阳时，“以丹阳越俗不好学，嫁娶礼仪，衰于中国，乃为起学校，习礼容，春秋乡饮，选用明经，郡中向慕之”（《后汉书·李忠传》）。应奉任武陵太守，也“兴学校，举仄陋，政称变俗”（《后汉书·应奉传》）。宋枭任凉州刺史，

以“凉州寡于学术，故屡致反暴。今欲多写《孝经》，令家家习之，庶或使人知义”（《后汉书·盖勋传》）。

需要注意的是，东汉统治者在施行伦常教化过程中，特别要求地方令长以身作则，遵行礼制，为民表率。汉代“旧制，公卿、二千石、刺史不得行三年丧，由是内外众职并废丧礼”。司徒刘恺认为，丧制三年“盖崇化厉俗，以弘孝道也。今刺史一州之表，二千石千里之师，职在辩章百姓，宣美风俗，尤宜尊重典礼，以身先之”。否则“是犹浊其源而望流清，曲其形而欲景直，不可得也”（《后汉书·刘恺传》）。郎中荀爽也认为：“今公卿群寮皆政教所瞻，而父母之丧不得奔赴。夫仁义之行，自上而始；敦厚之俗，以应乎下。……《春秋传》曰：‘上之所为，民之归也。’”（《后汉书·荀爽传》）统治者意识到“榜样效应”在提高教化实际功效中的作用，有意加强政治权威在伦常教化中的引导作用与影响力。

在东汉时人看来，礼制伦常是“所以救世俗，致祯祥，为万姓获福于皇天者也”（《后汉书·曹褒传》）。其实，统治者的真正期盼是通过学校教育和礼俗教化，为帝王驯育出千百万忠臣良民，为东汉王朝建构起不圮之社会根基。

四、孝廉取士

孝廉取士是东汉名教思潮的制度体现。汉代选官实行察举征辟制度，选举科目繁多，如贤良、文学、方正、孝悌、孝廉、能言极谏、茂（秀）才、明经、明法等。其中，孝廉一科最为重要。自西汉元光元年（公元前134年）董仲舒首开其议，诏郡国举孝、廉各一人，孝廉便成为入仕者的最佳途径。孝与廉最初分科选举，西汉晚期合而为一。东汉统治者倡行名教，孝廉与其他科目相较，更集中体现了伦常纲纪，所谓

孝能移为忠，廉则上能忠君，下可恤民，因而得到东汉统治者异乎寻常的重视。“故汉制使天下诵《孝经》，选吏举孝廉。”（《后汉书·荀爽传》）主要表现在两个方面。其一，孝廉是东汉诸科征选标准的基础。据《后汉书·和帝纪》注引《汉官仪》：“建初八年十二月己未，诏书辟士四科：一曰德行高妙，志节清白；二曰经明行修，能任博士；三曰明晓法律，足以决疑，能案章覆问，文任御史；四曰刚毅多略，遭事不惑，明足照奸，勇足决断，才任三辅令。皆存孝悌清公之行。”《北堂书钞·设官部》引《汉官仪》“四科取士”文字略同，末句为“皆有孝悌、廉正之行”。可知东汉取士或上德，或上法，或上才，但具备“孝悌”“清公”“廉正”等德行乃四科之根本。其二，东汉君主极其重视以孝廉取士，不仅一般笃行儒生可以参选，在职官吏也可以参选。如顺帝即位伊始，即“令郡国守相视事未满岁者，一切得举孝廉吏”（《后汉书·顺帝纪》）。阳嘉元年（132年）冬十一月辛卯诏令郡国举孝廉“诸生通章句，文吏能笺奏，乃得应选”（《后汉书·顺帝纪》）。本初元年（146年）秋七月丙戌，桓帝诏曰：“其令秩满百石，十岁以上，有殊才异行，乃得参选。”（《后汉书·桓帝纪》）

孝廉取士确实能征选出笃行孝道、“德行高妙”之士。例如韦彪“孝行纯至，父母卒，哀毁三年，不出庐寝。服竟，羸瘠骨立异形，医疗数年乃起。好学洽闻，雅称儒宗。建武末，举孝廉，……三辅诸儒莫不慕仰之”（《后汉书·韦彪传》）。又如桓鸾“少立操行，褞袍糟食，不求盈余。以世浊，州郡多非其人，耻不肯仕”。太守向苗“有名迹，乃举鸾孝廉，迁为胶东令。始到官而（向）苗卒，（桓）鸾即去职奔丧，终三年然后归，淮汝之间高其义。后为巳吾、汲二县令，甚有名迹”（《后汉书·桓荣传附桓鸾传》）。这些孝廉之士入仕之后，多能志励行洁，促进纲常名教的普遍化。如张霸以“举孝廉”入仕，任会稽太守，“表用郡人处士顾奉、公孙松等。奉后为颍川太守，松为司隶校尉，并有名

称。其余有业行者，皆见擢用。郡中争厉志节，习经者以千数，道路但闻诵声”（《后汉书·张霸传》）。孝廉取士在儒家传统的“学而优则仕”的信条之上，附加了道德条件，只有恪守君臣纲纪及忠孝伦常的士人才有可能得到荐举或征选。一般说来，“政治录用”的标准对于社会成员的政治价值观念和行为选择具有强烈的引导定向作用，东汉统治者强调和重视以伦常道德准则选用官员，必然对全社会的道德行为和价值观念产生巨大的影响。在君主政治时代，权力和利益有着天然的因果关系，士人只有想方设法踏入权力的殿堂，成为统治集团中的一员，才能获得特权和利益。东汉统治者倡行名教，表彰和教化固然能产生一定的效力，但远不如以利益为诱饵来得更为直接。孝廉取士给人们的选择作了这样的暗示：只要能遵行纲常名教，奉礼守道，就能平步青云，致位通显，得到功名与富贵。正是在这样的选官制度作用之下，名教愈来愈为世人认可与尊崇，以致出现“争厉志节”，“道路但闻诵声”的现象，名教思潮蔚然酿成风尚，席卷东汉一代。

五、“浮华交会”与名教的衰落

近人陈寅恪指出，东汉士人“其为学也，则从师受经，或游学京师，受业于太学之博士。其为人也，则以孝友礼法见称于宗族乡里，然后州郡牧守京师公卿加以征辟，终致通显”（《金明馆丛稿初编·书‹世说新语›文学类钟会撰‹四本论›始毕条后》）。东汉选官本来就注重社会舆论，所谓“选举良才，为政之本。科别行能，必由乡曲”（《后汉书·和帝纪》）。《后汉书》本注引《周礼》：“乡大夫掌其乡之政教，考其德行，察其道艺，三年而举贤能者于王。”（《后汉书·和帝纪》）士人或经地方察举，或由公府征辟，其才学品行需要得到社会“公论”的认可，“乡曲”舆论关乎仕途进退，孝悌廉正、“孝友礼法”等道德声望对于谋仕的士人来说就显得至关重要了。在这种情况下，士人

不仅要熟读经书，砥砺名节，更要千方百计博得社会赞誉，扩大自己的知名度。于是至迟到东汉中叶，士人“浮华交会”，相互品题标榜之风兴起，种种风谣题目盛行一时。如“乡里之号”“时人之语”“学中之语”“天下之称”等。名教思潮讲求实学笃行，名实相符，然而士人醉心于浮华交会，标榜品题却造成了名实相悖，察举不实。永平元年（58年）樊鯈上书即指出：“郡国举孝廉，率取年少能报恩者，耆宿大贤多见废弃。”（《后汉书·樊鯈传》）东汉中叶以后，虽君主“诏书连下，分明恳恻，而在所玩习，遂至怠慢，选举乖错，害及元元”（《后汉书·桓帝纪》）。在“科别行能，必由乡曲”（《后汉书·和帝纪》）的选官制度与重视伦常品行的名教政治文化氛围中，“时俗浅薄，巧伪滋生，《五经》衰缺，不有化导”（《后汉书·和熹邓后纪》）已成必为之势。到了东汉后期，士人邀名而“浮华交会”愈演愈烈，实已积重难返。如梁太后当朝之时，太学诸生人数已达三万人，虽规模庞大，但其“章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风盖衰矣”（《后汉书·儒林列传》）。学官人选已不复是所谓硕儒耆旧、名节之士，多为粗疏无学之辈，致使“博士选举多不以实”（《后汉书·杨震传》）。其时一改东汉初期慎选学官，注重家法师法的儒学传统，出现了“博士倚席不讲，儒者竟论浮丽，忘謇謇之忠，习戋戋之辞”（《后汉书·樊宏传》），以至礼法废弛，经义沦替，伦常堕坏的现象。正像稍后董昭指出的那样，士人“不复以学问为本”，转而“专更以交游为业”（《三国志·董昭传》）。他们“不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理，轻侮道术，寖以成俗”（《后汉书·徐防传》）。东汉统治者清楚地意识到士风日堕，察举取士流弊丛生，屡次明令选用官吏“勿取浮华”（《后汉书·安帝纪》），但却无济于事。凡能网誉邀名，捏造鼓吹、相互援引的虚名之辈往往得以弹冠入朝，致位通显，那些不事交游、鼓吹乏术的直笃之士却只能困顿僻壤，老死丘壑。正如王符指出的那样，汉末士人“志道者少与，逐俗者多畴，是以朋党用私，背实趋华”（《后汉书·

王符传》），致使世风日下。

由于东汉后期士人交游邀名之风炽盛不歇，所谓“乡曲”舆论或世人“公论”实已成为趋炎附势之徒谋求功名富贵的主要手段。东汉以来竭力倡导的纲常名教、忠孝名节渐至形同虚设。徐幹指斥说：桓灵之世，“自公卿大夫、州牧郡守，王事不恤，宾客为务。冠盖填门，儒服塞道。……下及小司，列城墨绶，莫不相商以得人，自矜以下士”。官员们整日忙于“送往迎来”，结果是“文书委于官曹，系囚积于囹圄，而不遑省也。详察其为也，非欲忧国恤民，谋道讲德也，徒营己治私，求势逐利而已”（《中论·谴交》）。这样的政治状况显然已经严重背离了东汉统治者倡导名教的初衷。由于士人的进身之阶基本上靠名声赞誉，结果是“品藻乖滥。英逸穷滞，饕餮得志，名不准实，贾不本物”（《抱朴子·内篇·名实》）的现象日趋严重，名教之教已沦末途。东汉后期的一些有识之士看到了此间危机，纷纷对名教之弊提出疑问和批评，他们的意见大多集中在名实关系上。如顺帝时，汝南太守王堂指出，选官之道在于“循名责实，察言观效”（《后汉书·王堂传》）。仲长统指责说：“天下之士有三可贱：慕名而不知实，一可贱。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）王符也提出选用人才必须考察名实，“有号者必称于典，名理者必效于实，则官无废职，位无非人”（《潜夫论·考绩》）。到了汉魏之际，这些认识逐渐促成了集中探讨德才关系和名实关系的名理及名法思潮，并为稍后玄学思潮的兴起开启了先河。

第二节　东汉末年党锢与清议思潮

一般说来，只要人类社会存在着政治权力与利益，就不可避免地在政治生活中形成各种各样的政治利益集团和政治派别，无论古今中外，概莫能免。在君主专制时代，以君主为首的皇族是最大的利益集团，君主既是国家权力的象征和政治中枢，又是统治阶级的政治代表，其本质不能容许除君主统治集团之外的其他政治利益集团的存在，也不能容忍在君主统治集团内部出现任何具有某种离心倾向的政治势力或派别，故而士人一旦结党，其后果往往不堪。孔子早有先见之明，曰："君子不党。"东汉末年的党锢之祸就是在当时错综复杂的权力与利益之争中，士大夫因"共为部党"（《后汉书·党锢列传》）之名而蒙受的一次政治灾难。与之伴生的清议思潮蕴含着汉末士人的政治价值与要求，这一思潮不仅在东汉政治思想发展上占有一席重要之地，而且对后世政治思想的发展影响深远。

一、党锢及其根由

据《后汉书·党锢列传》载，桓帝刘志未即君位时，曾"受学于甘陵周福"，及即帝位，擢周福为尚书。周福同郡人河南尹房植"有名当朝"，于是乡人为之谣曰："天下规矩房伯武，因师获印周仲进。"周、房两家宾客"互相讥揣，遂各树朋徒，渐成尤隙，由是甘陵有南北部，党人之议，自此始矣"。考之《后汉书》，以党人之名用于权力之争却并非始自甘陵。如顺帝在位之时，"诸所除官，多不以次"，太尉李固"奏免百余人"。这些罢官废吏怨望在心，"遂共作飞章虚诬（李）固罪曰：'……太尉李固，因公假私，依正行邪，离间近戚，自隆支党。至于表举荐达，例皆门徒；及所辟召，靡非先旧。或富室财赂，或子婿

婚属，其列在官牒者凡四十九人……’”（《后汉书·李固传》）。这件事虽然不了了之，但给李固后来死于非命埋下了祸根。到了桓、灵之世，“主荒政缪，国命委于阉寺，士子羞与为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政”（《后汉书·党锢列传》）。当时一些著名士大夫如李膺、陈蕃、范滂、贾彪、朱穆、张俭等纷纷抨击时政，针砭弊害，他们“危言深论，不隐豪强”，赢得了朝野士人的支持和响应。这些士大夫之间相互援引标榜，又与太学诸生相呼应，结成了一股强大的政治势力，在汉末政治生活中形成了一股巨大的政治舆论。于是“自公卿以下，莫不畏其贬议，屣履到门”（《后汉书·党锢列传》）。在朝的部分士大夫与在野士人构成了某种“政治派别”，必然要引起帝王的警惕。

党锢之祸的直接起因是河内人张成“善说风角，推占当赦，遂教子杀人”。李膺当时任河南尹，遂“督促收捕，既而逢宥获免，（李）膺愈怀愤疾，竟案杀之”。张成原本与宦官有交往，桓帝“亦颇谇其占”，张成的弟子牢修“因上书诬告膺等养太学遊士，交结诸郡生徒，更相驱驰，共为部党，诽讪朝廷，疑乱风俗”。于是天子震怒，诏令收捕，又“布告天下，使同忿疾”。结果李膺等人拘执入狱，受牵连者二百多人。“或有逃遁不获，皆悬金购募。使者四出，相望于道。”后来经尚书霍谞、城门校尉窦武“并表为请”，李膺等人“皆赦归田里，禁锢终身。而党人之名，犹书王府”（《后汉书·党锢列传》）。这是第一次党锢之祸。李膺等人虽然被逐出政治舞台，可是在社会上的影响反而愈炽。“海内希风之流，遂共相标榜，指天下名士，为之称号。上曰‘三君’，次曰‘八俊’，次曰‘八顾’，次曰‘八及’，次曰‘八厨’，犹古之‘八元’‘八凯’也。”（《后汉书·党锢列传》）灵帝时，在中常侍侯览的授意下，由名列“八及”之首的张俭同乡朱并“上书告（张）俭与同乡二十四人别相署号，共为部党，图危社稷”。汉灵帝诏令逮捕，张俭得以亡

命，其他遭禁锢的党人百余锒铛入狱，“皆死狱中”。受牵连而“死徒废禁者，六七百人”。凡党人门生故吏父子兄弟“其在位者，免官禁锢，爰及五属”（《后汉书·党锢列传》）。第二次党锢之祸以党人惨遭屠戮而告终。

关于党锢之祸的根由，主要可归之为汉末固守儒家政治价值和理想的士大夫与宦官代表的当政既得利益集团的冲突。宦官是专制王权的寄生势力，与王权之消长相与共。东汉晚期，宦官的势力始终高居不下，与外戚、士大夫形成了错综复杂的权力和利益冲突。李膺、陈蕃等所谓党人作为士族或士大夫的政治精英群体，对于这些凭借王权而飞扬跋扈的“阉寺”抱有一种根深蒂固的鄙视心态，“羞与为伍”；对于他们把持朝政，呼朋引类，为非作歹更是深恶痛绝：“天朝政事，一更其手，权倾海内，宠贵无极，子弟亲戚，并荷荣任，故放滥骄溢，莫能禁御。凶狡无行之徒，媚以求官，恃埶怙宠之辈，渔食百姓，穷破天下，空竭小人。”（《后汉书·朱穆传》）党人一派不甘心由这些宦竖阻塞仕途，听凭他们颐指气使，遂纷纷以铲除宦竖奸佞为务。例如，蔡衍任冀州刺史，中常侍具瑗托请为其弟具恭举茂才，蔡衍不允，“乃收赍书者案之”。又“劾奏河间相曹鼎臧罪千万”。曹鼎是中常侍曹腾之弟，“腾使大将军梁冀为书请之，衍不答，鼎竟坐输作左校”（《后汉书·党锢列传》）。刘祐任河东太守，“时属县令长率多中官子弟，百姓患之”。刘祐到任之后，“黜其权强，平理冤结，政为三河表”。后转任大司农，“时中常侍苏康、管霸用事于内，遂固天下良田美业，山林湖泽，民庶穷困，州郡累气”。刘祐“移书所在，依科品没入之”（《后汉书·党锢列传》）。李膺任司隶校尉时，宦官张让之弟张朔为野王令，“贪残无道，至乃杀孕妇”，惧罪逃到京师，匿于兄弟家里，“藏于合柱中”。李膺“率将吏卒破柱取朔，付洛阳狱。受辞毕，即杀之”。张让当然不肯罢休，“诉冤于帝”，桓帝便召李膺入殿，“诘以不先请便加诛辟

之意”。李膺说：“《礼》云公族有罪，虽曰宥之，有司执宪不从。昔仲尼为鲁司寇，七日而诛少正卯。今臣到官已积一旬，私惧以稽留为愆，不意获速疾之罪。……特乞留五日，克殄元恶，退就鼎镬，始生之愿也。”（《后汉书·党锢列传》）可见，名为党人者，实乃东汉末年政坛上一股不容忽视的政治力量，他们不惧权势，憎恶“阉寺”，又能廉正自守，颇具清官形象。更重要的是，他们操纵舆论，鼓荡民心，已经构成王权一统政治格局中的异己力量。例如冀州刺史朱穆惩治宦官，惹恼了皇上，被捕入狱，“太学书生刘陶等数千人诣阙上书”（《后汉书·朱穆传》），为朱穆申冤。第一次党锢之祸时，李膺免归乡里，“天下士大夫皆高尚其道，而污秽朝廷”（《后汉书·党锢列传》）。这样的舆论倾向无疑是对君主权威的极大威胁。君主政治的实质是权力专制和政治独裁，岂能容得士大夫臧否时政，操纵舆论！党人罹祸，在劫难逃。

二、清议思潮及其政治意义

在政治思想领域，党人们相互标榜，抨击时政，形成了一股强劲的清议思潮。所谓清议，其形式盖源于汉末士人“浮华交会”，相互“题拂”。具体形式有人物识鉴、风谣、题目品藻等，多为韵语。如说李膺、陈蕃：“天下模楷李元礼，不畏强御陈仲举。”说贾彪：“贾氏三虎，伟节最怒。”（《后汉书·党锢列传》）说敢于制裁宦官单超之弟单匡的朱震：“车如鸡栖马如狗，疾恶如风朱伯厚。”（《后汉书·陈蕃传》）又讥刺当权宦竖左悺、徐璜、具瑗、唐衡曰：“左回天，具独坐，徐卧虎，唐两堕。”（《后汉书·单超传》）这些“风谣题目”，语句短小精悍，朗朗上口，极易传布，因而一旦闻知，便成“公论”。当时的士大夫正是通过这种方式对人物品性才德进行概括，“品核公卿，裁量时政”，表达了人们的政治期盼和政治评估。这一点恰恰是专制统治者最惧怕的，也是士人们除进谏而外，在当时政治和历史条件下所能找

到并能够利用的唯一合法方式。因此，说到底，清议是以社会舆论为其形式的一种政治评估。

然而，仅仅“风谣题目”并非清议思潮的全部内容，在其背后存在着士大夫与当权宦竖在政治价值和政策选择上的严重分歧。

首先，在政治价值上，党人代表着儒家传统的德治、仁政、忠君、公正、直谏等理想政治价值，拥有宏远的人生志向和救世意识。

东汉末年，“朝庭日乱，纲纪穨阤”（《后汉书·党锢列传》），天灾与人祸迭起，“弥弥滋甚，百姓空虚，不能自赡”（《后汉书·杨震传》）。汉家天下败亡之兆已萌。在这种形势下，统治集团成员作出了不同的反应，大体有三类。一是趁乱谋利，如当权宦竖、地方豪右、贪官污吏者是。他们“残暴百姓，所为不轨”，骄溢逾法，卖弄威福，利用手中的权力肆无忌惮地谋取利益，加剧了政治腐败与动荡。二是乱中保身，如郭太和袁闳。郭太“博通坟籍。善谈论，美音制”。“性明知人，好奖训士类”，是汉末清议中首屈一指的人物，列位“八顾”之首，“名震京师”。但是，他“虽善人伦，而不为危言核论，故宦官擅政而不能伤也”（《后汉书·郭太传》）。袁闳出身世家，“少励操行，苦身修节”，世有高名。他“见时方险乱，而家门富盛，常对兄弟叹曰：‘吾先公福祚，后世不能以德守之，而竞为骄奢，与乱世争权，此即晋之三郤矣’”。他既无意争权，为了避“党事”之祸，“遂散发绝世，欲投迹深林。以母老不宜远遁，乃筑土室，四周于庭，不为户，自牖纳饮食而已”（《后汉书·袁闳传》）。郭太为了保身而莫谈国事，袁闳干脆藏身于土屋之中，“及党事起，知名之士多被其害，唯林宗（郭太字）及汝南袁闳得免焉”（《后汉书·郭太传》）。郭、袁的选择背后是儒家“穷则独善其身”的价值准则。三是乱中求治，这是党人一派的价值追求。从总体上看，他们在道德上“见善如不及，见恶如探汤”，在政治

上“忧国”而“忠公”（《后汉书·党锢列传》），颇有“天将降大任于是人也”的救世志向。如范滂受命任清诏使，案察冀州，他“登车揽辔，慨然有澄清天下之志”。岑晊“虽在闾里，慨然有董正天下之志”（《后汉书·党锢列传》）。他们在政治实践中做到罚恶扬善，打击宦竖、豪右和贪吏，能体恤民情，执法公正。如杜密说：“知善不荐，闻恶无言，隐情惜己，自同寒蝉，此罪人也。”他的选择是“今志义力行之贤而密达之，违道失节之士而密纠之”（《后汉书·党锢列传》）。司隶校尉应奉对李膺、刘祐等人的评价是：“执法不挠，诛举邪臣，肆之以法，众庶称宜。”（《后汉书·党锢列传》）党人一派不同于郭太、袁闳之徒，他们试图在汉末腐败透顶的官场中作表率，践履儒家的政治道德，实施儒家传统的理想政治，向往在大乱将至、山崩地裂之际力挽颓势，再振朝纲。唯此，他们奉儒家理想政治价值为信条，表现出一种为了信念而不畏权势、不惧生死的人格形象。范滂入狱前“顾谓其子曰：‘吾欲使汝为恶，则恶不可为；使汝为善，则我不为恶。’行路闻之，莫不流涕”（《后汉书·党锢列传》）。正如范晔所论，党人“激素行以耻威权，立廉尚以振贵执，使天下之士奋迅感概，波荡而从之，幽深牢破室族而不顾”（《后汉书·党锢列传》）。如果说当权宦竖唯利、权是逐的行为选择代表了统治者的既得利益，体现了当权集团的实际政治价值，那么，党人一派与之相对，他们的行为选择代表了统治阶级的整体利益，是儒家理想政治价值的体现。

其次，在政策选择上，党人一派秉承儒学传统，主张重民、安民，惩治贪官酷吏。他们认为，君主与庶民休戚相关。“帝非人不立，人非帝不宁。夫天之与帝，帝之与人，犹头之与足，相须而行也。”（《后汉书·刘陶传》）统治者应当视民如赤子，以德化民。例如，零陵、桂阳官逼民反，“山贼为害”，当朝公卿“议遣讨之”。陈蕃上疏反驳说：“昔高祖创业，万邦息肩，抚养百姓，同之赤子。今二郡之民，亦

陛下赤子也。致令赤子为害，岂非所在贪虐，使其然乎？”他认为百姓造反是贪官酷吏欺压所致，责不在民而在于官，因而反对征讨，主张“宜严敕三府，隐核牧守令长，其有在政失和，侵暴百姓者，即便举奏，更选清贤奉公之人，能班宣法令情在爱惠者，可不劳王师，而群贼弭息矣”（《后汉书·陈蕃传》）。延熹六年（163年）桓帝“幸广成校猎”。陈蕃谏曰：当今有“三空”之厄，“田野空，朝廷空，仓库空，是谓三空。……岂宜扬旗曜武，骋心舆马之观乎！又秋前多雨，民始种麦。今失其劝种之时，而令给驱禽除路之役，非贤圣恤民之意也”（《后汉书·陈蕃传》）。党人一派清楚地认识到当前危机严重，其根源不在经济，而在于政治弊病已深入膏肓。例如有人提出改铸大钱以解民贫困。刘陶驳之，说：“盖以为当今之忧，不在于货，在乎民饥。夫生养之道，先食后货。是以先王观象育物，敬授民时，使男不逋亩，女不下机。故君臣之道行，王路之教通。”他深刻地指出：“盖民可百年无货，不可一朝有饥，故食为至急也。”如今百姓食不果腹，“就使当今沙砾化为南金，瓦石变为和玉”，又怎能解救危机呢？货币既不是解救百姓贫困的手段，也不是造成民贫的原因，民饥的根源在于苛政。他说：“伏念当今地广而不得耕，民众而无所食。群小竞进，秉国之位，鹰扬天下，乌钞求饱，吞肌及骨，并噬无厌。”一旦官逼民反，“虽方尺之钱，何能有救！”因之，“夫欲民殷财阜，要在止役禁夺，则百姓不劳而足”（《后汉书·刘陶传》）。党人一派的政策选择是以恤民、安民为基点，以惩治“群小”和贪官污吏为手段，以恢复理想的王道政治为目的。正是在这样的认识基础上，他们“共同心志，纠罚奸幸”（《后汉书·党锢列传》）。范滂曾经一次劾奏“刺史、二千石权豪之党二十余人”。有人怀疑他夹杂了个人恩怨。范滂说：“臣闻农夫去草，嘉谷必茂；忠臣除奸，王道以清。若臣言有贰，甘受显戮。”（《后汉书·党锢列传》）

汉末党人清议历时虽然不长，但在政治思想的发展中影响极大。其风谣题目兼及时人之经学成就、品德行为，论及的核心则直指当政。他们对君主直言敢谏，对当朝秉权的既得利益集团则针锋相对，“奉公不桡，疾恶如仇”（《后汉书·陈蕃传》）。作为士人干政者的代表，他们的志气和胆气体现了儒学传统中最优秀的一面。然而，党人一派奉行的价值准则并未越出儒家的忠孝之道半步，他们不惜肝脑涂地为的是挽救积弊极深而摇摇欲坠的东汉王朝。他们忧心如焚，“诚恐卒有役夫穷匠，起于板筑之间，投斤攘臂，登高远呼，使愁怨之民，响应云合，八方分崩，中夏鱼溃”（《后汉书·刘陶传》）。陈蕃曾将这一心态表达得十分真切。他对桓帝说：“今寇贼在外，四支之疾；内政不理，心腹之患。臣寝不能寐，食不能饱，实忧左右日亲，忠言以疏，内患渐积，外难方深。……小家畜产百万之资，子孙尚耻愧失其先业，况乃产兼天下，受之先帝，而欲懈怠以自轻忽乎？诚不爱己，不当念先帝得之勤苦邪？”（《后汉书·陈蕃传》）汉末党人有实现“政治清廉”“社会公正”的伟大抱负与高尚人格，然而，儒家思想的忠君传统使他们不能看到导致腐败、罪恶与暴行的正是君主政治本身。可悲的是，他们自己至为珍视，亦为后世称颂不已的所谓人格非但没有任何独立性可言，而且，正是这种人格使他们无可避免地成了一代王朝覆灭的祭品。党锢之祸将汉末政坛上的士大夫精英殄灭殆尽，“海内涂炭，二十余年”，致使汉代统治阶级的精神支柱——传统经学走向衰落。士人干政的势头亦由此转向，取代清议而起的是魏晋士人“口不臧否人物”的“清谈”。汉末党人清议标志着汉代统治阶级中的忠诚之士为挽救王朝覆灭而做的最后一次努力，两次党锢宣告了这一努力的破产。“士类歼灭而国随以亡，不亦悲乎！”（《资治通鉴》卷五十六）

第三节　东汉末年的政治批评与反思思潮

东汉末年，随着社会与政治冲突日趋激化，兴起了一股强劲的政治批评与反思思潮，预示着以谶纬神学为内核的东汉统治思想的动摇和走向没落。

一种政治思潮总是一定社会政治的产物。东汉后期，土地兼并加剧，豪强地主势力增强，成为突出的社会问题。豪强地主是东汉王朝的政治支柱，虽然汉初统治者曾经对豪强地主扩张势力加以限制，但并未收到实际效果。随着豪强地主的势力不断强大，对东汉政治的影响也越来越强烈，形成了一个具有政治和经济特权的特殊阶层。他们在经济上剥夺农民，大肆兼并土地，建立了一个个大庄园。这种自给自足的庄园经济成为地方豪强势力的经济基础，足以使他们凭借着经济实力而扩大政治特权，通过垄断选举，把持用人大权来操纵官府，左右地方，对中央政府构成了极大的威胁。

在朝廷内部，以君主为核心的封建专制统治出现了畸形发展的趋势，君主之名被外戚和宦官专权之实所取代。从和帝以后，即位的皇帝没有一位是成年的，年龄最大的桓帝不过十五岁，最小的殇帝才出生百余日。幼小的皇帝是不会有独立意志的，他们只能被外戚和宦官所左右，成为政治上的傀儡。这时的君权已不能完全代表统治阶级的整体利益，而是成为各种政治利益集团相互争斗的旗号。君主、外戚、宦官以及官僚集团之间构成了错综复杂的矛盾，使得统治集团内部极不稳定，外戚和宦官交替掌权成为当时政治上的一大特点。

东汉后期政治非常腐败，皇帝卖官，官吏贪赃，加上土地兼并，社会阶级矛盾日益激化，农民因遭受豪强地主和封建国家的剥削和压迫，

生活无着，走投无路，被迫起来反抗，给东汉王朝以很大的打击，终于酿成了东汉末年的黄巾大起义。这次起义给东汉政权以致命的一击，使之从此一蹶不振。同时也给了统治阶级一副清凉剂，促使一些政治家和思想家对时政进行反省。

参与社会政治批评与反思的主要是统治集团内部的一些有识之士和在野士人。东汉后期，由于世家大族控制了选官的权力，庶族士人难以步入仕途，即便做官也只能是中下级官吏，并遭受豪族的排挤和打击。他们在政治上受到压抑，因而郁积了满腔的愤懑。这些人又大多直接接触社会下层，对于政治弊端和黎民百姓的艰难处境有一定的了解，产生了一定的同情心理。由于他们不甘心自己的处境，总想在政治上有所作为，便通过各种方式来表达自己的政治期盼与追求，试图实现自己的政治主张。这样，他们同外戚、宦官、权贵的冲突在所难免，结果往往是以失败而告终。在封建王朝的高压政策下，一些士人的人格发生扭曲，他们隐居不出。然而，他们又不甘寂寞，还要表达自己的政治主张，“匹夫抗愤，处士横议”（《后汉书·党锢列传》），东汉末年的政治批评与反思思潮就是在这样的条件下兴起的。主要代表人物有左雄、郎𫖮、王符、崔寔、仲长统和荀悦等，其中王符和仲长统的认识最有深度。这一思潮涉及了很多与政治相关的问题，包括经济、军事、文化、风俗等各个方面。撮其大要，计有以下五方面内容。

一、对昏君和封建官僚的抨击与反思

东汉后期，政治腐败，统治黑暗，东汉帝国的政治危机越来越深。一些有识之士对于这些现象认识颇深刻，遂纷纷抨击时政，矛头直接指向了统治者自身。

首先，思想家们普遍认为，国家的治乱主要取决于君主之明暗，昏

君暗主实际上就是社会政治危机的总根源。王符明确指出：“国之所以治者，君明也；其所以乱者，君暗也。”（《潜夫论·明暗》）仲长统揭露说，“彼后嗣之愚主，见天下莫敢与之违，自谓若天地之不可亡也，乃奔其私嗜，骋其邪欲，君臣宣淫，上下同恶。目极角觝之观，耳穷郑卫之声。入则耽于妇人，出则驰于田猎。荒废庶政，弃亡人物，澶漫弥流，无所底极。信任亲爱者，尽佞谄容说之人也；宠贵隆丰者，尽后妃姬妾之家也。使饿狼守庖厨，饥虎牧牢豚，遂至熬天下之脂膏，斲生人之骨髓。怨毒无聊，祸乱并起”（《后汉书·仲长统传》）。这段文字是对昏君愚主的总描绘，言词颇激烈，揭露的程度是比较深入的。

崔寔也提出，君和臣是政治生活中的决定性因素，而君主是国家治乱的关键所在。他说：“凡天下之所以不治者，常由世主承平日久，俗渐敝而不悟，政浸衰而不改，习乱安危，逸不自睹。或荒耽嗜欲，不恤万机；或耳蔽箴诲，厌伪忽真；或犹豫歧路，莫适所从；或见信之佐，括囊守禄；或疏远之臣，言以贱废。是以王纲纵弛于上，智士郁伊于下。悲夫！”（《政论》）这里，他把天下乱而不治的责任归咎于君主的昏庸，并列举了昏君的种种表现，在这样的君主统治下，是难以达到天下大治的，对此，他发出了深深的哀叹。

荀爽则针对君主的生活奢侈，贪图享乐进行了批评。他说：“臣窃闻后宫采女五六千人，从官侍使复在其外。冬夏衣服，朝夕禀粮，耗费缣帛，空竭府藏，征调增倍，十而税一，空赋不辜之民，以供无用之女，百姓穷困于外，阴阳隔塞于内。”（《后汉书·荀爽传》）从以上的揭露来看，批评者们对君主的不满主要集中在两点上，一是政治上昏庸无能，不理政务；二是生活上奢侈腐化，贪图享乐。他们认为，贪图享乐的昏庸之主必然加剧政治动荡和危机，如果不采取某种措施予以补救或改除，王朝的前途难以想象。

其次，思想家们指出外戚和宦官专权是国家的祸患。汉末思想家们都是忠君论者，在维护和加强中央集权君主政治方面，他们具有一致性，因而对于擅权乱政的外戚和宦官势力深恶痛绝，持坚决反对态度。其中以仲长统的议论最有代表性。他说："权移外戚之家，宠被近习之竖，亲其党类，用其私人，内充京师，外布列郡，颠倒贤愚，贸易选举，疲驽守境，贪残牧民，挠扰百姓，忿怒四夷，招致乖叛，乱离斯瘼。怨气并作，阴阳失和，三光亏缺，怪异数至，虫螟食稼，水旱为灾，此皆戚宦之臣所致然也。"（《后汉书·仲长统传》）外戚和宦官权倾朝野，无恶不作，是社会祸乱之源。仲长统把社会混乱的原因，甚至自然灾害的出现都推到外戚宦官身上，不免有过激之辞，但反映了他对外戚宦官的痛恨。仲长统认为，从历史上来看，外戚专权害多利少，"汉兴以来，皆引母妻之党为上将，谓之辅政，而所赖以治理者甚少，而所坐以危亡者甚众"（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。宦官更是不值一提，这些人原本是供宫中役使的臣仆，一旦掌握朝廷大权，后果不堪设想。他列举了汉元帝时重用石显，致使"昏迷雾乱之政起，而仇忠害正之祸成矣"；汉桓帝时重用侯览，汉灵帝时重用曹节等，"唯其所言，无求不得"，结果使"政令多门，权利并作。迷荒帝主，浊乱海内"，造成了五十年之久的社会动乱（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。仲长统认为，外戚宦官所以能够专权，都是由用人唯亲制度造成的。他说："母后之党，左右之人，有此至亲之埶，故其贵任万世。常然之败，无世而无之，莫之斯鉴，亦可痛矣。"（《后汉书·仲长统传》）外戚和宦官大多是些庸碌无能之辈，只因"至亲之势"而"贵任万世"，让他们掌握政权是注定要失败的。外戚和宦官专权破坏了中央集权的一体化权力结构，搅乱了君主政治的正常运行，是东汉帝国最严重的政治弊病。仲长统告诫统治者切切不可麻痹大意。

再次，东汉官场极其腐败，官僚贵族贪赃枉法，残剥百姓，故而人

们对官僚政治的揭露和抨击最为激烈。左雄指出，东汉后期整个官僚机构几乎处于瘫痪状态，“自是选代交互，令长月易，迎新送旧，劳扰无已，或官寺空旷，无人案事，每选部剧，乃至逃亡”（《后汉书·左雄传》）。他对此忧心忡忡，认为这种状况由来已久，从汉朝建立起，政治危机的主要因素就已潜伏着，尽管出现文、景、宣等几个明君，但也无法从根本上改变这种状况。他尖锐地指出：“汉初至今，三百余载，俗浸凋敝，巧伪滋萌，下饰其诈，上肆其残。典城百里，转动无常，各怀一切，莫虑长久。谓杀害不辜为威风，聚敛整辨为贤能，以理己安民为劣弱，以奉法循理为不化。”（《后汉书·左雄传》）更为严重的是，官僚腐败导致人们的社会价值观念发生了危机，对官吏的品评原则完全颠倒了，能残杀聚敛的人被视为“威风”和“贤能”，而能安民奉法的人则被视为“劣弱”和“不化”。在这种价值观念的支配下，大小官吏肆无忌惮地残剥百姓，把国家政治搞得混乱不堪。贪官酷吏“视民如寇仇，税之如豺虎。监司项背相望，与同疾疢，见非不举，闻恶不察，观政于亭传，责成于期月，言善不称德，论功不据实，虚诞者获誉，拘检者离毁。或因罪而引高，或色斯以求名。州宰不覆，竞共辟召，踊跃升腾，超等逾匹。或考奏捕案，而亡不受罪，会赦行赂，复见洗涤。朱紫同色，清浊不分”。“损政伤民。和气未洽，灾眚不消，咎皆在此。”（《后汉书·左雄传》）贪官污吏视国法而不顾，滥施刑罚，残剥百姓，“车马衣服，一出于民”。他们狼狈为奸，争名求利，枉法行贿。整个官僚机构从上至下，沆瀣一气，根本没有什么清浊之分，廉与贪也不过是程度上的差别，“廉者取足，贪者充家”（《后汉书·左雄传》）。左雄的认识可谓深入底里。

汉末官僚政治之腐败在王符笔下，被描绘得淋漓尽致。他指出当今正逢衰世，上至公卿列侯，下至尉令，大小官吏，无不贪残暴虐，鱼肉百姓，“令长守相不思立功，贪残专恣，不奉法令，侵冤小民”（《潜夫

论·考绩》）。“刺史、守相，率多怠慢，违背法律，废忽诏令，专情务利，不恤公事。细民冤结，无所控告。”（《潜夫论·三式》）他得出的结论是：“衰世群臣诚少贤也，其官益大者罪益重，位益高者罪益深尔。”（《潜夫论·本政》）官吏的品级与罪责大小成正比，表明整个官僚机构已经腐败透顶。官吏们利用手中的权力，与地方豪强相勾结，侵夺百姓；贵族豪强则依仗权势，交通官府，与官吏勾结，横行霸道，无恶不作。他们“或既欺负百姓，上书封租，愿且偿责，此乃残掠官民，而还依县官也，其诬罔慢易，罪莫大焉”（《潜夫论·断讼》）。他们“常苦崇财货而行骄僭，虐百姓而失民心尔”（《潜夫论·忠贵》）。甚至任意杀害百姓而不受法律制裁。他们“财货满于仆妾，禄赐尽于猾奴。宁见朽贯千万，而不忍赐人一钱；宁积粟腐仓，而不忍贷人一斗”。黎庶百姓“骨肉怨望于家，细民谤讟于道。”（《潜夫论·忠贵》）贪官酷吏则“助豪猾而镇贫弱”（《潜夫论·爱日》），实为助纣为虐。

仲长统为官僚贵族和豪强的经济占有情况描绘了一幅图景：“豪人之室，连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计。船车贾贩，周于四方；废居积贮，满于都城。琦赂宝货，巨室不能容；马牛羊豕，山谷不能受。妖童美妾，填乎绮室；倡讴伎乐，列乎深堂。……三牲之肉，臭而不可食；清醇之酎，败而不可饮。”（《后汉书·仲长统传》）与此相对照的是，广大民众却在死亡线上挣扎，“兆民呼嗟于昊天，贫穷转死于沟壑矣”。这两幅反差很大的场景，无疑是对官僚贵族以及豪强的强烈谴责。在左雄、王符、仲长统等人的犀利笔锋下，东汉末年官僚贵族和大小官吏的丑恶行径和贪残本性被抨击得体无完肤。

最后，郎𫖮、王符等人对东汉末年的奢侈之风和社会道德衰败进行了抨击。郎𫖮说：“数年以来，谷收稍减，家贫户馑，岁不如

昔。”（《后汉书·郎𫖮传》）可是，在这种情况下，统治者仍旧穷奢极侈，大兴土木，修造园囿宫殿。郎𫖮指出：“方今时俗奢佚，浅恩薄义。”从朝廷到地方都追求浮华，“宫殿官府，多所构饰”，“又西苑之设，禽畜是处，离房别观，本不常居，而皆务精土木，营建无已，消功单贿，巨亿为计”（《后汉书·郎𫖮传》）。统治阶级耗资巨大的土木建设使百姓的负担更加沉重，促使社会矛盾进一步激化。郎𫖮并不反对修缮宫殿官府，但他要求统治者遵循“去奢即俭”的原则，减少不必要的支出，把节省下来的费用，用于赈恤贫民百姓。他说：“臣愚以为诸所缮修，事可省减，禀恤贫人，赈赡孤寡，此天之意也，人之庆也，仁之本也，俭之要也。”（《后汉书·郎𫖮传》）他完全是从政治方面来考虑问题，把节俭同百姓的生活联系起来，使之成为调节统治阶级与民众之间矛盾的一个重要方面。为此他向君主劝诫说：“愿陛下校计缮修之费，永念百姓之劳，罢将作之官，减雕文之饰，损庖厨之馔，退宴私之乐”，“去奢即俭，以先天下”（《后汉书·郎𫖮传》）。郎𫖮认为，去除奢侈之风必须首先从上层统治者做起。“修礼遵约，盖惟上兴，革文变薄，事不在下。”（《后汉书·郎𫖮传》）问题的根子在上面，只要上层统治者能够“修礼遵约”，奢侈之风就会得到控制。郎𫖮把希望完全寄托在统治者的自我约束上，虽说有些不切实际，却也表明了他对奢侈之风将引发政治危机的深切忧虑。

王符则从贫富之间相互转化的关系，说明了“贫生于富”的道理，并对当时普遍存在的奢侈之风进行了抨击。他痛斥那些游手好闲、不务正业的人，认为他们既败坏了社会风气，又影响了社会生产。他说：“今民奢衣服，侈饮食，事口舌，而习调欺，以相诈绐，比肩是也。或以谋奸合任为业，或以游敖博弈为事；或矇丁夫世不扶犁锄，怀丸挟弹，携手遨游。”（《潜夫论·浮侈》）一些妇女则“不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神”（《潜夫论·浮侈》）。人们或为钱财进行欺

诈、赌博，或为享乐讲究吃穿、游玩，或大搞迷信活动，致使世风日下，生产凋敝，大有坐吃山空之势。对此，王符十分担忧，主张对这些活动严加禁止，否则这种风气会愈演愈烈，给帝国带来重大损失。

王符还以儒家传统道德观念作为价值尺度审视社会，深感社会伦理道德正在走向衰败："今学问之士，好语虚无之事，争著雕丽之文，以求见异于世，品人鲜识，从而高之，此伤道德之实，而或矇夫之大者也。……尽孝悌于父母，正操行于闺门，所以为列士也。今多务交游以结党助，偷世窃名以取济渡，夸末之徒，从而尚之，此逼贞士之节，而眩世俗之心者也。养生顺志，所以为孝也。今多违志俭养，约生以待终，终没之后，仍崇饬丧纪以言孝，盛飨宾旅以求名，诬善之徒，从而称之，此乱孝悌之真行，而误后生之痛者也。忠正以事君，信法以理下，所以居官也。今多奸谀以取媚，挠法以便佞，苟得之徒，从而贤之，此灭贞良之行，而开乱危之原者也。"（《潜夫论·务本》）"伤道德之实"是王符最感痛心的，它给社会带来的是虚假、诈伪，败坏了整个社会的道德风气，使得人们的人格发生变异。他说："世人之论也，靡不贵廉让而贱财利焉，及其行也，多释廉甘利。人徒知彼之可以利我也，而不知我之得彼，亦将为利人也。"（《潜夫论·遏利》）说一套做一套，这种言行背反的现象，是社会道德被扭曲的反映。王符揭露了这一普遍的社会现象，试图用儒家的道德观来加以改善，这在当时只能是良好的愿望。

二、关于重整政治关系的反思与设计

君、臣、民是君主政治的基本政治角色，彼此之间的相互协调是形成良好统治秩序的前提条件。东汉末年思想家们对昏君、佞臣和贪官污吏的抨击充分表明了基本政治关系的扭曲、变形和混乱，重整政治关系

便成为挽救危机重重的东汉王朝很关键的一步。

崔寔在抨击时政的认识基础上重新设计了君臣关系，概括言之就是明君掌权，贤臣辅佐，君臣和调，协同一致。他说：“自尧舜之帝，汤武之王，皆赖明哲之佐，博物之臣。故皋陶陈谟而唐虞以兴，伊、箕作训而殷周用隆。及继体之君，欲立中兴之功者，曷尝不赖贤哲之谋乎！”（《后汉书·崔寔传》）明君和贤臣在政治过程中是统一的，缺一不可的。明君有赖于贤臣的辅佐，像尧舜汤武之类的明君圣主，如果没有皋陶伊箕等贤臣辅佐，很难成就伟业。后世君主创立的“中兴之功”，也都与贤哲的辅助分不开。同样，贤臣也有待于明君的选用，如果君不明，贤臣是不可能被任用的。因此，他强调君臣之间要建立和谐一致的关系，指出：“国有常君，君有定臣，上下相安，政如一家。”（《政论》）这是他的理想的君臣模式，也是他的政治愿望。

王符认为，在政治关系中，君主是核心，重整政治关系和建立稳定的政治秩序必须围绕着君主做文章，于是提出了一整套明君理论。首先，王符论述了君主的作用和对君主的品分。他认为，从人类历史的发展来看，君主并非古而有之，它是由于社会发展的需要才产生的。王符说：“太古之时，烝黎初载，未有上下，而自顺序，天未事焉，君未设焉。后稍矫虔，或相凌虐，侵渔不止，为萌巨害。于是天命圣人使司牧之，使不失性，四海蒙利，莫不被德，佥共奉戴，谓之天子。”（《潜夫论·班禄》）这段话中有天命观的影响，但说明了君主的产生就是为了制止凌虐侵渔等现象的发生，为了治乱安民，使天下太平。正因为如此，社会的治乱就与君主必然地联系在一起。他认为后来的君主并非都能发挥治乱安民的作用，有的甚至加剧了社会的混乱。所以，社会应当对君主进行恰当的选择，其前提就是要对君主进行品分。王符把君主分为明君和暗主，劝诫君主争当明君，勿做暗主。他说：“国之所以治者

君明也，其所以乱者君暗也。”（《潜夫论·明暗》）“明”是君主的最高美德，“人君之称莫大于明”（《潜夫论·明忠》），君主能“明”，臣下就会尽职尽忠，“是以忠臣必待明君乃能显其节，良吏必得察主乃能成其功。君不明，则大臣隐下而遏忠，又群司舍法而阿贵”（《潜夫论·明忠》）。王符指责当时的君主是“时君俗主”，昏庸无能，希望有更多的明君出现，以挽救社会的危机。

王符认为，要成为明君必须具备以下几个特点。其一，兼听。君主在决策时，应当广采众议，然后作出正确的决断，不能偏听偏信，主观臆断。兼听还是偏信，是划分明君暗主的主要标准之一。王符说：“君之所以明者兼听也，其所以暗者偏信也。是故人君通心兼听，则圣日广矣；庸说偏信，则愚日甚矣。”（《潜夫论·明暗》）兼听使人聪明，偏信使人愚蠢，而且能使正直之士得其用，谄谀之辈伏其罪。王符认为造成偏听偏信除了君主个人的原因外，还由于权贵和骄臣的专权，致使“听塞于贵重之臣，明蔽于骄妒之人”（《潜夫论·明暗》）。要避免这种局面，最好的办法就是兼听，“人君兼听纳下，则贵臣不得诬，而远人不得欺也”（《潜夫论·明暗》）。其二，纳谏。王符认为，君主并非一贯正确，和常人一样，也会出现差错，“人君有常过”（《潜夫沦·忠贵》）。既然如此，君主就不能一意孤行，要勇于接受臣的批评，允许发表与君主不同的见解，广开言路，“信忠纳谏”，才能避免失误，“故治国之道，劝之使谏，宣之使言，然后君明察而治情通矣”（《潜夫论·明暗》）。王符把纳谏视为“神明之术”，此术“具在君身”，如果君主放弃它，就会“令臣钳口结舌而不敢言。此耳目所以蔽塞，聪明所以不得也”（《潜夫论·明忠》）。他指出，秦朝的短命“过在于不纳卿士之箴规，不受民氓之谣言”（《潜夫论·明暗》），正是闭塞言路，独断专行所致。由此他得出结论：“处士不得直其行，朝臣不得直其言，此俗化之所以败，暗君之所以孤也。”（《潜夫论·贤

难》）其三，任贤使能。君主要善于用人，招徕贤才。他说："明君莅众，务下言以昭外，敬纳卑贱以诱贤也。"（《潜夫论·明暗》）其四，修身慎行。王符认为君主的个人品行十分重要，"人君身修正，赏罚明者，国治而民安"（《潜夫论·巫列》）。明君是一国之主和民众的表率，理应具有高尚的道德修养。因为行不仅仅是个人的事，它起着上行下效的作用，"民固随君之好"（《潜夫论·务本》）。所以，君主绝不能随意行事，要谨慎，对自己的言行举止要时刻注意，使之符合礼义的要求。显然，王符是企图用道德来约束君主。

王符主张明君应兼听纳谏，并不是要削弱君主的权威，恰恰相反，是要巩固君主的权力，加强君主的最高统治地位。他针对汉末外戚和宦官交替专权的局面，特别强调千万不能让臣下专权，"制下之权，日陈君前，而君释之，故令群臣懈弛而背朝。此威德所以不照，而功名所以不建也"（《潜夫论·明忠》）。君主治国"要在于明操法术，自握权秉而已矣"，一刻也不能放松。对于"法术"和"权秉"，王符自有一番理解："夫术之为道也，精微而神，言之不足，而行有余；有余，故能兼四海而照幽冥。权之为势也，健悍以大，不待贵贱，操之者重；重，故能夺主威而顺当世。是以明君未尝示人术而借下权也。"（《潜夫论·明忠》）在他看来，术是一种道，很神妙，不能用语言来说明，主要在于运用；权是权势，谁掌握了权势，谁就掌握了一切。所以，明君绝不能"示人术而借下权"。术要深藏不露，权要紧握不放，这是对法家权术理论的继承。王符对术和权的作用也有深刻的认识，他说："所谓术者，使下不得欺也；所谓权者，使势不得乱也。术诚明，则虽万里之外，幽冥之内，不得不求效；权诚用，则远近亲疏，贵贱贤愚，无不归心矣。"（《潜夫论·明忠》）显而易见，王符的明君是杂用王道与霸道的汉家制度的某种体现，其中寄托着王符改除积弊，重振东汉朝纲的希望与期盼。

荀悦则把君、臣、民视为国家基本政治结构中的三要素，虽然各自的地位和作用不同，但在政治过程中构成一个统一体，相互制约，不可或缺。他说："天下国家一体也，君为元首，臣为股肱，民为手足。"（《申鉴·政体》）君臣民协调一致是国家政治稳定的必要条件。

荀悦肯定了君和臣的统治地位，认为君臣是国家治乱的主要因素，没有君臣，国家就会混乱。他说："非天地不生物，非君臣不成治。首之者天地也，统之者君臣也哉！"（《申鉴·杂言上》）这里，他把君臣视为理所当然的统治者，是国家权力的体现者。君臣的统治地位是天经地义的。然后，他对君臣进行了品分，把君主分为明主、圣王和暗主、凡主，把臣分为忠臣和邪臣、谀臣。依他之见，明君忠臣是最理想的君臣模式。他既反对君主操纵一切，也反对臣下违君专权，要求建立一种君为主臣为辅的和谐关系。荀悦认为，臣的责任不仅表现为对君主个人的服从，还要积极发挥辅佐君主的作用，对君主的正确决策坚持执行，对君主的失误则要给予指正，不能一味地顺从。他说："人臣之义，不曰吾君能矣，不我须也，言无补也，而不尽忠；不曰吾君不能矣，不我识也，言无益也，而不尽忠。必竭其诚，明其道，尽其义，斯已而已矣。不已则奉身以退，臣道也。故君臣有异无乖，有怨无憾，有屈无辱。"（《申鉴·杂言上》）臣要敢于发表自己的见解，而不要考虑君主的态度，这样才算尽忠。他所说的忠臣，不是俯首帖耳之辈，而是能够为君主出谋划策，匡正君过之人。他承认君臣之间存在着差异，彼此间不无矛盾，但他们之间没有根本的利害冲突，在利益上是一致的。既然如此，君主要能屈能伸，屈伸的原则是义。"人主以义伸，以义屈也。"（《申鉴·杂言上》）所谓"以义屈"，就是说君主要接受臣下正确的意见，不一意孤行，君主只有能屈才能有伸。

根据上述精神，他斥责了那些一味顺从君主的行为，指出：“人臣有三罪，一曰导非，二曰阿失，三曰尸宠。以非引上谓之导，从上之非谓之阿，见非不言谓之尸。导臣诛，阿臣刑，尸臣绌。”（《申鉴·杂言上》）人臣的这三大罪状，集中到一点，就是对君主的过错采取放任的态度。这三种类型的人，对维护正常的统治是不利的，必须予以铲除。与此相应，他又为臣下提出了“进忠三术”：“一曰防，二曰救，三曰戒。先其未然谓之防，发而止之谓之救，行而责之谓之戒。防为上，救次之，戒为下。”（《申鉴·杂言上》）这三术是进忠的重要表现。显然，臣并不仅仅是供君主支配的工具，对君主还有监督和约束的作用。此外，他还提出通过史官的记录对君主进行约束，以戒君过。“明主贤臣，规模法则，得失之轨，亦足以监矣。”（《汉纪序》）荀悦认为，为了保证君主的决策正确，还要使君臣之间联系的渠道畅通，君主能广泛听取各方面的意见，使下情及时传到上面，以便采取必要的措施，不可制造主观障碍。他说：“下不钳口，上不塞耳，则可有闻矣。有钳之钳，犹可解也，无钳之钳，难矣哉；有塞之塞，犹可除也，无塞之塞，其甚矣夫。”（《申鉴·杂言上》）臣敢直言，君能兼听，这样才能了解下情。那些造成钳口塞耳的客观障碍并不可怕，是容易解除的，可怕的是主观上的自我钳塞，这是难以克服的。臣还要处理好“道”与君的关系，这是区别忠臣和谀臣的重要标准。在“道”与君一致的情况下，这一问题比较容易处理，当“道”与君发生矛盾时，处理起来就不那么容易了。从道不从君会使臣的利益，甚至生命受到威胁；从君不从道，则会背离“臣道”。荀悦的选择是从道不从君，他指出：“违上顺道，谓之忠臣；违道顺上，谓之谀臣。忠所以为上也，谀所以自为也。忠臣安于心，谀臣安于身。”（《申鉴·杂言上》）从道不从君是先秦儒家的一贯思想，荀悦把这一思想继承下来，这在君主专制主义不断发展的条件下是很难得的。当然，“违上顺道”的目的还是为了维护和巩固君主的利益与权威。

荀悦认为，君主与民众属于不同的政治等级，地位不同。“天作道，皇作极，臣作辅，民作基”（《申鉴·政体》），民众是政治结构中的基本要素，他们与君主各有其职责，同时也有一致性，作为人的基本属性是共同的，这是两者关系和谐的基础。他说：“自天子达于庶人，好恶哀乐，其修一也。丰约劳佚，各有其制。上足以备礼，下足以备乐，夫是谓大道。”（《申鉴·政体》）因此，君民之间要以诚相待，各自履行自己的义务。“君以至美之道道民，民以至美之物养君。君降其惠，民升其功。此无往不复，相报之义也。”（《申鉴·政体》）这种君民模式充满了幻想，但却道出了民养君这一事实。正因为如此，君主必须对民众采取宽惠政策，以调和君主与民众的关系。荀悦认为君与民是相互依存的，离开了民众，君主难以生存下去。“下有忧民，则上不尽乐；下有饥民，则上不备膳；下有寒民，则上不具服。徒跣而垂旒，非礼也。故足寒伤心，民寒伤国。”（《申鉴·政体》）这里，“民作基”的思想表述得很清楚，民众的生存状况直接影响到君主权位和王朝的稳定。这就要求君主以仁爱之心待民，把重民与重社稷联系起来。他说：“民存则社稷存，民亡则社稷亡，故重民者，所以重社稷而承天命也。”（《申鉴·杂言上》）要想保持君位不失，社稷长存，君主就必须重民爱民。在荀悦看来，“爱民如子”或“爱民如身”还算不上“仁之至”，真正为民众的实际利益着想才算是爱民。他说：“在上者，先丰民财以定其志。”（《申鉴·政体》）君主首先要考虑的是民众的物质生活，这是改善君民关系的基本前提条件，如果这个问题不解决，爱民只能是一句空话。

汉末思想家重整政治关系的设计中，包含着传统的谏议思想、杂用王霸之道和重民认识等。虽然没有什么理论上的突破，但在当时政治和思想领域一片混乱的情况下，仍能带来一股政治反思的清新之风，体现

着东汉末年统治阶级趋向衰亡之中的一点清醒和成熟。

三、论用人之道

东汉末年的思想家们深感官场腐败、吏治混乱，在选任考课等用人之道方面积弊极深。为此，他们集中讨论了官吏的选任考课等人事管理问题。

首先，思想家们抨击在选任官吏方面的种种弊端，反对任人唯亲，主张选用真才良吏。

郎𫖮对东汉后期的选官制度十分不满，指责：“今之在位，竞托高虚，纳累钟之奉，忘天下之忧”，“今三公皆令色足恭，外厉内荏，以虚事上，无佐国之实”（《后汉书·郎𫖮传》）。整个官僚队伍腐败无能，掌权者都是一些贪婪昏庸之辈，没有什么真才实学，他们只顾肥私，根本不考虑国家大事，靠这些人是不可能治理好国家的。郎𫖮认为，造成官僚队伍现状的原因很多，但主要是由于选官制度的不完善。他指出当时选官制度有两个弊端：一是举荐者对所举之人不负连带责任，造成选举的随意性。他质问道：“今选举牧守，委任三府。长吏不良，既咎州郡，州郡有失，岂得不归责举者？”（《后汉书·郎𫖮传》）他认为举荐者要对所举之人负责，举荐得当者赏，不当者罚，这样才能增加选举的严肃性。二是选举机构不统一，造成用人唯亲和行贿受贿的现象大量出现。他说：“又今选举皆归三司，非有周召之才，而当则哲之重，每有选用，辄参之掾属，公府门巷，宾客填集，送去迎来，财货无已。其当迁者，竞相荐谒，各遣子弟，充塞道路，开长奸门，兴致浮伪，非所谓率由旧章也。”（《后汉书·郎𫖮传》）选举权归三司，使得中央对选举无法控制，每当选举调迁之时，公府门前，热闹非凡。在这种情况下，贤能之士是很难被选用的。

左雄指出，任人唯亲是当时用人制度中的最大弊端，这个问题不解决，用人唯贤只能是一句空话。左雄认为，要杜绝任人唯亲，必须先从君主做起，不能滥用权力，随意封任官爵。汉顺帝时，曾封其乳母宋娥为山阳君，又封外戚梁冀为襄邑侯。对此，左雄多次上书进谏，指出："夫裂土封侯，王制所重。……今青州饥虚，盗贼未息，民有乏绝，上求禀贷。陛下乾乾劳思，以济民为务。宜循古法，宁静无为，以求天意，以消灾异。诚不宜追录小恩，亏失大典。"他把选官用人看成是政治上的一件大事，绝不可以个人的喜怒和亲疏来决定。他明确指出："王者可私人以财，不可以官。"财与官是两个范畴的问题，财产可以成为君主的私有物，但官职却不能像财产那样随意恩赐。

王符关于选任贤良的认识最为全面。他认为贤能在国家政治活动中具有举足轻重的作用，是治国安民的主要因素，"国以贤兴，以谄衰"（《潜夫论·实贡》），"折冲安民，要在任贤"（《潜夫论·救边》）。如果缺少贤能，国家必然大乱。他说："何以知国之将乱也？以其不嗜贤也。……养世之君，先乱任贤，是以身常安而国永永也。"（《潜夫论·思贤》）任贤不仅能防乱，而且还能治乱，他把贤能比作治疗国乱之病的良医："夫人治国，固治身之象。疾者身之病，乱者国之病也。身之病待医而愈，国之乱待贤而治。"（《潜夫论·思贤》）治病与治乱一样，除了需要一定的方法和程序外，关键在于人。"治身有黄帝之术，治世有孔子之经，然病不愈而乱不治者，非针石之法误，而《五经》之言诬也，乃因之者非其人"（《潜夫论·思贤》）。王符非常看重贤能的作用，认为当时社会之所以混乱，就是因为庸人在位。由那些"虚食重禄，素餐尸位，而但事淫侈，坐作骄奢，破败而不及传世者"（《潜夫论·思贤》）把持大权，国家安能得治！庸人当权是不是因为国家无贤可用呢？并非如此。王符指出："夫十步之间，必有茂草；十室之邑，必有俊士。贤材之生，日月相属，未尝乏

绝。……以汉之广博，士民之众多，朝廷之清明，上下之修治，而官无直吏，位无良臣。此非今世之无贤也，乃贤者废锢而不得达于圣主之朝尔。”（《潜夫论・实贡》）显然，问题不在于是否有贤能，而是在于贤能不得其用。于是王符进一步分析了贤能不被选用的原因：第一，君主空有尚贤之名，而无任贤之实。他说：“今世主之于士也，目见贤则不敢用，耳闻贤则恨不及。”（《潜夫论・贤难》）标榜尚贤却不能见之于行动，这真是一个绝妙的讽刺。即使君主有心用贤，由于方法不当，也难以使贤能之士被任用，所谓“主有索贤之心，而无得贤之术”（《潜夫论・潜叹》）。结果也达不到用贤的目的。第二，当权的官僚权贵结党营私，妒贤嫉能，压抑人才，极力“蔽贤”。他揭露说，“在位者之好蔽贤而务进党也”（《潜夫论・潜叹》），“当涂之人，咸欲专君，壅蔽贤士，以擅主权”（《潜夫论・叙录》）。权奸当道是起用贤能的重大障碍。王符着重分析了“妒贤”的问题，把这看成是“蔽贤”的心理因素。他从人的利己排他性出发，认为人皆有妒人之心。“夫国不乏于妒男也，犹家不乏于妒女也。近古以来，自外及内，其争功名妒过已者岂希也？”（《潜夫论・贤难》）甚至那些贤能之间都存有妒心，相互残害，何况一般人呢？在他看来，贤者见妒，能者见嫉是普遍的社会现象，“循善则见妒，行贤则见嫉”（《潜夫论・贤难》）。“世未尝无贤也，而贤不得用者，群臣妒也。”（《潜夫论・潜叹》）在这种情况下，即使君主有心任贤，也难以办到。一言以蔽之，“人君内秉伐贤之斧，权噬贤之狗，而外招贤，欲其至也，不亦悲乎”（《潜夫论・潜叹》）！

其次，思想家们就选才标准和怎样选拔真贤各抒己见。

左雄认为，在选用贤能问题上要注重人才的培养，以扩大官僚队伍的来源和提高官吏的素质。他提出的“宜崇经术，缮修太学”的建议，被

顺帝采纳。崇经术就是强调经学作为统治思想的地位，修太学即建立培养人才的机构。同时，他又“奏征海内名儒为博士，使公卿子弟为诸生”，还“奏拜童子郎”，对“有志操者，加其俸禄”。由于采取了这些措施，各方人士“负书来学，云集京师”（《后汉书·左雄传》）。左雄认为，现行的察举制度存在许多不完善的地方，难以把有真才实学的人选拔上来。因此，他主张改革选官制度，实行限年试才的措施。他说：“郡国孝廉，古之贡士，出则宰民，宣协风教。若其面墙，则无所施用。孔子曰‘四十不惑’，《礼》称‘强仕’。请自今孝廉年不满四十，不得察举，皆先诣公府，诸生试家法，文吏课笺奏，副之端门，练其虚实，以观异能，以美风俗。有不承科令者，正其罪法。若有茂才异行，自可不拘年齿。”（《后汉书·左雄传》）在他看来，举孝廉的目的在于任用他们“宰民”，这就必须具备实干能力和实践经验，而年轻人在这方面比较欠缺，所以他以孔子“四十不惑”为根据，提出了限年的主张，而对那些有突出才能的可以不受年龄限制。在限年的同时，他还提出“试才”，即对举出来的孝廉，在任用之前要进行分门别类的考核，“练其虚实，以观异能”，他注重的不是虚名，而是实际能力。限年试才的主张有其片面性，但在反对世家大族世袭权力方面有着一定的意义。

在用贤问题上，王符特别强调要任用“真贤”，认为“治世不得真贤，譬犹治疾不得真药也”（《潜夫论·思贤》）。他揭露当时的社会是鱼目混珠，贤愚不分，致使真贤不见用，而假贤很猖獗。他说：“群僚举士者，或以顽鲁应茂才，以桀逆应至孝，以贪饕应廉吏，以狡猾应方正，以谀谄应直言，以轻薄应敦厚，以空虚应有道，以嚣暗应明经，以残酷应宽博，以怯弱应武猛，以愚顽应治剧，名实不相副，求贡不相称。富者乘其材力，贵者阻其势要，以钱多为贤，以刚强为上。”（《潜夫论·考绩》）此外，还有以“窃禄位者为贤”（《潜夫论

·贤难》），“以族举德，以位命贤”（《潜夫论·论荣》）等现象。从揭露的事实来看，当时普遍的是把富贵或官位作为划分贤愚的标准，王符对此进行了驳斥，指出贤能并不在于贫富贵贱。“所谓贤人君子者，非必高位厚禄富贵荣华之谓也，此则君子之所宜有，而非其所以为君子者也。所谓小人者，非必贫贱冻馁困辱阨穷之谓也，此则小人之所宜处，而非其所以为小人者也”，“故君子未必富贵，小人未必贫贱”（《潜夫论·论荣》）。根据这一认识，他反对贵族世袭权位和把富贵作为任贤的先决条件，提出了“苟得其人，不患贫贱；苟得其材，不嫌名迹”（《潜夫论·本政》）的用人原则。只要是“真贤”，不论贫富贵贱，地位高下，亲疏远近，都应当重用。那么，何谓“真贤”呢？王符认为“真贤”的标准就是德才兼备，“德不称其任，其祸必酷；能不称其位，其殃必大”（《潜夫论·忠贵》）。而德又是最根本的，他说：“夫贤者之为人臣，不损君倖佞，不阿众以取容，不堕公以听私，不挠法以吐刚，其明能照奸，而义不比党。”（《潜夫论·潜叹》）除了这种刚正不阿、克己奉公的精神外，还要具备“四行”和“四德”，“四行”是恕、平、恭、守，“四德”是仁、义、礼、信。他指出：“四者并立，四行乃具，四行具存，是谓真贤。”（《潜夫论·交际》）

仲长统提出的用人原则是“官人无私，唯贤是亲”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。他也把德与才作为基本标准，反对汉代以来实行的“举孝廉”和以“阀阅”取士等选官制度。他说：“今反谓薄屋者为高，藿食者为清，既失天地之性，又开虚伪之名，使小智居大位，庶绩不咸熙，未必不由此也。得拘絜而失才能，非立功之实也。以廉举而以贪去，非士君子之志也。夫选用必取善士。”（《后汉书·仲长统传》）仲长统嘲讽那些所谓清高之人徒有虚名，是一些伪君子，没有什么真德实才，让这些人掌权，是“使小智居大位”，非但尸位素餐，甚者还会“以廉举而以贪去”。所以用人要特别注意选用“善士”，即德才兼备

的人。对那些靠家族门第而坐食俸禄者，更要剥夺他们的世袭权位。仲长统所说的德才，无非是能够代表统治阶级利益，擅长治术，能调和统治者与民众的关系。他说：“使通治乱之大体者，总纲纪而为辅佐；知稼穑之艰难者，亲民事而布惠利。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）仲长统以德才作为选官的唯一标准，在这个标准面前人人平等，不受亲疏、门第和贫富的限制。仲长统认为选拔人才的范围、途径不应有所局限，要广泛，不拘一格，从基层自下而上地逐级选拔。他指出，假若全国按一千万户计算，每户只抽一丁壮的话，就有一千万人，而“丁壮十人之中，必有堪为其什伍之长，推什长已上，则百万人也。又十取之，则佐史之才已上十万人也。又十取之，则可使在政理之位者万人也。……充此制以用天下之人，犹将有储，何嫌乎不足也？故物有不求，未有无物之岁也；士有不用，未有少士之世也。”（《后汉书·仲长统传》）他把整个社会，包括平民百姓都纳入了选用范围，按这种办法，人才是用之不竭的。这种主张要求统治者放宽视野，打破以往的种种限制，为有德才的人步入仕途拓宽了道路。

最后，思想家们讨论了选贤任能与考课问题。左雄提出“用贤之道，必存考黜”（《后汉书·左雄传》），认为如果对官吏不行考察就予以任命或赏罚，就会贤愚不分，是非不明。他对汉宣帝亲自考察“刺史守相”非常赞赏，认为用贤必须知贤，知贤必须进行考察。考察之后要赏罚分明，他说：“臣愚以为守相长吏，惠和有显效者，可就增秩，勿使移徙，非父母丧不得去官。其不从法禁，不式王命，锢之终身，虽会赦令，不得齿列。若被劾奏，亡不就法者，徙家边郡，以惩其后。”（《后汉书·左雄传》）对有功效者，要增加俸禄；对不服从法令者，罢免官职；对那些被举报而逃匿者，将其家族迁到边郡，严加处罚。这样一来，“威福之路塞，虚伪之端绝，送迎之役损，赋敛之源息。循理之吏，得成其化；率土之民，各宁其所”（《后汉书·左雄

传》）。左雄把建立赏罚分明的考黜制度视为整肃吏治的关键。为了实现选贤任能和稳定官吏队伍，左雄还提出要选用儒生和延长任期等主张。他说："乡部亲民之吏，皆用儒生清白任从政者，宽其负筭，增其秩禄，吏职满岁，宰府州郡乃得辟举。"所谓"儒生清白"是他心目中"良吏"的来源，可以看出，他很注重人的文化和道德素养。他说："桀、纣贵为天子，而庸仆羞与为比者，以其无义也。夷、齐贱为匹夫，而王侯争与为伍者，以其有德也。"（《后汉书·左雄传》）为了避免从政的"儒生清白"流为贪官，他认为要增加这些人的俸禄，减少他们的负担，使其生活有所保障，这是稳定官吏队伍的重要措施。为了稳定官吏队伍，他还建议延长官吏的任期，他说："吏数变易，则下不安业；久于其事，则民服教化。"（《后汉书·左雄传》）官吏频繁地变更，会影响正常的统治秩序以及官僚机构职能的顺利发挥，而官吏的稳定则有利于对民众的统治。这是就当时"令长月易"的情况有针对性地提出的。

郎𫖮非常推崇贤良治国，他用人思想的基本精神就是选贤纳良。他说："臣闻刳舟剡楫，将欲济江海也；聘贤选佐，将以安天下也。昔唐尧在上，群龙为用，文武创德，周召作辅，是以能建天地之功，增日月之耀者也。"（《后汉书·郎𫖮传》）明君必须有贤臣辅佐，才能有所作为，否则将一事无成，从古至今都是如此。当前国家混乱不治的原因就是缺少贤人良臣，致使君主的决策难以实施。他说："陛下践祚以来，勤心庶政，而三九之位，未见其人，是以灾害屡臻，四国未宁。臣考之国典，验之闻见，莫不以得贤为功，失士为败。"（《后汉书·郎𫖮传》）这是他从历史和现实中得出的一条经验，郎𫖮反对叶公好龙式的空谈任贤，要求君主真正做到选贤任能。他说，"夫贤者化之本，云者雨之具也。得贤而不用，犹久阴而不雨也"，"夫求贤者，上以承天，下以为人。不用之，则逆天统，违人望"（《后汉书·郎𫖮传》）。在具体措施上，郎𫖮要求君主亲自控制选任权，通过尚书直接掌握。他认

为："尚书职在机衡，宫禁严密，私曲之意，羌不得通，偏党之恩，或无所用。选举之任，不如还在机密。"（《后汉书·郎顗传》）如果为了防止选举中的腐败现象，这种方法未尝不可，但是却难以从根本上解决问题，而且还会增加选官的随意性，造成另一种混乱。

崔寔认为，实现选贤任能的关键是君主，君主要善于识别贤佞，敢于用贤。他说："向使贤不肖相去，如泰山之与蚁垤；策谋得失相觉，如日月之与萤火。虽顽嚚之人，犹能察焉。常患贤佞难别，是非倒纷，始相去如毫氂，而祸福差以千里，故圣君明主其犹慎之。"贤臣与佞臣本来区别明显，可现实中却常常混淆，酿成祸患。因此，君主用人要非常慎重，不能选用奸佞之徒，更不可委以重权。崔寔又说："世主莫不愿得尼、轲之伦以为辅佐，卒然获之，未必珍也。"（《政论》）君主不能只把用贤放在口头上，一旦得贤却不用，这与无贤是一样的，应当避免。崔寔认为，选用贤才还必须经常对官吏进行考评，"昔唐、虞之制，三载考绩，三考绌陟。所以表善而简恶，尽臣力也"（《政论》）。只有建立考评制度，定期对官吏的政绩进行检验，才能有所约束，使其尽能效力。通过考评，对政绩显著者"增秩赐金"，表奖提拔，对聚敛枉法者则予以处罚。崔寔认为考评官吏要慎重，要有长期性，不能因一时一事的微小成绩或过错，就随意调免，否则不利于官僚机构以及国家政治的稳定。他说："近日所见，或一期之中，郡主易数二千石，云扰波转，溃溃纷纷，吏民疑惑，不知所谓，及公卿尚书，亦复如此。"（《政论》）他主张对官吏的品评要经过长时间的考察，不要过早地下结论。他说："人主莫不欲豹、产之臣，然西门豹治邺一年，民欲杀之，子产相郑，初亦见诅，三载之后，德化乃洽。今长吏下车百日，无他异观，则州郡睥睨，待以恶意，满岁寂漠，便见驱逐。正使豹、产复在，方见怨诅，应时奔驰，何缘得成易歌之勋，垂不朽之名者哉！……且以仲尼之圣，由曰三年有成，况凡庸之士，而责以造次之效

哉！”（《政论》）治理国家是一项长期而又艰巨的工作，难以在短时间内见效，不仅“凡庸之士”如此，“仲尼之圣”也是一样。这一见解是符合实际的。就一般的官吏来说，只有在比较长的任期内才能成就一番功业。如果因短期内不见成效，就调离或罢免，这样不仅使他们失去了施展才华的机会，同时也容易造成统治的混乱。崔寔指出，以短期效应考评官吏，还会造成官吏的心理变态，使他们急功近利，急于求成。他说：“故夫卒成之政，必有横暴酷烈之失，而世俗归称，谓之辨治。故绌已复进，弃已复用，横迁超取，不由次第。是以残猛之人，遂奋其毒，仁贤之士，却俗为虐。本操虽异，驱出一揆。故朝廷不获温良之用，兆民不蒙宽惠之德，则百姓之命，委于酷吏之手，嗷嗷之怨，咎归于上。”（《政论》）追求短期效应必然造就一批“横暴酷烈之夫”，那些“仁贤之士”也被迫“却俗为虐”。这样一来，“仁贤”与“残猛”不分，而“百姓之命，委于酷吏之手”，必然激起民众对官府的不满。对官吏的考评还应全面，不要因小失大，以偏概全。他提出的原则是：“有以安固长吏，原其小罪，阔略微过，取其大较惠下而已。”（《政论》）对官吏大臣政绩的评价，要观其主流，这种全面看问题的方法具有一定的合理性。为了进一步发挥贤才的效能，崔寔也提出增加俸禄，改善官吏待遇的主张。他说：“昔周之衰也，大夫无禄，诗人刺之；暴秦之政，始建薄俸；亡新之乱，不与吏除。三亡之失，异世同术。”（《政论》）官吏的物质和生活待遇并不是小问题，处理不好会导致政权衰亡。他从人的自然属性和物质生活方面，阐明了“增俸”的必要性。“今所使分威权，御民人，理狱讼，干府库者，皆群臣之所为，而其俸禄甚薄，仰不足以养父母，俯不足以活妻子。父母者，性所爱也；妻子者，性所亲也。所爱所亲，方将冻馁，虽冒刃求利，尚犹不避，况可令临财御众乎。是所谓渴马守水，饿犬护肉，欲其不侵，亦不几矣。……虽时有素富骨清者，未能百一，不可为天下通率。圣王知其如此，故重其禄以防其贪欲，使之取足于俸，不与百姓争利。”（《政论》）特别是那

些低级官吏，如果他们基本的生活需要得不到满足，就会利用职权来谋取私利。“今小吏皆勤事而俸禄薄，欲其不侵渔百姓，难矣。”（《政论》）崔寔“增俸”主张的目的很明显，一是为了整肃吏治，“重其禄以防其贪欲”；二是为了改善官吏与民众的关系，“不与百姓争利”。他认为，如果官吏的俸禄充足了，就不会发生“侵渔百姓”的事。一旦发生了，也有足够的根据予以严惩，这样吏治就清明了。他说：“使足代耕自供，以绝其内顾念奸之心，然后重其受取之罚，则吏内足于财，外惮严刑，人怀羔羊之洁，民无侵枉之性矣。”（《政论》）

王符关于选贤任能提出了三点认识。一是“明选”。就是“审择其人”（《潜夫论·本政》），即在用人之前一定要慎重，仔细斟酌，把好选用人才这一关。“为官择人，必得其材，功加于民，德称其位”（《潜夫论·思贤》），这是选贤的基本原则。他认为“明选”是关系国家存亡治乱的大问题，“国家存亡之本，治乱之机，在于明选而已矣”（《潜夫论·本政》）。因此，对选官用人不能草率从事。二是“考功”。就是对被选任者要进行实际的考察，看其是否称职，这是十分重要的一环。他说：“凡南面之大务，莫急于知贤；知贤之近途，莫急于考功。功诚考则治乱暴而明，善恶信则直贤不得见障蔽，而佞巧不得窜其奸矣。”（《潜夫论·考绩》）考察要从言和行两个方面进行，“凡士之所以为贤者，且以其言与行也”（《潜夫论·贤难》）。他列举了汉宣帝“明选守相”之事，说汉宣帝开始用人时，先要亲自召见，观察他的志向和情趣，了解他的才能。任用之后，还对他的治理情况进行考察，检验其是否称职。对成绩显著者，“赏赐金帛，爵至封侯”；对“耗乱无状者，皆衔刀沥血于市”（《潜夫论·三式》）。王符对此非常赞赏，认为对那些有贤才的人要大加重用，对无能之辈要坚决摈弃，严加惩处，“其尸禄素餐，无进治之效，无忠善之言者，使从渥刑”，而“必有功于民，乃得保位”（《潜夫论·三式》）。只有这样，才能使“官无废

职，位无非人”（《潜夫论·考绩》）。三是“量才授任”。就是根据才能的大小，委以相应的职位，使“官得其人，人任其职”（《潜夫论·班禄》）。王符认为，对于贤能不可求全责备，人无全才，只要他能胜任某种职位就可以了。因此，他提出“各以所宜，量材授任”（《潜夫论·实贡》）的原则，要用人之长，避其所短，使人尽其才，不能因人之短，而废其所长。

仲长统在选贤任能问题上的认识与崔寔、王符等人大同小异。他也提出“量才任用”、考课和官俸问题。仲长统要求君主不仅能以才取人，而且能“量才任用”，就是官吏人人才称其位，才职相符，甚至君主也不得例外。他说：“一伍之长，才足以长一伍者也；一国之君，才足以君一国者也；天下之王，才足以王天下者也。”（《后汉书·仲长统传》）无论官职高下，只要才位相称就行。同时，要善于用人，根据人的才智特长，发挥其优势，扬长避短。他说：“论道必求高明之士，干事必使良能之人。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）一切从实际需要出发，根据人的才能高下及特点，用人之长，这样才能有效地发挥人才的作用。仲长统认为，对被选任者要进行深入了解和考察，看其是否有真才实学，是否称职，以便采取适当的升降措施，保证官僚队伍正常功能的发挥。他提出的基本考察方法是“与其言”和“试之事”，以“观彼之志行，察彼之才能也”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。他指出，如果“不与其言，何以知其术之浅深？不试之事，何以知其能之高下？”又怎能使“善者早登，否者早去”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引），以保持官僚队伍的活力呢？为了稳定统治阶级队伍，仲长统也提出要保证官吏的物质待遇，以解除他们的后顾之忧，避免贪赃枉法的现象发生。他的理论根据是：“善士富者少而贫者多，禄不足以供养，安能不少营私门乎？”所以，“奉（俸）禄诚厚，则割剥贸易之罪乃可绝也”（《后汉书·仲长统传》）。这一看法不无道理，增

加俸禄在一定程度上能起到缓和官民矛盾的作用。但把官吏贪赃枉法、侵夺百姓的原因归结为俸禄不足，显然是片面的。官吏腐败从根本上说是由封建的剥削制度和剥削阶级的本性决定的，因此，试图通过提高官僚队伍的待遇来解决官民之间日益加剧的矛盾是不可能的。

吏治混乱是君主政治固有的弊病，愈到王朝末年，愈加严重。东汉末思想家们看到了问题所在，纷纷出谋划策，试图找到万全良方，整治痼疾，使病入膏肓的东汉王朝起死回生。他们提出的选才、考核、增俸等主张不无合理之处，但均属治标不治本，这只能是一种历史的遗憾。

四、论治国之道

东汉末年思想家们在对现实社会政治问题进行反思的基础上，又试图为濒于衰亡的东汉王朝寻找一条生路，他们纷纷推出自己设计的治国之道，认为这就是走出困境之坦途。总括其论，主要有三类方案。

第一种，强化中央集权政体，重整汉家一统天下。持这一认识的代表人物是仲长统。他面对东汉末年外戚宦官专权、军阀混战的政治形势，认为要改变现状，达到天下大治，必须建立起一套完善的中央集权政体，稳定封建等级秩序，把整个社会纳入规范化之中，形成“贵有常家，尊在一人”（《后汉书·仲长统传》）的政治局面。而实现这一目标的关键，在于使国家的权力高度集中，加强君主的权威。在仲长统看来，权力是一切政治问题的核心，权力的归属和分割，直接影响着国家的治乱，因此他把加强中央集权视为实现“治道”的核心问题。具体言之，包括以下几层内容。

首先，必须抑制外戚和宦官专权。仲长统通过对历史和现实的考察，深切感到外戚和宦官操纵权力是实现中央集权的最大障碍。他认

为，外戚和宦官之所以能够专权，完全是凭借和利用君主的权势，他们通过对君权的分割和削弱，把君权变为扩张势力的工具。要改变这种状况，就必须加强君主权力，使“政在一人”，防范大权旁落。他告诫统治者要以历史为鉴，不能靠外戚和宦官来实施君主的决策，不给他们执掌大权的机会，使“政不分于外戚之家，权不入于宦竖之门”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。仲长统以为靠加强君主的权力就可以杜绝这一弊端，未免过于简单了。他没有认识到，外戚和宦官专权是君主专制主义制度的寄生物，而君主专制是其生长的温床，单靠加强君权是不可能从根本上解决这一问题的。其次，必须废除分封制。仲长统认为汉初实行分封是政治上的失策，为封王独霸一方，分裂割据埋下了祸根。他说：“汉之初兴，分王子弟，委之以士民之命，假之以杀生之权。于是骄逸自恣，志意无厌。鱼肉百姓，以盈其欲，报蒸骨血，以快其情。上有篡叛不轨之奸，下有暴乱残贼之害。”（《后汉书·仲长统传》）由于封王权力过重，使君主的权威受到极大威胁，中央的决策很难贯彻执行，影响了国家的安定，虽经几次“降爵削土，稍稍割夺”（《后汉书·仲长统传》），但仍有一定的势力。据此，他主张彻底废弃分封制，“固不可授之以柄，假之以资者也”，而应“收其奕世之权，校其从横之埶”（《后汉书·仲长统传》）。那么，通过什么途径来加强中央集权呢？仲长统认为最重要的是完善中央集权的政体，使权力结构一体化，以使君主的决策能自上而下顺利地贯彻。为此，他主张从中央到地方的各级官僚机构都建立集权的体制。他说：“夫任一人则政专，任数人则相倚。政专则和谐，相倚则违戾。和谐则太平之所兴也，违戾则荒乱之所起也。”（《后汉书·仲长统传》）这段话的中心意思是不能让权力平分，就是说在官僚机构中，要“任一人”，要“政专”，使权力集中。这样，权与责才能明确，从而避免“相倚”和推诿的现象发生，以保证中央政令的贯彻执行。根据这一思路，他提出在中央机构中恢复丞相制，作为中央决策权与执行权相统一的重要环节。他说：“春秋之时，

诸侯明德者，皆一卿为政。爰及战国，亦皆然也。秦兼天下，则置丞相，而贰之以御史大夫。自高帝逮于孝成，因而不改，多终其身。汉之隆盛，是惟存焉。”（《后汉书·仲长统传》）但东汉以后，情况发生了变化，“政不任下，虽置三公，事归台阁。自此以来，三公之职，备员而已”（《后汉书·仲长统传》），结果为外戚、宦官和佞臣专权提供了条件。为了改变这种状况，“未若置丞相自总之”（《后汉书·仲长统传》）。同时，给予丞相相应的权力，使其名实相副，权责一致。这样既可以加强中央集权，又能避免外戚和宦官专权。仲长统要求恢复相权，并不是为了限制君权，而是为了巩固君权和更好地发挥君权。在他看来，设置丞相和扩大相权，可以杜绝权力纷争，防止“政令多门”，实现政令制定和贯彻的一体化，这是他的着眼点。但是，他只注意到相权与君权的一致性，而没有看到两者的矛盾。实际上，相权的削弱，正是相权与君权矛盾的一个结果。

仲长统还指出，中央集权绝不是君主独断专行，君主的重大决策必须建立在众议的基础上。这就要求君主自身有较高的素养和领导才能，这是确立君主权威和完善中央集权的主要方面。他认为君主在管理国家中，首先要树立“公心”，割断私情，不以个人好恶任人处事。他说：“王者官人无私，唯贤是亲，勤恤政事，屡省功臣，赏赐期于功劳，刑罚归乎罪恶。”一旦出了问题，要“克己责躬”，“诚忠心于自省”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。为了树立权威和减少决策失误，君主还应礼贤下士，广采众议，善于纳谏，建立一种和谐的君臣关系。他告诫君主要关心臣下，“凡在京师，大夫以上疾者，可遣使修赐问之恩。州牧郡守远者，其死然后有吊赠之礼也”。君主又要经常与大臣们接触，同他们“从容言议，谘论古事，访国家正事”，这样，既可以增进自己的才学修养，又能“弘天德，益圣性”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。通过这些办法，来扩大和巩固君主的统治基础，

树立君主的威信，提高君主的统治能力，实现政治稳定。

仲长统的设计思虑周密，有着强烈的针对性，然而时代没有给他提供实现的条件，历史的运行常常与人的主观愿望背道而驰，这也是仲长统奈何不得的。

第二种，严刑为主，德化为辅的治国之道。这一治道的思路与儒家德主刑辅的政治格局显然不合，提出这一方案的代表者是崔寔。崔寔认为，治国如同理身一样，“平则致养，疾则攻焉”（《后汉书·崔寔传》），要根据不同的实际情况，采取不同的办法。“夫刑罚者，治乱之药石也；德教者，兴平之粱肉也。夫以德教除残，是以粱肉理疾也；以刑罚理平，是以药石供养也。”（《后汉书·崔寔传》）在崔寔看来，德教与刑罚的具体作用不同，要根据实际情况灵活运用，兴平时期以德教为主，衰乱时期以刑罚为主。如果“以德教除残”或“以刑罚理平”，就搞乱了它们之间的关系，是不可能产生实效的。崔寔总结了西汉以来的政治发展经验，认为当今危机重重的主要原因是失之于宽。“近孝宣皇帝明于君人之道，审于为政之理，故严刑峻法，破奸轨之胆，海内清肃，天下密如。……及元帝即位，多行宽政，卒以堕损，威权始夺，遂为汉室基祸之主。政道得失，于斯可监。”（《后汉书·崔寔传》）他的结论是：“以严致平，非以宽致平也。”“方今承百王之敝，值厄运之会”，必须采取严刑峻法才能解除时弊，转危为安。“严之则理，宽之则乱。”（《后汉书·崔寔传》）

除了总结历史的经验，崔寔又从人性方面为严行法制寻找依据。在他看来，人人都有欲望，这些欲望是无限的。如果对人们的欲望不加以限制的话，就会出现争斗现象，不利于政治稳定。他说：“夫人之情，莫不乐富贵荣华，美服丽饰，铿锵眩耀，芬芳嘉味者也。昼则思之，夜则梦焉。唯斯之务，无须臾不存于心。犹急水之归下，（有脱文）川之

赴壑。不厚为之制度，则皆侯服王食，僭至尊，逾天制矣。是故先王之御世也，必明法度以闭民欲，崇堤防以御水害。”（《政论》）崔寔把人的欲望视为产生恶的原动力，凡政治争斗、等级破坏、权力倾轧等皆源于此。制定法度，就是为了“闭民欲”，防范民众反抗，以严刑峻法来维护统治阶级的利益。他说：“昔圣王远虑深思，患民情之难防，忧奢淫之害政，乃塞其源以绝其末，深其刑而重其罚。夫善堙川者，必杜其源，善防奸者必绝其萌。”（《政论》）如果法度遭到破坏，“法度替而民散乱”，人欲就会放纵，失去控制，由此会产生“天下之三患”。其一，僭越奢侈现象泛滥。失去了法度的约束，在政治上，就会“下僭其上，尊卑无别”，使等级制度难以维持。在生活上，出现大量的“僭服淫器”，助长了奢侈之风。他说：“故王政一倾，普天率土，莫不奢僭者，非家至人告，乃时势驱之使然，此则天下之患一也。”（《政论》）其二，害本伤农，残民损国。崔寔认为，没有法制的制约，人们就会以逐利为目标，只要有利可图，就不顾一切去干。农业“利薄”，在逐利的浪潮中，必然会受到损害。他说：“世奢服僭，则无用之器贵，本务之业贱矣。农桑勤而利薄，工商逸而入厚，故农夫辍耒而雕镂，工女投杼而刺绣。躬耕者少，末作者众。”（《政论》）这样，农业生产遭到破坏，民众生活艰难，一些人就会铤而走险。“财郁蓄而不尽出，百姓穷匮而为奸寇。……国以民为根，民以谷为命，命尽则根拔，根拔则本颠。此最国家之毒忧，可为热心者也，斯则天下之患二也。”（《政论》）国家法制不立，将害及国本。其三，败坏风气，激化矛盾。崔寔说：“法度既堕，舆服无限，婢妾皆戴瑱揥之饰，而被织文之衣。乃送终之家，亦大无法度，至用檽梓黄肠，多藏宝货，飨牛作倡，高坟大寝。”（《政论》）这种风气日益助长，致使一些人“竭家尽业，甘心而不恨，穷厄既迫，起为盗贼，拘执陷罪，为世大戮”。由于官僚贵族的腐朽生活和贪婪欲望，使民众的生活得不到保障，社会矛盾不断激化，“故在位者则犯王法以聚敛，愚民则冒罪戮以为健。俗之坏败，乃

至于斯，此天下之患三也”（《政论》）。因此，只有加强法治，建立起各种行为规范，才能稳定社会秩序，巩固统治。

崔寔从总结历史的经验和限制人欲出发，强调了严刑峻法的作用，表明他受法家思想的影响比较大，特别是他对德刑之间关系的理解，明显是对儒家传统的德刑观念进行了改造，以适应现实政治的需要。

第三种，德刑并举，礼法兼用的治国方针。提出这一主张的有王符、仲长统和荀悦等人。

关于德治，王符继承了传统的民本思想，以民作为东汉王朝的根基，“国以民为基”，要求统治者对百姓施以“德政”。包括“富民”和“教化”两层内涵。王符说：“为国者以富民为本。”（《潜夫论·务本》）只有人民富裕了，国家才能真正富强。从这一点出发，他提出“为国者必先知民之所苦”（《潜夫论·述赦》），要关心民众的疾苦，解决好民众的生活问题。使其有饭吃，有衣穿，幼有所养，老有所终。这样才能保证国家安定不乱，兴旺昌盛。他很明白，“民危而国安者谁也？下贫而上富者谁也？”（《潜夫论·边议》）他不仅看到了民众在社会政治上的作用，还看到了他们是社会物质生产的承担者，因此，满足民众最基本的物质生活要求，是实现国泰民安的根本途径。为此，他提出下列主张：第一，确定以农为主、工商辅之的指导思想，鼓励发展农业，避免“游业”对农业的冲击。王符没有简单地接受传统的“农本商末”的观点，而是对农工商进行了具体分析，指出它们各有其本末。他说：“夫富民者，以农桑为本，以游业为末；百工者，以致用为本，以巧饰为末；商贾者，以通货为本，以鬻奇为末。三者守本离末则民富，离本守末则民贫。”（《潜夫论·务本》）农业与工商业中的“本业”都是致富的途径，这就肯定了工商业在社会生产中的作用，把工商与农业都看成是社会财富生产的源泉。同时，他还认为，尽管三者皆可富民，但它们

在社会生产中的地位和作用是有主次的，如果三者关系处理不好，会影响社会生产的发展。他指出富民的首要条件是发展农业生产，解决吃穿问题，这是人的第一需要，这个问题不解决，其他问题都无从谈起。他说："一夫不耕，天下必受其饥者；一妇不织，天下必受其寒者。"（《潜夫论·浮侈》）他对当时"举世舍农桑，趋商贾"（《潜夫论·浮侈》）的现象进行了分析，指出"舍农趋商"使大批劳动力进入流通领域，不利于生产的顺利进行。他对于影响农业的"游业末事"更是深恶痛绝，指出："游业末事，以收民利，此贫邦之原也。"（《潜夫论·务本》）"民去农桑，赴游业"的结果，必然造成生产与消费比例失调，加重农民的负担，使富民成为一句空话。面对这一现实，王符提出了以农为主，工商辅之，限制"游业"的主张，指出："为政者，明督工商，勿使淫伪；困辱游业，勿使擅利；宽假本农而宠遂学士，则民富而国平矣。"（《潜夫论·务本》）这可以说是王符富民主张的根本指导思想。第二，保证农民有足够的土地。土地是农业生产的基本资料，也是农民赖以生存的物质条件，失去了土地，农民就无法生活。所以，王符认为要发展生产，就必须解决农民的土地问题，这也是富民的必要条件。他说，"夫土地者，民之本也"（《潜夫论·实边》），"苟有土地，百姓可富也"（《潜夫论·劝将》）。他针对当时内地土地集中，而边境土地荒芜的状况，指责统治者在边境用人不当，致使民族矛盾激化，战乱蜂起，造成人民"夺土失业"，"周回万里，空无人民，美田弃而莫垦发"（《潜夫论·实边》），农业生产遭到极大破坏。而那些流离失所的农民，大量迁入内地，使内地"人众地荒（荒当作狭），无所容足"，地少人多的情况更加严重，由此而引起的其他矛盾也尖锐起来。针对这种情况，他根据"土地人民必相称"的原则，要求统治者处理好边境事务，缓和民族矛盾，鼓励人民赴边地垦殖，并在经济上和政治上给他们一定的优惠条件。王符实边垦殖的主张，对解决农民土地问题不失为良策，对充分利用土地、发展生产是有益的。但他只强调了人口

与土地在数量上要保持一定的比例平衡，对土地兼并问题却没有提出切实可行的解决办法。第三，爱惜人力民时。他认为农民进行生产需要一个安定和谐的环境，依照农业生产的规律安排劳动和休息，所以统治者要爱惜民力，注重农时，不要随意征调民力，妨碍农业生产的正常进行。他说："力者乃民之本也，而国之基，故务省役而为民爱日。"（《潜夫论·爱日》）"力"即人的劳动能力，对农民来说主要指体力。他意识到，足够的体力是劳动者进行生产的必要条件，生产过程是体力消耗的过程，而在体力消耗之后，必须尽快地恢复，才能保持旺盛的再生产能力，使生产得以继续。这就需要一个宽松的生活环境，有更多供劳动者个人支配的时间，使他们得到适当的休息，所谓"民闲暇而力有余"，"民困务而力不足"（《潜夫论·爱日》）。"力有余"和"力不足"的劳动效果是明显不同的。在他看来，"闲暇"也是生产的一个环节，是下一个生产过程的准备，没有这样一个阶段，生产是难以持续发展的，这一认识是很有见地的。王符还对"力"和"日"（时间）的关系进行了辩证分析，认为"力"是一个可变量，自然时间是一个不变量，但是劳动效率的高低却可以使劳动时间相对延长或缩短，从而使人们在心理上感到自然时间变得或长或短了。造成这种现象的主要原因是社会政治环境。他说，太平的国家，君明臣贤，"民安静而力有余，故视日长也"；国家混乱，君昏臣奸，"法令鬻而役赋繁，则希民困于吏政……故视日短也"（《潜夫论·爱日》）。他把人的劳动能力、劳动时间和社会政治联系在一起，看成是生产过程中的三个重要因素，并深刻意识到，没有一个安定宽松的政治环境是不可能富民富国的。"富足生于宽暇，贫穷起于无日。"（《潜夫论·爱日》）它告诫统治者，对民取之无度，用之无时，巧取豪夺，结果必然导致民贫国困。

除了采取富民政策外，还要对民众进行教化，这是德政的另一个重要方面。王符说："明王之养民也，忧之劳之，教之诲之，慎微防萌，

以断其邪。”（《潜夫论·浮侈》）思想教化能使老百姓安分守己，避免发生犯上作乱的事情。他非常重视德教的作用，认为“太古之民，淳厚敦朴，上圣抚之，恬澹无为，体道履德，简刑薄威，不杀不诛，而民自化，此德之上也”（《潜夫论·劝将》）。统治者应该继承这一德政传统，“人君之治，莫大于道，莫盛于德，莫美于教，莫神于化”（《潜夫论·德化》）。

他如此重视德教的作用，是以其人性理论为依据的。他认为民众的行为都是由他们的心性决定的。“民有性，有情，有化，有俗。情性者，心也，本也；化俗者，行也，末也。末生于本，行起于心。”（《潜夫论·德化》）所以治民要“顺其心而理其行，心情苟正，则奸慝无所生，邪意无所载矣”（《潜夫论·德化》）。在他看来，以法制约束民众的行为只是治标的办法，要治本就必须治心，“上圣不务治民事而务治民心”（《潜夫论·德化》）。教化能使民心纯正，避免邪行。关于教化的内容，他主张用儒家的传统道德观作为教民的工具，提出“明礼义以为教”（《潜夫论·德化》）。“教训者，以道义为本”（《潜夫论·务本》），认为只要“躬道德而敦慈爱，美教训而崇礼让”，就会“使民无争心而致刑错”（《潜夫论·德化》）。王符德政思想中贯穿着民本的精神。他要求统治者在制定政策时，要顺应民心，以“恤民为本”，“德政加于民”（《潜夫论·德化》），一切政治活动都要根据民众的实际情况来进行，否则将一事无成。为了使统治者能够接受这一主张，他把民与天联系起来。“天以民为心，民安乐则天心顺，民愁苦则天心逆”，利用天的权威来增强其德治主张的说服力。

王符在德治主张的基础上，又提出要“明法禁”。他说：“国无常治，又无常乱，法令行则国治，法令弛则国乱。”（《潜夫论·述赦》）怎样实行法治呢？王符认为必须有法，因而立法成为实行法治的

首要条件。根据什么立法？王符说："先王因人情喜怒之所不能已者，则为之立礼制而崇德让；人所可已者，则为之设法禁而明赏罚。"（《潜夫论·断讼》）这里说的礼制和法禁都是人的行为规范，只是有程度之差。制定这些规范都离不开"人情"，这是立法的基本根据。就是说，立法要从人的情感、需求和行为等实际情况出发，考虑到人们的承受能力，这样才能发挥"小惩而大戒"的作用。法律还要随社会发展变化的需要，不断加以改革，"文罪之法，轻重无常，各随时宜"。关于立法的原则，他说："夫立法之大要，必令善人劝其德而乐其政，邪人痛其祸而悔其行。"（《潜夫论·断讼》）立法在于"劝善消恶"，惩罚是次要的，主旨在于教育。王符认为立法的主要目的有二：其一是"惩恶除害"。他说，"先王之制刑法也，非好伤人肌肤，断人寿命者也，乃以威奸惩恶除民害也"（《潜夫论·述赦》）。为此立法就必须严厉，有威慑力，能够使"一人伏正罪而万家蒙乎福"（《潜夫论·断讼》）。其二是防民作乱。民众是法治的主要对象，立法主要是防止他们犯上作乱。他说："凡立法者，非以司民短而诛过误，乃以防奸恶而救祸败，检淫邪而内正道尔。"（《潜夫论·德化》）他把法比成"藩篱沟堑"，是"防祸乱之原"（《潜夫论·断讼》）。王符还提出法的实施和执行一定要严明，要依法办事，"法令赏罚者，诚治乱之枢机也，不可不严行也"（《潜夫论·三式》）。他反对赦免。在他看来，那些"性恶之人"，"数陷王法"，是"民之贼"，即使赦免他们，"虽脱桎梏而出囹圄，终无改悔之心"（《潜夫论·述赦》）。他还列举了洛阳的杀人犯，凭借家财，贿赂官府，获得赦免，致使洛阳杀人现象不断发生。"由此观之，大恶之资，终不可化，虽岁赦之，适劝奸耳。"（《潜夫论·述赦》）因此，他指出："擒灭盗贼在于明法，不在数赦。"只有严明法律才能使国治民安。王符揭露了"王侯贵戚豪富"的骄奢淫侈，凭借权势，欺压百姓，横行乡里的罪行，要求对这些人严惩不赦。"群臣之奸邪者，固必伏罪。"（《潜夫论·述赦》）他告诫君主，法令一经

制定，就要严格实行，否则会动摇君主的权威，导致国家的混乱。“夫法令者，君之所以用其国也。君出令而不从，是与无君等。……若使人臣废君法禁而施己政令，则是夺君之辔策，而己独御之也”，“君立法而不下行者，乱国也”（《潜夫论·衰制》）。王符把君主看成实行法治的关键，虽然君主是立法者，但是法令一经制定，君主也应受其限制，这对法的贯彻执行是大有益处的。因此，他要求君主尊法，“君敬法则法行，君慢法则法弛”（《潜夫论·述赦》）。如果法与君主的利益发生冲突，他要求君主以法为公。不可以私代法。他说：“夫国君之所以致治者公也，公法行则宄乱绝。”（《潜夫论·潜叹》）王符强调了法有相对独立性，法的顺利实施取决于君主“不行私以欺法，不黩教以辱命，故臣下敬其言而奉其禁，竭其心而称其职。此由法术明而权威任也”（《潜夫论·明忠》）。“明好恶而显法禁，平赏罚而无阿私，故能使民辟奸邪而趋公正，理弱乱以治强，中兴是也。”（《潜夫论·德化》）这里，王符虽然没有明确提出法律面前人人平等，但指出了人人都要受法的制约，君主也不例外。就立法的程度来看，他把君主视为主要的立法者或法的继承者，因此君主遵法极为有限。但他要求君主依法办事，在君权至上的东汉时代，这一认识无疑是有价值的。

王符的法治与德政相辅而行，是在强调德政的前提下倡导法治的，总的关系是以德为主，以法为辅。从思想渊源看，王符没有超出儒家的思想模式。

仲长统和荀悦的德刑兼用治国之道有三点相近之处。

首先，他们都以人性学说作为立论基础。仲长统认为：“情无所止，礼为之俭；欲无所齐，法为之防。越礼宜贬，逾法宜刑，先王之所以纪纲人物也。若不制此二者，人情之纵横驰骋，谁能度其所极者哉！”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）他把社会上的“恶”都归

结为人的情欲，如果不对人的情欲加以规范和限制，任“人情之纵横驰骋”，势必导致社会的混乱。所以要制定礼法作为限制人的情欲的社会基本规范，同时采取德教与刑罚两种手段，对人们进行教化和惩治，以保证社会的稳定。荀悦认为“善治民者，治其性也”（《申鉴·政体》）。统治者要了解民性，善于利用民性，根据民性的特点采取适宜的措施。有人问：“冶金而流，去火则刚，激水而升，舍之则降。恶乎治？”他回答：“不去其火则常流，激而不止则常升。故大冶之炉，可使无刚，则踊水之机，可使无降。善立教者若兹，则终身治矣，故凡器可使与颜冉同趋。投百金于前，白刃加其身，虽巨跖弗敢掇也。善立法者若兹，则终身不掇矣，故跖可使与伯夷同功。”（《申鉴·政体》）在他看来，民性就像被熔化的金属物质一样，处于一种不稳定状态，要使其保持一定的状态，就要给它一定的条件，这个条件就是教和法。教与法相结合就会使民性趋向一致，处于稳定。这样，“凡器可使与颜冉同趋”，“跖可使与伯夷同功”。

其次，在德与刑的关系上，仲长统和荀悦的认识与王符略有不同。王符基本主张以德为主，刑为辅。他们则认为德与刑两者不可偏废，应相互补充。在一般情况下是德主刑辅，仲长统说：“德教者，人君之常任也，而刑罚为之佐助焉。”但在特殊时期，两者的地位和作用要因时变而发生变化。“至于革命之期运，非征伐用兵，则不能定其业。奸宄之成群，非严刑峻法，则不能破其党。时势不同，所用之数亦宜异也。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）就德教与刑罚的实施过程来说，仲长统主张先教而后罚，对“逆我政者也，诰之而知罪，可使悔过于后矣；诰之而不知罪，明刑之所取者也”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。基本点在于教，教而无效，再采取罚的手段。荀悦说：“德刑并用，常典也。或先或后，时宜。刑教不行，势极也。教初必简，刑始必略，事渐也。教化之隆，莫不兴行，然后责备；刑法之

定，莫不避罪，然后求密。未可以备，谓之虚教；未可以密，谓之峻刑。虚教伤化，峻刑害民，君子弗由也。设必违之教，不量民力之未能，是招民于恶也，故谓之伤化。设必犯之法，不度民情之不堪，是陷民于罪也，故谓之害民。莫不兴行，则一毫之善，可得而劝也，然后教备；莫不避罪，则纤介之恶，可得而禁也，然后刑密。”（《申鉴·时事》）德教与刑法并用是基本的方法，但在具体运用时，双方的先后主次要依照实际情况而定。同时，在实践中，两者要不断完善，根据“量民力”“度民情”的原则，建立起完备的德教和刑法体系，以发挥劝善禁恶的作用。

再次，在以德刑治国的实施过程中，他们的认识与王符相近，都注重统治者的以身作则。仲长统指出，为使礼法德刑收到实效，必须强化其规范性，除了一般民众必须人人遵行，统治者也不可例外。不仅不能超越礼法之上，而且应该首先从自身做起，自觉遵守道德和法规。他说：“表正则影直，范端则器良，行之于上，禁之于下，非元首之教也。”“今有严禁于下，而上不去，非教化之法也。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）他劝诫统治者要注意上行下效的社会影响，起表率作用，认为统治者的道德和行为能够凭借政治权威而产生一定的社会效果。他说：“我有平心焉，则士民不敢行其险矣；我有俭心焉，则士民不敢放其奢矣，此躬行之所征者也。……教有道，禁不义，而身以先之，令德者也。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）荀悦提出，治理民众首先必须从统治者自身做起。“善禁者，先禁其身而后人；不善禁者，先禁人而后身。善禁之至于不禁，令亦如之，若乃肆情于身而绳欲于从，行诈于官而矜实于民，求己之所有余，夺下之所不足，舍己之所易，责人之所难，怨之本也，谓理之源斯绝矣。”（《申鉴·政体》）从道理上讲，正人必先正己，治民也必须先治己。这就要求统治者注意自己的道德品行，从自身做起。仲长统和荀悦的想法无可非议，

但在君主专制时代，统治者能否“正己”纯属偶然，缺乏必然规定性的政治要求常常在权力面前碰得粉碎，他们的要求显然是不切实际的奢望。

仲长统和荀悦设计的治国之道除了相近之处，又各有其特色。仲长统注重强化礼与法的规定性和稳定性，提出要建立一套系统的礼法典章制度。他说：“教化以礼义为宗，礼义以典籍为本。……故制不足，则引之无所至；礼无等，则用之不可依；法无常，则网罗当道路；教不明，则士民无所信。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）就是说：德教和刑罚的实施要有礼法可依，而礼法的规定又应准确具体。他强调礼法的制定要以简明清楚，易用和易知为原则，“礼简而易用，……法明而易知”。一切都以适用为标准，要考虑到实际情况和人们的接受能力，适宜的礼法一旦制定出来，就要有稳定性，做到“篇章既著，忽复刊剟；仪故既定，勿复变易”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引），不能随意变更，朝令夕改，以免造成混乱。仲长统还特别提出要完善刑律，认为自汉初废除肉刑以后，刑律“轻重无品”，“科条无所准，名实不相应”。尤其是缺少中等处罚的刑律条文，使量刑无所本，造成定刑的随意性。所以他指出：“不制中刑以称其罪，则法令安得不参差，杀生安得不过谬乎？”（《后汉书·仲长统传》）缺少“中刑”必然会造成两种结果：一是量刑过重，不该杀的被杀了，出现了乱杀的现象；二是量刑过轻，出现“刑轻不足以惩恶”的情况。为了解决“杀之则甚重，髡之则甚轻”的问题，他提出制定“中刑”，即恢复肉刑，“令五刑有品，轻重有数，科条有序，名实有正”（《后汉书·仲长统传》）。使刑律更加完备，以便在执行过程中刑当其罪。仲长统主张完善法律、有法可依，无疑具有一定的合理性，但他主张恢复肉刑则是认识上的退化。

荀悦则在德刑并用的基础上提出了一系列治国之术。其一，设法

教，立政体。荀悦指出："凡政之大经，法教而已矣。教者，阳之化也；法者，阴之符也。仁也者，慈此者也；义也者，宜此者也；礼也者，履此者也；信也者，守此者也；智也者，知此者也。是故好恶以章之，喜怒以莅之，哀乐以恤之。"（《申鉴·政体》）道有阴阳柔刚，因而政有二端，仁义礼信智等"五德"都是通过法教来实现的。荀悦还提出了政体观念，虽然与现代政体概念的内涵不同，但已经涉及了国家政治过程的几个重要环节，他说："惟先哲王之政，一曰承天；二曰正身；三曰任贤；四曰恤民；五曰明制；六曰立业。承天惟允，正身惟常，任贤惟固，恤民惟勤，明制惟典，立业惟敦，是谓政体也。"（《申鉴·政体》）他所说的这六个方面是国家政治的主要内容。"承天"实际上就是以道为纲，"立业"是要建立功业，而其他四方面主要集中在人和制度建设上。虽然他没有提出更新的主张，但这几方面都是当时政治过程中需要解决的问题，反映了他的敏锐的政治眼光。其二，摈四患，立五政。治国从哪里入手，首先应抓什么问题，荀悦指出："致治之术，先屏四患，乃崇五政。"（《申鉴·政体》）四患指的是伪、私、放、奢。他说："伪乱俗，私坏法，放越轨，奢败制。四者不除，则政末由行矣。"（《申鉴、政体》）从他的分析来看，四患主要表现为道德行为，但对政治有着直接影响，会导致"道荒""世倾""礼亡"和"欲肆"，对国家政治的稳定产生了很大危害。不摈除四患，政治活动就难以进行。五政指的是农桑、好恶、文教、武备和赏罚。他说："兴农桑以养其生，审好恶以正其俗，宣文教以章其化，立武备以秉其威，明赏罚以统其法，是谓五政。"（《申鉴·政体》）五政包括经济、政治、文化、军事和法律等几方面内容，在荀悦看来，这是国家最基本的政务。其中，农桑被列为第一项政务，表明他认识到巩固政权必须建立坚实的经济基础。荀悦认为，能做到摈除四患和兴立五政，国家就会垂手而治。"四患既蠲，五政既立，行之以诚，守之以固，简而不怠，疏而不失。……垂拱揖逊，而海内平矣，是谓为政之方

也。”（《申鉴·政体》）其三，“察九风以定国常”。“九风”指的是九种国家政治状态，依次是治、衰、弱、乖、乱、荒、叛、危、亡。荀悦指出：“君臣亲而有礼，百僚和而不同，让而不争，勤而不怨，无事惟职是司，此治国之风也；礼俗不一，位职不重，小臣谗嫉，庶人作议，此衰国之风也；君好让，臣好逸，士好游，民好流，此弱国之风也；君臣争明，朝廷争功，士大夫争名，庶人争利，此乖国之风也；上多欲，下多端，法不定，政多门，此乱国之风也；以侈为博，以伉为高，以滥为通，遵礼谓之劬，守法谓之固，此荒国之风也；以苛为密，以利为公，以割下为能，以附上为忠，此叛国之风也；上下相疏，内外相蒙，小臣争宠，大臣争权，此危国之风也；上不访，下不谏，妇言用，私政行，此亡国之风也。故上必察乎国风也。”（《申鉴·政体》）在这九种“国风”中，“治国之风”是他推崇的。其他几种国风，虽然有程度的差别，但都是不可取的。从他的总结来看，他的政治着眼点是统治阶级的自我完善，几乎每种国风都涉及君臣以及百官的问题，表明他要求统治者注意调节君臣关系，建立和形成理想的政治局面。其四，“慎庶狱以昭人情”。荀悦认为，在实行法治时，量刑一定要谨慎，“死者不可以生，刑者不可以复”（《申鉴·政体》）。施刑错误将无法挽回。所以在断案时，必须有各方面的人员参加，作出正确的判决，以免冤枉好人。荀悦还提出了对赦罪的看法。与王符的观点恰好相反，荀悦认为赦免只要能起到作用就可以实施，他归纳了五个方面：“一曰原心，二曰明德，三曰劝功，四曰褒化，五曰权计。凡先王之攸赦，必是族也，非是族焉，刑兹无赦。”（《申鉴·政体》）他并不主张无条件地赦罪，而是要求赦罪能缓和社会矛盾，有利于政治稳定。其五，“以道德治民”。荀悦说：“民由水也，济大川者，太上乘舟，其次泅。泅者劳而危，乘舟者逸而安，虚入水则必溺矣。以知能治民者，泅也；以道德治民者，舟也。”（《申鉴·政体》）“济大川”乘船既省力又安全，泅渡则不仅费力而且危险，显然，乘船是最佳选择。治民如同“济大川”，所

乘的应当是道德之船。

不过，“以道德治民”并不意味着对百姓放纵或是弃绝。“纵民之情谓之乱，绝民之情谓之荒。”（《申鉴·政体》）正确的方法应当是“为之限，使勿越也，为之地亦勿越，故水可使不滥，不可使无流”（《申鉴·政体》），即要有一定的法令限制，像治水一样，既要使其流，又要防止其泛滥。两个方面都要考虑到，既要顺乎民情，又不使民情放纵，通过一定的规范把民情限定在一个适宜的范围内，这样才有利于社会的稳定。荀悦认为，实现“以道德治民”还要求统治者掌握一定的技巧。“自上御下，犹夫钓者焉，隐于手，应于钩，则可以得鱼。自近御远，犹夫御马焉，和于手而调于衔，则可以使马。故至道之要，不于身非道也。睹孺子之驱鸡也而见御民之方。孺子驱鸡者，急则警，缓则滞；方其北也，遽要之则折而过南；方其南也，遽要之则折而过北。迫则飞，疏则放，志闲则比之，流缓而不安则食之，不驱之驱，驱之至者也，志安则循路而入门。”（《申鉴·政体》）这是多么高明的御民之方！荀悦提醒统治者治理百姓要动静结合，缓急有度，“以道德治民”其实内含着丰富的帝王之术。

东汉末年思想家们提出的治国之道内容丰富，论述多有具体对策，显而易见，这是在对东汉后期的政治状况进行了认真反思的基础上提出的。这些各抒己见的治道虽然难以实施，更不足以挽救东汉王朝的衰亡，但在认识上足以冲出东汉谶纬神秘主义治国思维的桎梏，为三国时代名法思想的兴起和指导政治实践创造了条件。

五、关于经济政策的反思与措施

东汉末年思想家们在认识政治问题的基础上，还就经济问题进行思考，提出一些经济政策调整的思路，为的是增强东汉王朝的经济实力，

摆脱危机。

关于土地及农工商关系问题 在中国古代社会，土地问题历来就是重要的社会问题，社会危机往往根源于此。东汉末年，日益严重的土地兼并对国家政治的稳定产生了直接的影响。因而，围绕这一问题，思想家们提出了自己的认识。

王符认为要避免农民破产流亡，就要解决好土地问题。他说，土地是农民的命根子，失去了土地，农民也就失去了生存的条件。因此，他强烈反对豪强地主和封建国家掠夺土地，要求国家保证农民有一定数量的土地，以维持农业生产的正常发展。为了使农业生产顺利进行，王符提出要摆正农工商之间的关系。他对当时一些奢侈性行业的畸形发展进行抨击，指出："今举世舍农桑，趋商贾，牛马车舆，填塞道路，游手为巧，充盈都邑，治本者少，浮食者众。"（《潜夫论·浮侈》）这就使农业生产遭到极大破坏，加剧了社会经济的危机。王符并不一概反对商业，只是主张在"以农为本"的前提下，发展民众生活日用品的工商业，限制生产和经营奢侈品的工商业。他的思想的基本点，在于把农民与土地紧紧地结合起来，农业生产的稳定就意味着社会秩序的稳定。

崔寔和仲长统都注重发展农业生产，促进社会财富的积累。崔寔指出，如果"躬耕者少，末作者众"，即使有充足的耕地，也不会产生效益。生产上不去，就会产生连锁反应，"财郁蓄而不尽出，百姓穷匮而为奸寇，是以仓廪空而囹圄实。一谷不登，则饥馁流死，上下相匮，无以相济"（《政论》）。仲长统提出，要大力发展农业生产，国家才能增加财富的蓄积量，"蓄积诚多，则兵寇水旱之灾不足苦也"（《后汉书·仲长统传》）。他们都注意到经济对政治的重大影响，把发展农业生产放在首位。为了促进社会财富的积累，他们还提倡节俭之风，反对无节制地消费，对社会盛行的奢侈之风进行了批判。

他们都清醒地意识到，解决社会经济危机要从土地这一根本问题入手。王符提出了移民垦荒的建议，以解决内地人多地少和边地人少地多的矛盾，使人地保持平衡。崔寔和仲长统则从解决土地兼并入手，提出“限夫田以断并兼”（《后汉书·仲长统传》）的主张，采取的措施是恢复井田制。崔寔指出：“复五等之爵，立井田之制。”（《政论》）仲长统指出：“今欲张太平之纪纲，立至化之基趾，齐民财之丰寡，正风俗之奢俭，非井田实莫由也。”（《后汉书·仲长统传》）荀悦与崔寔和仲长统不同，他反对恢复井田制，认为这不符合当今的情况。同时他也反对土地私有和买卖，要求对土地占有量加以限制。他说：“诸侯不专封，富人民田逾限，富过公侯，是自封也；大夫不专地，人买卖由己，是专地也。”（《申鉴·时事》）尽管他们的观点各异，但有两点是共同的，一是主张土地国有，通过国家政权对土地进行分配；二是限制土地占有量，保证生产者有一定量的耕地使用。王符、崔寔、仲长统等人的愿望是良好的，但是具体措施都不切合实际，在土地私有制不断发展的条件下，提出恢复井田和使土地国有化，只能是一种幻想。

他们为了解决土地问题和发展农业生产，在认识上把经济问题与政治问题直接联系起来，试想通过政治手段来解决经济问题，通过经济的发展来稳定社会政治秩序。这一思路并非他们独创，西汉末年师丹等人曾经作过类似的设计。与其说是封建国家的政治调节机制失灵，不如说是君主政治的本质使然，土地兼并问题根本无法得到有效的控制，而由此导致的经济危机日益严重，更加剧了整个社会的政治危机，形成了恶性循环。

关于增强国力的几项措施　提出这个问题的代表人物是仲长统。他认为，挽救东汉王朝的政治危机除了在政治上采取措施，还要在经济方面提高实力。具体有以下三项措施。第一，增加蓄积。国库要蓄积充足

的财物以备急用。仲长统说，“国待蓄积乃无忧患”（《后汉书·仲长统传》），有了充足的蓄积，在天灾流行之时，战乱蜂起之际，便可“开仓库以禀贷”，解民众于危难之中。他深知，民众如果连最起码的生活条件都得不到保障，就会铤而走险。为了避免这种现象的发生，政府就要增加蓄积，以应付各种可能出现的不利局面。怎样增加蓄积呢？根本途径在于发展农业和手工业，“急农桑以丰委积”（《后汉书·仲长统传》）。增加社会财富，这是国库丰厚的基础。同时，他也看到国家与民众是一对矛盾，国家财富的积累完全来源于民众，所以在取之于民时，要注意处理好国家与民众的关系，不能为增加蓄积而横征暴敛，应当取之以“道”。他说：“蓄积非横赋敛以取优饶者也。……由其道而取之，民不以为劳。”（《后汉书·仲长统传》）第二，提高赋税标准。他认为赋税是国家的重要财源，虽然不能横征暴敛，但税率也不能过低，轻税会使国家财政紧张，国力衰弱，后果是严重的。仲长统说，“规为轻税，及至一方有警，一面被灾，未逮三年，校计骞短，坐视战士之蔬食，立望饿殍之满道”（《后汉书·仲长统传》）。面对这种情况，国家只能束手无策。所以，他不赞同汉初曾实行过的“三十税一”的赋税标准，要求恢复“十一税”。指出：“可为法制，画一定科，租税十一，更赋如旧。”（《后汉书·仲长统传》）如果按这一标准实行的话，就会“一岁之间，则有数年之储，虽兴非法之役，恣奢侈之欲，广爱幸之赐，犹未能尽也”（《后汉书·仲长统传》）。由此可见，他的主张虽然考虑到人民的承受能力，但完全是站在统治阶级的立场，为封建王朝利益着想。另外，他过分强调了国家财富的迅速积累，而忽视了加重赋税对人民生产积极性的不利影响。第三，限制私人田产。仲长统认为，自从井田制废除之后，豪强势力增大，他们不仅在政治上争国权，而且还在经济上争国利，成为国家强盛的一大障碍。他说：“井田之变，豪人货殖，馆舍布于州郡，田亩连于方国，……荣乐过于封君，埶力侔于守令。财赂自营，犯法不坐。”（《后汉书·仲长统传》）究

其原因，“虽亦由网禁疏阔，盖分田无限使之然也”（《后汉书·仲长统传》）。他看到了“分田无限”是豪强势力强大的经济原因，所以主张恢复井田制，抑制豪强兼并和私人田产的发展，从经济上铲除豪强势力的根基。他还察觉到土地占有关系对社会政治生活产生的影响，要解决豪强与国家争利的问题，必须从经济上入手。“非井田实莫由也。”（《后汉书·仲长统传》）仲长统把解决政治问题的基础放到经济上，不无合理之处，但解决的方法空幻而拙劣，这一点正是古代士人之通病。

东汉末年政治混乱与危机的主要体现之一就是土地兼并和农民被迫离开土地，对东汉王朝而言，不啻釜底抽薪。思想家们看到了这一点，试图寻求出路。然而，在大厦行将倾覆之时，各种冲突交织在一起，任何措施都将无济于事，何况他们的思路总体上并未超出西汉末年倡言“抑制兼并”诸公，而历史早已证明这些设想是根本行不通的。

六、东汉末年政治批评与反思思潮的理论特点

东汉时代谶纬之学泛滥，天人感应成为人们认识和思考政治问题的基本思维模式。东汉后期的思想家并没有摆脱谶纬之学的影响，天谴灾异仍然被他们用作立论的依据。然而，东汉末年严重的社会政治危机促使思想家们不得不面向现实，他们不是求助于天和阴阳五行的解释，而是诉诸理性寻求出路。构成这种与时代风气相异的务实精神与理性精神的理论基础主要有两方面。一是仲长统、郎顗等人注重人事的认识，另一是崔寔、仲长统的变动的历史观。

“人事为本，天道为末”和重人道　仲长统认为，人与天没有意识上的联系，两者的关系纯粹是客观形成的。天就是自然界，没有意志，其运行是有规律的，这种规律称为“天之道”。他说：“所贵乎用天之道者，则指星辰以授民事，顺四时而兴功业。”（《昌言》，《群书治

要》卷四十五引）所谓“用天之道”指的是顺应自然规律。依他看来，“天之道”和天道具有不同的含义，“天之道”是指天的自然性，而天道是指天的神秘性，“天之道”可用，而“天道”不可信。

仲长统指出，人间的祸福，社会的治乱，王朝的兴替，都是由人本身决定的，与天道和天命无关。他说：“天为之时，而我不农，谷亦不可得而取之。青春生焉，时雨降焉，始之耕田，终之簠簋，惰者釜之，勤者钟之。矧夫不为而尚乎食也哉！”（《齐民要术序》）自然界为生产创造了条件，而谷米是不会自己长出来的。付出的劳动不同，成果也不一样，懒惰者少收，辛勤者丰收，不劳动者则一无所获。这里起作用的不是天，而是人。他还提出，人如果“不幸而有疾，则针石汤药之之（疑后一之字衍）所去也”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引），不必求之于神。生产生活如此，社会的治乱也一样。他说，汉高祖和光武帝以及当时的“一代名臣”，“所以震威四海，布德生民，建功立业，流名百世者，唯人事之尽耳，无天道之学焉”。他们建立的功业不是由于天命，也不是“授命于天”，而是人为的结果。与此相应，社会的混乱也是人为的，是由于统治者政治腐败造成的，不必怨天，也不必乞求天的宽恕。统治者应该反省一下，从自身找原因，“不求诸己，而求诸天者，下愚之主也”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）。

仲长统把天道与人事区别开来，为的是摆脱神秘主义的束缚，告诉人们不必知天道，不可信天道，而要以“人事为本”。他对迷信天道的人进行了斥责：“故知天道而无人略（原注：当作事）者，是巫医卜祝之伍，下愚不齿之民也；信天道而背人略者，是昏乱迷惑之主，覆国亡家之臣也。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）上至君主，下至臣民都在他的指责之中，表明了他的鲜明态度。

仲长统认为统治者只要勤于政事，“布德生民”，把人事处理好，社

会就能达到大治。“政平民安，各得其所，则天地将自从我而正矣，休祥将自应我而集矣，恶物将自舍我而亡矣。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）这是说，只要统治者政治清明，不仅会使“政平民安”，而且连天地都会顺从人愿，吉祥自然到来，灾祸自然离去。相反，如果把人事搞得一团糟，即使有再高明的“天道之学”，再虔诚地乞求神灵佑助，也摆脱不了败亡的命运。他说：“王者所官者，非亲属则宠幸也；所爱者，非美色则巧佞也。以同异为善恶，以喜怒为赏罚。取乎丽女，怠乎万机，黎民冤枉（脱一字）类残贼。虽五方之兆，不失四时之礼，断狱之政，不违冬日之期，蓍龟积于庙门之中，牺牲群于丽碑之间，冯相坐台上而不下，祝史伏坛旁而不去，犹无益于败亡也。”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引）社会的治乱完全取决于统治者自身，统治者应着眼于人事，“诚中心于自省，专思虑于治道”（《昌言》，《群书治要》卷四十五引），以“克己责躬”的态度对待政事，而不要迷恋于“天道之学”，天道无济于人事。

仲长统“人事为本，天道为末”的天人观，强调了人的社会地位和作用，说明人们的活动不必靠天靠神，一切决定于人本身。这无疑是对神学政治的冲击，把人们的思维从神学的轨道转移到现实中来，是东汉末年特殊历史和政治条件下的一次思想上的突破。

郎𫖮与仲长统略有不同，他信奉天人感应，但又流露出重视人道的思想倾向，主要表现在对放还宫女问题的态度上。他从礼法和天意两个方面，对皇帝后宫蓄积大批宫女提出了自己的看法。他说：“礼，天子一娶九女，嫡媵毕具。今宫人侍御，动以千计，或生而幽隔，人道不通，郁积之气，上感皇天，故遣荧惑入轩辕，理人伦，垂象见异，以悟主上。昔武王下车，出倾宫之女，表商容之间，以理人伦，以表贤德，故天授以圣子，成王是也。今陛下多积宫人，以违天意，故皇胤多夭，

嗣体莫寄。”（《后汉书·郎顗传》）皇帝“多积宫人”，既不符合礼法，又违反天意，丧失人伦，损毁人道，必然要受到惩罚。他从“理人伦”的观点出发，提出“宜简出宫女，姿其姻嫁，则天自降福，子孙千亿”。在君主专制时代，妇女的地位最低下。郎顗却以人道发难，以人伦立论，借天命而论人事，表现出务实和某种形式的理性精神。

郎顗的人道精神还表现在对老百姓生活的关心上。他要求统治者轻徭薄赋，减轻人民的负担，“使敬授人时，轻徭役，薄赋敛”。这一主张不仅有利于人民群众的生活，缓和社会矛盾，而且对统治者也是有利的。他说：“百姓不足，君谁与足？水旱之灾，虽尚未至，然君子远览，防微虑萌。《老子》曰：‘人之饥也，以其上食税之多也。’故孝文皇帝绨袍革舄，木器无文，约身薄赋，时致升平。”（《后汉书·郎顗传》）他继承了儒家的思想传统，把百姓足看成君主足的基础。因此，要避免老百姓出现饥寒，就要“约身薄赋”，减轻剥削。与仲长统相比较，重人事和“人道”精神在郎顗身上的体现是有限度的。然而，思想对传统桎梏的突破往往就是从这种有限度的务实和理性发端的。

政因时变和历史治乱观　崔寔认为，历史与政治总是处于不断变化发展的过程中，因而统治者要善于根据实际变化进行政治调整，凡死守祖宗之法者断无出路。

他把君主的政治统治比喻为一辆车子，要使这辆车永远运转，就必须不断地进行修补。他说：“守文之君，继陵迟之绪，譬诸乘弊车矣，当求巧工使辑治之，折则接之，缓则契之，补琢换易，可复为新。新新不已，用之无穷。若遂不治，因而乘之，摧拉捌裂，亦无可奈何矣。”（《政论》）车子已经破旧，又不思更新，乘这样的车，结果是不堪设想的。在他看来，每朝每代都有自己的实际情况，前人留下来的东西大多已陈旧破损，所以不能简单地因循前人，而应面对现实，对旧

的东西加以改造。他说："且济时拯世之术，岂必体尧蹈舜然后乃理哉？期于补绽决坏，枝柱邪倾，随形裁割，要措斯世于安宁之域而已。故圣人执权，遭时定制，步骤之差，各有云设。不强人以不能，背急切而慕所闻也。"（《后汉书·崔寔传》）尧舜之道历来是被人们遵奉的，而崔寔则向这一传统观念进行了挑战，宣布治国不必拘泥于尧舜之道，而要根据实际情况，"随形裁割"，"遭时定制"，这样才能久盛不衰。

他对那些习古不化的观念进行了批判，斥责为"俗士"之论。"昔孔子作《春秋》，褒齐桓，懿晋文，叹管仲之功。夫岂不美文、武之道哉？诚达权救敝之理也。故圣人能与世推移，而俗士苦不知变，以为结绳之约，可复理乱秦之绪，干戚之舞，足以解平城之围。"（《后汉书·崔寔传》）用古人那一套办法来解决后人遇到的问题，未必能够奏效。崔寔认识到，变是必然的，时世变了，而人们的思想还停留在原来的水平上，仍因循旧的一套是没有出路的。对于那些因循守旧的"俗士"和"顽士"，他采取鄙视的态度，认为不值得同他们探讨国家大事，"俗人拘文牵古，不达权制，奇伟所闻，简忽所见，乌可与论国家之大事哉！"（《后汉书·崔寔传》）他反对任用那些思想守旧的人，并要求君主具有某种创新的精神，"受命之君，每辄创制；中兴之主，亦匡时失"（《后汉书·崔寔传》）。要有所作为，就必须革新。

这种政因时变的改革观念，反映了崔寔对当时缺乏生机活力的政治统治的强烈不满和要求实行政治改革的愿望。他反对空谈尧舜文武之道，主张从现实政治出发，一切政策措施都要依据实际情况而定，根据政治的变化而加以调整和改善，这是一种务实的态度。

仲长统从"人事为本"的观点出发，对社会历史治乱兴衰的变化发展进行了探讨。他反对"五德"和"三统"等历史循环论的形而上学观点，认

为社会历史的治乱兴衰是人类社会发展的必然现象，根本不受天命的支配。王朝的更替，统治者的变易，都是人们“角智”和“角力”的结果。他说：“豪杰之当天命者，未始有天下之分者也。无天下之分，故战争者竞起焉。于斯之时，并伪假天威，矫据方国，拥甲兵与我角才智，程勇力与我竞雌雄，不知去就，疑误天下，盖不可数也。角智者皆穷，角力者皆负，形不堪复伉，埶不足复校，乃始羁首系颈，就我之衔绁耳。”（《后汉书·仲长统传》）在国家政权形成之前，“无天下之分”，各方政治势力的代表都“伪假天威”，通过实力的较量来争夺政权，胜者得天下，败者就成为被统治者。可见，天命、天威不过是人们争夺政权斗争中的手段，真正起作用的是人的“才智”和“勇力”。

仲长统认为，一个政权建立后，并不是永恒不变的。新政权建立之初，由于“士民之志已定”，“尊在一人”局面的形成，所以“天下晏然”，百姓安居乐业。在这种形势下，即使“下愚之才”者当政，也还可以坐享其成，维持统治。不过好景不长，用不了多久，便会发生变化，开始走下坡路。在他看来，那些后来的继承者，大都是些昏庸无能之辈，他们自以为可以与天地同存，不思政务，荒淫腐化，致使“运徙势去”，“祸乱并起”，最终是“土崩瓦解，一朝而去”（《后汉书·仲长统传》）。因此，任何一个政权都有兴有衰，无时不处于发展变化之中，与天地同存的政权是不存在的。

仲长统把朝代的兴亡划分为兴起、延续和衰落三个阶段，认为这是一个必然的变化过程，“天道常然之大数也”（《后汉书·仲长统传》）。根据朝代更替这种社会现象，他把历史发展的规律概括为乱—治—乱这样一个循环往复的变化过程，表现为“存亡以之迭代，政乱从此周复”（《后汉书·仲长统传》），而且发展趋势是越来越乱。

为了说明这种循环发展的规律，他对春秋至汉末近五百年的历史进

行了考察，指出：“昔春秋之时，周世之乱世也。逮乎战国，则又甚矣。秦政乘并兼之埶，放虎狼之心，屠裂天下，吞食生人，暴虐不已，以招楚汉用兵之苦，甚于战国之时也。汉二百年而遭王莽之乱，计其残夷灭亡之数，又复倍乎秦、项矣。以及今日，名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数。此则又甚于亡新之时也。悲夫！不及五百年，大难三起，中间之乱，尚不数焉。变而弥猜，下而加酷，推此以往，可及于尽矣。”（《后汉书·仲长统传》）他认为，随着朝代的更替，社会的动乱一次大过一次，一个甚过一个，而且这种情况将交替往复地不断循环发展下去。在这个发展过程中，治乱在时间上并不平衡，治的时间要比乱的时间短，所谓“乱世长而化世短”。他描述说：“逮至清世，则复入于矫枉过正之检。老者耄矣，不能及宽饶之俗；少者方壮，将复困于衰乱之时。”（《后汉书·仲长统传》）说明社会由盛到衰的转变是很快的。

仲长统从历史的发展中得出了“乱世长”而且愈来愈乱的结论，所以他对历史发展的前途和命运持悲观态度，看不到出路，只有发出无可奈何的哀叹：“嗟乎！不知来世圣人救此之道，将何用也？又不知天若穷此之数，欲何至邪？”（《后汉书·仲长统传》）

仲长统的历史治乱观贯穿一个变的思想，主张凡事不必拘古，一切从现实着眼，只要对现实不利的都应改革，对现实有利的则发扬。他说：“作有利于时，制有便于物者，可为也。事有乖于数，法有玩于时者，可改也。故行于古有其迹，用于今无其功者，不可不变。变而不如前，易而多所败者，亦不可不复也。”（《后汉书·仲长统传》）只要符合现实要求的事情就可以做，不利于现实要求的就应当改，过去曾在历史上发生过积极作用，而现在失去了社会效用的事“不可不变”，一切都要因时而变。如果某些变革的社会效果不理想，那就要及时改正过

来。他反对死抱着祖宗之法不变，指出：“三代不足摹，圣人未可师也。”（《后汉书·仲长统传》）只有面向现实，采取灵活的、符合实际的政策，才能收到效果，使国家大治。

第九章　早期道教和《太平经》的政治思想

道教是中国土生土长的宗教，它与儒、佛构成了传统文化体系的三足鼎立之势，成为封建统治者的重要统治工具，对社会产生了很大影响。

道教产生于东汉后期，经民间的长期流传，逐渐形成教派。早期道教有两大教派，一支是在东部地区由张角创立的太平道，另一支是在巴蜀地区由张陵创立的五斗米道（因入道者须交纳五斗米而得名）。两支教派都有自己尊奉的经典，太平道以《太平经》为经典，五斗米道则以《老子》为经典，并在讲解和注释《老子》的过程中，产生了《老子想尔注》一书，成为五斗米道的秘典。这一时期还出现了以养气炼丹为内容的《周易参同契》。《太平经》《老子想尔注》和《周易参同契》是早期道教经典的代表作。早期道教的基本理论内容庞杂，糅合了先秦以来的各种思想成分，形成了一个较为粗糙的宗教神学思想体系。

第一节　早期道教的政治思想

一、道教的思想渊源

道教是中国传统社会内部发展的产物，其思想来源是多方面的，但主体与先秦以来的神秘主义思想意识和行为方式有着密切的关系。

从早期道教理论的形成来看，鬼神崇拜、神仙学说和阴阳五行观念是其重要思想来源。道教发源于巫术，巫术是一种原始宗教，是沟通鬼神与人之间联系的一种方式。从事巫术的人既能代表鬼神说话，又能将人的意愿转达给鬼神。维持这种宗教形式的是人们对鬼神的崇拜。鬼神观念在民间流传甚广，人们在从事各种活动时，常常祈求鬼神的护佑，这种对鬼神的崇拜逐渐成为下层人民的信仰。早期道教利用这种原始的宗教意识，通过符咒等方式来进行宣传和组织工作，并在理论上使鬼神观念进一步系统化。鬼神崇拜成为早期道教吸引下层人民的精神武器。

得道成仙和长生不死的神仙学说，是道教受到人们信奉、特别是得到统治者支持的重要原因。神仙思想源于先秦，《山海经》中有关于“不死之药”和“不死民”的记载，《庄子》中有所谓“真人”“至人”和“神人”之说，《楚辞》中有对神仙向往的诗句，在北方的燕齐海滨一带还有蓬莱、方丈、瀛洲三神山以及仙人的传说，这说明神仙思想在当时社会已经广泛流传。从战国至秦汉，由于方士的不断宣扬，神仙学说兴盛起来。他们迎合统治者幻想长生不死的心理，极力兜售得道成仙的不死之方，连秦始皇和汉武帝都受到他们的欺骗。尽管长生不死的企图始终未能实现，但统治者并未放弃得道成仙的追求，正是由于这种追求，促使道教逐渐由民间进入上层，成为统治阶级的官方宗教。神仙学说是道教崇尚神仙和服药成仙理论的思想渊源。

阴阳五行学说是道教的理论基础。西周和春秋时期的阴阳和五行观念，具有朴素的唯物论和朴素辩证法的色彩。战国时期，齐国的邹衍将阴阳和五行糅合起来，建立了阴阳五行学说，将阴阳五行神秘化，提出了五德终始说，用五德相胜的关系来说明王朝的更替。这种观念后来被儒家和道家学者所发挥，使之进一步神秘化。早期道教接受了神秘的阴阳五行观念，并根据阴阳五行的运行图式，建构起宗教的神学体系。《太平经》的内容就是“其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语”（《后汉书·襄楷传》），这反映了阴阳五行学说在早期道教理论中的地位。

早期道教理论直接继承了先秦以来的道家思想，特别是《老子》的思想和黄老学说，在把道家思想神秘化的过程中，完成了道家向道教的宗教化转变。道教崇奉黄老，以老子为教主，对道家的思想进行了利用和改造。崇道是道家的思想核心，他们把道视为万物的根本，认为宇宙的生成变化、社会的治乱和人生的祸福等，都是道的作用，道是人们必须遵循的最高法则。但由于道家对道的解释比较含混模糊，这就为道教神化道的学说提供了方便。《太平经》说：“夫道乃深远不可测商矣，失之者败，得之者昌。”（王明《太平经合校》第210页，下引本书只注页码）并且把道人格化，认为“道无所不能化”（第21页），能够支配自然和社会。《老子想尔注》将道视为有意志、至尊无上的精神实体，它说：“道至尊，微而隐，无状貌、形像也；但可从其诫，不可见知也”（饶宗颐《老子想尔注校笺》第18页），道还能够“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”（《老子想尔注校笺》第13页）。这就把道变成了一个神秘的宗教范畴。此外，道家的清静无为、效法自然和养生等论说，都被道教所利用和发挥。早期道教理论探讨的许多问题都是从道家思想中承袭过来的，并根据道教教义的需要进行了宗教化的加工改造，形成了一套与道家不同的宗教理论。

儒家思想对早期道教理论的形成也有着重要影响。传统儒学在西汉经董仲舒的改造之后，变成了一个神学化的经学体系，在此基础上，又出现了谶纬神学。这种宗教化的儒学与阴阳五行学说以及神仙方术自然地结合起来，经过道教的吸收和改造，成为道教理论的组成部分。在这个过程中，由于儒生和方士在神化与宗教化方面的一致性，两者也趋向合流。儒家的政治理论对早期道教政治学说的形成也有很大影响。从政治思想来看，早期道教思想家探讨的问题几乎都与儒家思想有关，如人性、德刑、君臣、重民、治国、人才以及政治理想等，这些问题都是在儒家思想的基础上展开的，所不同的是这些问题被纳入了道教的神秘体系之中。

东汉后期，佛教逐渐流行，这种外来的宗教，对土生的道教教义的形成也产生了影响。无论是外来的佛教，还是土生的道教，在它们流行和萌发的初期，人们对它们之间的差别并没有明确的认识，而是把它们都视为清静无为，“好生恶杀，省欲去奢”（《后汉书·襄楷传》）的宗教。这说明两种宗教是相互渗透和影响的，道教从佛教那里得到了一些启示，如省欲、行善和因果报应等。

早期道教理论的来源是复杂的，它是以道家思想为主体，吸收了鬼神崇拜、神仙学说和阴阳五行等思想，又移植了儒学和佛教的某些理论，将其糅合在一起，形成的一个庞杂的宗教理论体系。

二、早期道教政治思想的基本特征

道教与其他宗教有所不同，它既有超人间性，又有人间性，它不追求来世，而注重今生，具有一定的现实性。因此，它的政治态度不是远离现实，而是面向和接触现实，早期道教尤其如此。这种政治参与意识，使早期道教形成了一套政治学说，由于这一学说是在宗教的体系中

形成的，所以具有一定的宗教思想特征。

第一，早期道教采取了自然与社会一体化的政治思维方式。道教思想家在考虑现实政治问题时，总是把它们同天地自然结合起来，并进行神秘化的加工，通过自然神的力量来论证现实的政治问题。他们把社会上存在的各种事物和现象，都看成是自然界的延伸，是自然与社会相互作用的结果，两者是统一的。《太平经》关于社会和国家结构的理论就是通过这种思维方式建立的。它说："元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。"（第19页）家庭、社会和国家的结构都是由自然界决定的，"天地中和同心，共生万物。男女同心而生子，父母子三人同心，共成一家，君臣民三人共成一国"（第149页）。从天地和→父母子→君臣民，形成了一个从自然到社会的循序演进过程，从而使自然与社会成为有机的整体。

在治国问题上，早期道教强调以道为治国的总纲，但在这个总纲之上还提出了所谓"元气治"和"自然治"，把自然与社会的治理统一起来，治理社会须按自然的运行模式来进行，要顺应自然的特点。这种思维方式在其他问题上也多有表现。

强调人们的行为要顺应自然和以天地自然为立论根据的思想，并非自早期道教开始。道家和儒家也都不同程度地具有这样的特点，如道家提出"法自然"，儒家特别是汉儒用天人合一和天人感应学说来建构其理论体系。但早期道教的这种思维方式上的特点，无论在范围上还是程度上都超出了前人，并在此基础上构造了一个庞杂的思想体系。他们对个人、家庭、国家和社会的分析，无不与自然贯通，从自然的运动变化推演到社会，社会成为自然的复制品。

从自然与社会的和谐与平衡的角度来思考问题，这是早期道教思想家的一个长处，社会活动不能超越客观条件的限制，要顺应自然的规律，否则就会受到惩罚。但是，他们夸大了自然的作用，并给自然涂上了神秘的色彩，相信有自然神的存在。他们建构的自然—社会的统一体，是在一个宗教神学的框架上建立的，因而其政治思想总体上是一种宗教神学的政治哲学。

第二，强调各种社会关系的和谐以及不同政治力量之间的协调。沿着自然和社会一体化的基本思路，早期道教主张社会各种政治力量之间应建立一种协调的关系，以稳定社会秩序，缓和社会矛盾。《太平经》提出，在处理各种问题时，人们都要“并力同心”，父母子三者并力同心，才能组成家庭，君臣民三者并力同心，才能构成国家（第149页）。他们把社会各种政治因素看成是互相依存、互为条件的，在政治过程中是统一的、缺一不可的。“故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事。”（第150页）因此政治行为的实施就需要各种因素之间的协调，要和衷共济才能实现政治目的。这种调和论的观点是早期道教政治理论的一个特色。

第三，以“道”为其政治思想的核心。道是贯穿于道教思想的一条主线，崇道和以道为纲是早期道教政治思想的核心。道教继承了道家关于道的学说，并加以发挥，使道具有了更加广泛的内容，成为包罗万象的体系。他们所说的道具有“自然之道”“神明之道”“治国之道”和“养性之道”等含义，即从个人到国家，从自然到社会，无处不是道在发生作用。《太平经》说，“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化”（第16页）。在他们看来，道既是规律、法则，也是方式、方法，同时道还具有意志，是沟通天人联系的中间环节，天道与人道，需要通过道来连接。《太平经》说，“道者，乃天地所常行，

万物所受命而生也”（第734页）。《老子想尔注》说，“道尊且神，终不听人”（《老子想尔注校笺》第47页）。据此，他们提出以道治国的政治主张，鼓励人们“得道”和“守道”。从个人来看，道是人的灵魂和生命之根，得道可以成仙，失道则走向死亡，“人失道命即绝”（第26页）；就国家来说，得道能够大治，失道则会混乱，“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”（第17页）。这里，道成了人们立身治国的基本准则。追求神秘的道的境界，反映了道教政治思想的宗教特征。

第四，追求太平的理想王国。早期道教的政治理想是实现社会的太平，把“致太平”作为最高的政治目标，《太平经》以“太平”为名就充分说明了这一点。《太平经》指出，君臣民要同心协力，“使同一忧，合成一家，立致太平”（第19页）。《老子想尔注》提出“治国令太平”（《老子想尔注校笺》第14页）。他们还对太平的政治理想进行了描绘，为人们勾画出一幅未来社会的美好蓝图（参见第二节）。对于理想国的构想，道家和儒家都进行过描绘。道家的代表老子为人们设计了一个“小国寡民”的理想国，儒家则提出了“大同”的理想社会。无论是“小国”还是“大同”，离人们的现实生活都很遥远，而早期道教提出的太平理想，与人们的愿望和要求更接近一些。太平是对不平而言的，东汉后期，社会矛盾日益尖锐，社会危机不断加深，在这种情况下，人们十分需要一种能够反映他们愿望和要求的理论出现，希望找到一种精神寄托，太平理想恰好满足了人们的这种要求，受到人们特别是下层劳动者的欢迎。当然，由于太平理想是建立在宗教神学体系之上，本质上是封建的理想王国，因而并不能真的把人们带向光明世界。

以上只是早期道教政治思想的几个突出特征，从中可以看出，早期道教非常关注社会政治问题，具有明显的参政愿望，试图通过统治者的支持来实现道教的政治要求，这一点是后来道教所不及的。

三、早期道教理论与东汉政治

道教理论的出现既是一种文化现象，也是一种政治思潮。早期道教理论的形成与东汉政治有着密切的关系，同时也对东汉社会产生了极大影响。道教理论的出现，改变了传统思想结构，促使统治思想的格局发生一定的变化。

从西汉董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”以来，儒学成为统治思想的主体，占据了独尊地位。在这个过程中，儒学逐渐实现了向经学化和神学化的转变。而先秦诸子的其他学说或杂入于儒，或销声匿迹，只有道家学说尚有与儒学抗争的能力。但道家学说一直处在附属地位，只是作为儒学的某种补充。这种局面促使道家学说的原生形态发生改变，一部分继续保持学术思想的特点，另一部分逐渐神化，向道教过渡。可以看出，儒学和道家学说都曾沿着神化的道路发展，在这一进程中，儒学的神化对道家学说的神化产生了很大影响，而道家神化的程度要超过儒家，最终促成了道教学说。

早期道教理论一开始就不是以统治阶级的对立面出现的，不同阶级、阶层的利益都体现在其中。既有反映人民群众愿望和要求、同情人民、对统治者进行揭露的社会批判思想，又有为统治者提供“兴国广嗣之术”（《后汉书·襄楷传》）的统治理论。这种两重性是由早期生存和发展的需要决定的，一方面它要吸引下层人民，获得存在的基础；另一方面它要得到统治者的支持，获取发展的条件。所以一些相互矛盾的思想都被糅合到早期道教的理论体系中来了。

早期道教始于民间，经过长期发展，形成理论体系之后，才开始向官方靠拢。但由于经学和谶纬神学仍占居统治地位，直到东汉王朝灭亡，道教理论也未完全成为官方的统治学说。东汉统治者对早期道教理

论的态度是暧昧的，但对道教的形式却很感兴趣，对得道成仙、长生不老的方式和途径倾注了极大的热情。这也是道教既不被重用，又不被取缔的一个原因。道教思想家们始终在努力使其理论得到统治者的承认和支持，如《太平经》成书后，宫崇曾将其献给汉顺帝，汉顺帝却把它收藏起来，没有重视。后来襄楷又将该书献给汉桓帝，桓帝也没有理会。从这些事情中能够看出，道教思想家试图说服统治者采纳其理论，他们谋求参与政治的意图是明显的，但统治者的态度比较冷漠，没有理睬他们的意图。表面看来这是由于该书“妖妄不经”，实际上是神学经学还处于思想的统治地位，尽管这时统治思想出现了危机，但还没有新的思想体系能够取代它，早期道教粗糙的理论体系无法完成这一任务。

统治者对道教理论也不是拒之门外的，秦汉时期的统治者非常信奉神仙方术，追求长生不老，道教恰好能满足这种要求。正是由于这个原因，早期道教在由民间进入上层的过程中，养生炼丹的理论不断完善，并被统治阶级广泛接受，《周易参同契》的出现明显地反映了这一点。总体看来，早期道教理论还处在由民间向上层的转化阶段，被统治者有限度地采纳。由于其理论的本质是为封建统治服务，所以最终被统治者接受和利用，完全走向上层，成为官方的宗教理论。

早期道教理论在东汉后期曾被农民起义者所利用。通过宗教组织农民，这是古代农民起义的一个特点。早期道教能被农民起义所利用，除了其宗教形式之外，与其理论的基本内容也是有关的。得道扬善、救济百姓、致太平等思想，都不同程度地反映了人民群众的愿望。由于东汉后期社会危机的加深，人们的这种要求变得更加强烈，在这种情况下，道教的基本理论就成为农民起义的思想武器。张角领导的农民起义就是以《太平经》为尊奉的经典而组成了太平道，以“太平”为口号发动起义。以《老子想尔注》为秘典的五斗米道，也把“致太平”作为最高宗旨

来组织和发动群众。这样来看，早期道教理论被封建统治者和劳动群众从两个不同角度加以利用，这是汉末社会的一种特殊现象。

早期道教理论的出现对社会产生了一定的影响，首先，它为统治阶级提供了宗教的统治思想和方法。在神学经学衰微以后，道教理论自然成为统治思想的一个重要部分。其次，道教理论成为东汉末年社会批判思潮的一个部分，所不同的是，道教思想家以宗教的批判取代了道德的批判。其思想又被农民起义所用，使农民的斗争无论在组织上还是在理论上都发展到一个新的高度。再次，道教理论的出现，改变了传统思想的统治格局，促进了思想文化的多元化，出现了道教与儒、佛鼎立的局面，对中国社会产生了深远的影响。

第二节　《太平经》的善恶观和太平理想

《太平经》是我国早期道教经典的代表作之一。关于《太平经》的作者和成书年代，众说纷纭，多数学者认为该书非一人一时之作。从现存材料看，我们可以推断，该书由干吉和宫崇等道士所著，成书于汉顺帝之前。《太平经》原书一百七十卷，残存五十七卷，收在《道藏》中。截至1960年，王明根据《太平经钞》和《太平经圣君秘旨》以及其他二十多种引书校补，编成《太平经合校》一书，大体恢复了《太平经》一百七十卷的原貌，为研究《太平经》提供了方便。

《太平经》的宗旨是用道教的理论和方法，来革除社会弊端，缓和社会矛盾，达到“致太平”的目的。由于该书不是出自一人一时，所以思想内容比较驳杂，基本特点是“其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语”（《后汉书·襄楷传》）。但从政治思想的角度看，该书除了具有道家和阴阳家的思想特点外，还融合了大量的儒家思想，把儒家思想道教化。该书在宣扬宗教唯心主义的同时，也提出了一些相对合理的思想，不仅为统治阶级提供了“治世良方”，在一定程度上也反映了下层人民群众要求改变社会现状的愿望，因而为东汉末年农民起义所利用，成为发动起义的理论根据。

一、“兴善止恶”论

《太平经》的作者不满于当时的社会现实，对社会政治的黑暗进行了揭露和批判。他们的批判武器不仅仅是传统的伦理道德，还有刚刚出世的道教神学，是用一种宗教化了的伦理道德来批判现实。他们将社会上的人和现象分为两大类，即善与恶，成为衡量社会治乱的一个重要尺

度。他们把善奉为最高理念，提出了“兴善止恶”的主张，要用善来对人世间的恶进行讨伐，扫除一切邪恶。“兴善止恶”是他们进行社会批判的出发点。

善与恶是春秋战国以来思想家们不断讨论的问题。人们一般都把善恶归结到人的本性上，从道德属性和自然属性方面来说明人性的善恶，尤其注重人的道德属性。他们总的出发点在人本身，从人自身来寻求善恶之源。而《太平经》所说的善恶与前人不尽相同，除了具有伦理道德的特征之外，还包含阴阳五行等宗教的神秘因素，他们的出发点不在人而在天。他们把善恶归结为天性，认为人世间的一切善恶都是由天性所致。“夫地为天使，人为地使，故天悦喜，则使今年地上万物大善。天不喜悦，地虽欲养也，使其物恶。地善，则居地上者人民好善，此其相使明效也。”（《太平经合校》第75页，下引本书只注页数）善恶还与阴阳紧密结合。“大善者，太阳纯行也；大恶者，得太阴煞行也；……故行欲正，从阳者多得善，从阴者多得恶。”（第94页）这里我们可以看出，作者所说的善恶已超出了人性的范畴，它不是来自人性，而是源于天性，是由天性决定的，天地阴阳的无穷变化，导致了社会上善与恶的争斗。把人之善恶归结为天的喜怒哀乐，这无疑是一种神秘的天命观，从阴阳来论证善恶，在认识上更是一种倒退。不过作者考虑问题的方式与儒家以伦理道德为核心的人性学说不同，他们注重人性与天性的关系，把善恶从一般的道德关系中超脱出来，使之不仅成为一般的社会原则，而且成为人们联系天地自然的一种意识纽带。这种把社会问题与天地自然联系在一起进行考察的方式，是道教思想家的重要认识方法之一。

何为善恶？作者解释说：“夫为善者，乃事合天心，不逆人意，名为善。善者，乃绝洞无上，与道同称；天之所爱，地之所养，帝王所当

急，仕人君所当与同心并力也。夫恶者，事逆天心，常伤人意；好反天道，不顺四时，令神祇所憎，人所不欲见父母之大害，君子所得愁苦也，最天下绝凋凶败之名字也。”（第158页）善与恶的区别很明显，最根本的就是看其是否合天心，顺人意。作者紧紧把握天与人这两个中心环节，认为天与人在利害关系上是一致的。“天地人民万物，本共治一事，善则俱乐，凶则俱苦，故同忧也。”（第200页）所以，善恶虽然取决于天，最终还是要通过人来表现的，人们应该合天心，避恶而取善。作者把得天之善性奉为做人的基本准则，指出：“天生人，使人有所知，好善而恶恶也。”（第242页）他们一方面认为善恶源于天性，另一方面也指出了天性对人性的制约并不是绝对的，人们后天的努力对人性的形成也起着相当大的作用。首先，学习是获得善性的重要途径，“学之以善，其人善；……学之以恶，其人恶”（第433页）。这里强调了学习内容对人的意识形成的影响，要成为善人，必须先学善。其次，社会生活环境对人性的形成也有很大影响，“善人之乡者多善人，恶人之乡者多恶人”（第650页）。这未免把问题绝对化了，但他们意识到人不是彼此孤立的，而是受其所生活的客观环境的影响，这一点是对朴素唯物主义思想的一个继承。第三，善恶还取决于人的性情爱好，“乐善，善精神至；乐恶，恶精神至”（第639页）。人的主观意愿、情趣和喜好等，对人的善恶形成都有作用，这里强调了人们主观意识对人性形成的影响。这种重视后天学习、环境影响和精神追求的观点是有其合理性的。

善与恶给人们带来的后果是根本不同的，善则利，恶则害。作者认为人的品质和行为与其结果，在性质上是一致的，所谓“种善得善，种恶得恶”（第148页），“善者致善，恶者致恶”（第512页）。由此推出了“为恶报恶”的因果报应说，指出“善者自利其身，恶者自害其躯”（第201页），以警告那些为恶之人，不要自食恶果。事实上，社会现象并

不都遵循这种因果关系，对于社会上出现的行善得恶果，行恶反倒得善果的奇怪现象，作者提出了所谓“承负”说。“承”是后人承继先人的善恶，“负”是先人把善恶遗传给后人，就是说，人们的行为会给后人带来难以逆转的影响。由于这个原因，就出现了善恶之行与其后果不一致的现象。“力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积畜大功，来流及此人也。”（第22页）作者还把这一理论推及到国家，认为国家的治乱也会影响到后人，社会上所有的人都逃脱不了承负这一链环。“承负”说的本义是鼓励人们兴善止恶，不仅要为自身考虑，还要为子孙后代着想，不能因自己行恶而殃及后代，但他们把因果报应说引入到人类的继承关系中是荒谬的。

作者认为要“兴善止恶”，首先要辨别善恶，使人们明确哪些是善，哪些是恶，“善恶当分”（第573页）。否则，“善与恶不分别，天灾合同”（第102页）。在《太平经》的作者看来，天是神秘性和自然性的混合体，人的身体是天生的，人的意识也与天相通相合，遥相感应。就天地之性来说，并非全善，也非全恶，而是“半善半恶”（第702页），既能给人们带来阳光雨露，也能带来急风暴雨。天降给人间的是善果还是恶运，则取决于人自身。“人为善于地上，天上亦应之为善；人为恶于地上，天上亦应之为恶，乃其气上通也。”（第664页）

根据这一思想，作者对现实进行了揭露，指出当时社会是善性不兴，恶性猖獗，致使天灾人祸不断降临，社会生产遭受严重破坏，人民在死亡线上挣扎，国家穷困不堪，财产却被少数人所占有。那些剥削者“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死”（第242页）。他们认为要改变这种现状，就要“罚恶赏善”，只要行善政，天自当会有善报。如果人人都得到善性，社会就会稳定，天也会赐予安乐。“子贤善，则使父母常安，而得其所置；妻善则使夫无过，得其力；臣善则使国家长

安；帝王民臣俱善，则使天无灾变”（第191页）。人人皆为善，恶则不除自灭。“百姓万民，一旦俱化为善，不复知为恶之数也。”（第333页）他们极力劝诫君主要导民以善，认为君主的“第一之道”，就是“教天下人为善之法也，人善即其治安，君王乐遊无忧”（第125页）。可见，作者劝人为善的政治目的是很清楚的。

《太平经》的“兴善止恶”论的理论根据是天人合一和天人感应学说。它抹煞了社会上存在阶级对立这一事实，以为人人“乐善”，一切问题就迎刃而解了，这实际上是幻想。不过，虽然他们的出发点在天，但落脚点却在人，把人放到了一个相当重要的地位，并强调后天学习、社会环境和人的主观意识对人性发展的影响，这些都是可取的。作者还对社会的黑暗进行了揭露，要求统治者对民众施行善政，这在当时是进步的。“兴善止恶”论成为其政治思想的理论基础。

二、君臣民“并力同心”说

君臣民相须　《太平经》的作者认为，人类社会的各种关系都是与自然界的现象相对应的，自然界有天地和，与此相对应，家庭就有父母子，国家则有君臣民。“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。”（第150页）天父君，地母臣，和子民这三条线，构成了一个从自然界到人类社会的和谐结构。在这个结构中，作者把落点放在君臣民的关系上，认为君臣民是社会关系的最集中体现，是构成国家的基本要素。“君臣民相通，并力同心，共成一国。”（第149页）君臣民是社会的三个组成部分，三者缺一不可，互为条件，因此，君臣民应并力同心，和衷共济。“君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事，不足一，使三不成也。故君而无民臣，无以名为君；有臣民而无君，亦不成臣民；臣民无君，亦乱，不能自治理，亦不能成善臣民也；此三相

须而立，相得乃成，故君臣民当应天法，三合相通，并力同心，共为一家也。”（第150页）“相须相得”是君臣民“并力同心”说的主要根据，而“相须相得”又是由三者的利害关系决定的，“天之法，常使君臣民都同，命同，吉凶同”（第151页）。他们把君臣民的命运联系在一起，以说明三者并力同心的必要性。作者提出君臣民并力同心，无非有两个目的：一是防止人民起来推翻君主的统治，使人们感到君主与他们有着共同的利益；二是要统治者注意调整统治政策，使之与人民的关系保持平衡和协调，以缓和阶级矛盾。

君臣主佐关系　《太平经》把君臣关系的确立，作为调节统治阶级内部矛盾的重要内容。他们一方面维护君主的绝对权威，宣扬君尊臣卑；另一方面又要君臣同心携手，以保持统治集团内部的一致性。

首先，作者肯定了君主的地位和作用。他们继承了“君权神授”的观念，认为君主是国家的至尊，是天的意志的代表，“人君，天也”（第20页），“帝王者，天之贵子也”（第169页）。所以君主的权力是至高无上的，意志是不可违抗的，违君即是逆天。同时，作者也指出并非所有的君主都那么称职，他们把君主品分为明君和愚君，崇尚明君圣主，贬斥愚君暗主。他们认为君主明愚的关键是能否得“天心”，即顺应天道，得“天心”才能成为明主，否则就会变为愚君。君主的明愚对治国安邦起着举足轻重的作用，“人君不明，灾害并行”（第195页），“君愚，其洽（洽疑作治）常乱愦，不得天心”（第436页）。可见，作者主张的是明君治国，他们写书的目的就是为明君献计献策，所以毫不掩饰地说：“吾乃为太平之君作经。”（第445页）

其次，作者阐述了臣的义务及其与君的关系。他们认为臣是君主的助手，是君主意志的执行者，起着辅佐君主的作用。“臣者，必当助帝王德君”（第422页），“夫民臣，乃是帝王之使也，手足也，当主为君

王达聪明，使上得安而无忧，共称天心”（第318页）。君要使臣，臣当助君，君臣的等级次序是不能改变的。他们认为臣服从君是天经地义的事。“阳，君也。阴，臣也。事臣不得过君。”（第49页）臣的权力和地位不能超过君。“臣当弱于其君也，乃后臣事君顺之。”（第51页）这与儒家的君臣观基本上是一致的。

虽然君和臣的地位有规定性，但君和臣要发挥作用，还须同心携手，所以作者指出君臣之间应该建立相须相补的关系。“君须臣，乃能成治。臣须君，乃能行其事。”（第14页）作者特别强调君须臣，认为臣的好坏对君主政令的贯彻执行至关重要，无论君主怎样圣明，没有贤臣辅佐，也难以治理好国家。因此他们主张明君应选用贤臣良吏，指出贤臣的价值是金钱珠宝无法比拟的。“故赐国家千金，不若与其一要言可以治者也；与国家万双璧玉，不若进二大贤也。”（第128页）臣并不在数量多少，而在于是否称职。“帝王有愚臣亿万，不若得一大贤明乎？”（第346页）这种不重数量而重质量的用人唯贤主张是对当时愚臣庸吏充斥朝野的强烈不满。

《太平经》的所谓贤臣，除具有一般的善德之外，还有两个显著的特点，即忠和直。忠就是对君主没有二心，时刻为君主效力，这是为臣的基本条件，“为臣当忠”（第408页），“臣不忠，则不能尽力共敬事其君”（第405页）。臣要时时为君主着想，为君主分忧解难，“忠臣忧常在上，汲汲不忘其君”（第19页）。除了对君主忠顺之外，贤臣还有“扶君”和“救君”的义务，这主要表现为直，就是在忠君的基础上，敢于指出君主在施政上的不当之处，使之避免或减少决策失误。作者认为，天下万物，“各有所长短，因以相补”，神圣的天地如此，圣人明君也不例外。“大圣所短，不若贤者所长。人之所短，不若万物之所长。”（第102页）所以君臣之间应当相互取长补短。作者指出，君主不过是一个

人而已，他必须听取臣的意见才能进行决策，因而，在一定条件下，臣也有比君主高明之处，臣的智慧和道德可以超过君主。“时臣各怀真道要德，无巧伪文猾人。故其时臣智悉过其君，能为帝王师，其教若父，故师父事之，是则道德过其君之则也。故能使其君安坐垂拱而无忧。”（第435页）这是作者要求贤臣敢于直谏，“以谏正人君”（第102页）的理论根据。君主对臣下善意的劝谏应该采纳，一意孤行就会闭塞言路，结果不堪设想。“臣有忠善诚信而谏正其上也，君不听用，反欲害之，臣骇因结舌为喑，六方闭不通。……君虽圣贤，无所得闻，因而聋盲，无可见奇异也。日以暗昧，君聋臣喑，其祸不禁；臣昧君盲，奸邪横行；臣喑君聋，天下不通”，致使“六极战乱，天下并凶”（第102页）。而臣下进谏和君主纳谏，可以使君主耳聪目明，避免奸邪横行。此外，臣还应担当“救君”的重任，作者列举了一些具体情况，指出在这些情况下，贤臣应当挺身而出，以救君主于危难之际。如，“臣见君父之衰，救之”，“臣知其君有失，将睹凶害而救之”，“知君理失其要意，灾害连起，而救助其理之”，“臣知其君年少，其贤未能及事而救之”。臣能救君“是为大功”，“知而不救，自解避而去，为不顺忠孝之人，罪皆及其后”（第685页）。这表明作者没有把臣看成是消极被动的，臣不只是君主的附庸，它还具有“扶君”“救君”的能力，并且认为应该把臣的这种积极性和能力发挥出来。为了说明臣的重要作用，他们有时甚至超越了君臣的等级界限，把君臣平列起来，比作人的两只手。“君与臣者，主传治理凡事人民诸物之两手也。……两手者，言其齐同并力，无前无却，乃后事可成也；两手不并力者，事不可成也。”（第518页）这种抛开君臣等级关系的论点，并不否定君臣的等级差别，只是强调君臣并力同心的重要性，但在肯定君主地位和作用的同时，也肯定了臣的极大作用，这对于限制君主的绝对专制还是有积极意义的。

君民相依关系　《太平经》的作者在论述君臣民之间的关系时，特

别注重君臣并力，以为君臣关系协调了，人民就容易统治了，“君盛则臣服，民易治”（第589页）。民是社会的最下层，地位最低，“人之上君若君，中者若臣，下者若民也”（第238页）。作者是把人民作为被统治的对象，要人民安服于统治者的摆布。他们所说的君臣民相须，只是说明三者之间的相互制约性，要保持三者关系的平衡，任何一方都不能离开这一平衡线。因此他们强调君臣同心协力是真，而要人民与统治者合作，则难免有愚弄和欺骗之嫌。

不过，作者也看到了人民群众的力量，认为民众是国家兴衰存亡的基础，一切物质生活资料都来源于民众，“民者，职当主为国家王侯治生”（第264页）。统治者要依赖民众为其提供生活资料，失去了民众，就失去了生活源泉，就会出现生存危机。“君少民，乃衣食不足，令常用心愁苦。故治国之道，乃以民为本也。无民，君与臣无可治，无可理也。”（第151页）所以民众在国家中的地位是相当重要的，不是可有可无。“治国之大要，以多民为富，少民为大贫困。”（第264页）这种以民为本的思想是进步的，他们从物质生产的角度，看到了人民群众的作用，揭示了统治者必须靠人民群众才能生存这一事实。但是他们认为人民群众供养统治者是合理的，是义务，这就暴露了他们的剥削阶级本质。

从以民为本的思想出发，作者指出“大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也”（第151页）。要给人民施些恩惠，以换取人民与统治者同心并力，不可不顾人民死活，逼迫他们铤而走险。作者警告说，君与民的地位不是绝对不变的，而是可以转化的，所谓“盛而为君，衰即为民”（第723页）。君主如果忽视民众的力量，不考虑他们的生计，民众就会起来推翻他，今天是君主，明天也许会成为百姓。作者指出这种潜在的威胁，就是要统治者采取利民、惠民等政策，争取人民的支

持，以调和社会矛盾。同时，这种君民转化的思想，客观上也给人民起来推翻腐朽的统治者提供了理论根据。

三、“尊道重德”的治国思想

《太平经》的作者接受了儒家的德政思想，提出“尊道重德”的治国主张，把道与德作为治国的总纲。他们总结了以往的治世之道，并归纳为十个方面，“助帝王治，大凡有十法”：“元气治”“自然治”“道治”“德治”“仁治”“义治”“礼治”“文治”“法治”“武治”（第254页）。其中“元气治”和“自然治”，表现了治国先要顺应天道自然这一道教特点，而与治国直接相关的则是从道德开始。所以在另一处，作者又提出治国有“七事”：德、仁、义、礼、文、法、武，而要使这“七事”发挥好，就要把握道，“御此者道也”（第730页）。显然，作者是把道治和德治作为治国的最佳方案，而把法治等视为下策。在道、德与刑罚的关系上，他们主张用道德，去刑罚，“守道与德，思退刑罚”（第110页）。以道德治国会使国家兴盛，而靠刑罚进行统治，则会导致国家混乱，“故好用刑罚者，其国常乱危而毁也”（第406页）。作者认为自古以来圣人治国都依靠道德，“古者圣人君子威人以道与德，不以筋力刑罚也”（第107、108页）。用道德教化，可以治心、治里，使人心悦诚服。“教导之以道与德，乃当使有知自重自惜自爱自治。”（第164页）若用刑治，则只能治外、治表，使人表面服从，而内心不满。“以刑治者，外恭谨而内叛，故士众日少也。”（第106页）如果通过道德教化，使人人都能行道德，成为具有“要道善德”的人，那么社会就会自治自理了，“人人道，人人德，故知其大乐至意。”（第425页）。很清楚，他们主张用道德，反对用严刑酷法治国。

既然道德是治国的根本指导方针，君主就应紧紧抓住这个总

纲。“君者当以道德化万物，令各得其所也。不能变化万物，不能称君也。”（第20页）能否行道德关系重大，行道德则兴，弃道德则衰，“今帝王居百里之内，其用道德，仁善万里，百姓蒙其恩。父为慈，子为孝，家足人给，不为邪恶。帝王居内，失其道德，万里之外，民臣失其职，是皆相去远万万里，其由一也”（第24页）。所以君主应当把道德视为财富，“以有道德为大富，无道德为大贫困”（第373页）。这里作者不仅把道德看成是社会政治的核心问题，而且还看到了道德对社会经济的影响，认为只要讲道德就会满盘皆活。

道德何以有如此作用？作者认为，这是由于道德与天地相通，受天地支配，并体现了天地的意愿，“天者，乃道之真，道之纲，道之信，道之所因缘而行也。地者，乃德之长，德之纪，德之所因缘而止也”（第423页）。天地是道德的纲纪，所以尊奉道德也就是顺应天地。由于这样，行道德就会得到天地的佑助，弃道德则会受到惩罚，“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”（第17页）。“故无道德者，命不在天地也，与禽兽同禄同命。”（第424页）可见，他们所说的道德具有宗教伦理的色彩，包含了神秘的因素，这表明他们的道德与儒家以仁义为内容的道德是有区别的。

《太平经》的道德治国论受儒学的影响很深，但比起儒家德主刑辅的主张来说，则表现出极端化倾向。他们夸大了道德的作用，简单地要求取消刑罚，以为道德能够决定社会的一切，这显然是不符合实际的。不过他们的主张是针对当时统治者滥施酷法而提出来的，其目的是建立一个德政的统治体系，这就具有了一定的现实批判意义。

四、太平盛世的政治理想

对未来社会的憧憬往往在社会危难的时候表现得最明显。《太平

经》作者所生活的东汉后期，正是社会危机日益加深的时候，他们也按照自己的愿望，提出了一套太平盛世的理想社会模式。他们描绘的社会蓝图，虽然不如儒家的“大同”世界那样动人，但也给受尽苦难的人民以极大的精神寄托，使之簇拥在“太平”的旗帜下，为自己的生存而斗争。这也是《太平经》为农民起义所用的一个重要原因。

作者把社会分为三个等次，即太平、中平和不平。认为太平是最完满的社会。“逢其太平，则可安枕而治；逢其中平，则可力而行之；逢其不平，则可以道自辅而备之。”（第178页）什么是太平呢？作者解释说：“太者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也；平者，比若地居下，主执平也，地之执平也。”（第148页）“太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。”（第398页）可见，太平是指天地之间万物都以自己应有的状态生存着，相互间发生联系，但不产生矛盾，彼此和谐发展。人们之间公平相待，和睦相处，每个人都尽自己的社会责任和义务，即所谓“凡事悉理”，“悉得其处”。这里，太平既不是要求人们的政治平等，也不是要求人们的经济平均，而是要求“万物各得其所”（第216页），即满足人们公平合理的要求，不能剥夺他们应该得到的东西，以使人们各安其位。“天以安平为欢，无疾病，以上平为喜，故使人民皆静而无恶声，不战斗也。各居其所，则无病而说（悦）喜，则天言而不妄语也。”（第200页）“调和平均，使各从其愿，不夺其所安。”（第616页）就是说，要使处于社会各种不同地位的人们的要求，都得到合理的满足，各个阶层的利益互不侵犯，官不扰民，百姓安居乐业，这就是所谓太平的基本精神。

《太平经》设计的理想国有这样几个特点：

第一，财物公有。作者认为，天地不仅生人，而且还生财物以养

人，所以社会上的财富都归“天地中和”所有，任何人不得独占。“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少（疑为小）内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。”（第247页）这就是说，人们在财物面前是平等的，人人都有权享用，不许有人像仓中之鼠那样把财物据为己有。只要生活必需，人们便皆可从“大仓”中取而用之，甚至皇家库府（小内）也不例外。他们还认为财物应为国所用，在国家财政困难时，人们应该把财物捐献出来。“夫金银珍物财货作之用，人功积多，诚若（疑为苦）且劳，当为国家之用”，而不能“无故埋逃此财物，使国家贫，少财用，不能救全其民命”（第248页）。

第二，人人劳动。作者指出，人们获取社会产品分配权的途径就是劳动，不劳而获者应当受到惩罚。“天地乃生凡财物可以养人者，各当随力聚之，取足而不穷。反休力而不作之自轻，或所求索不和，皆为强取人物，与中和为仇，其罪当死明矣。”（第243页）作者特别强调了人们要通过劳动来满足自己的生活需求，他们认为人人都有劳动的能力，因而人人都应靠劳动来生活。“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者。而不肯力为之，反致饥寒，负其先人之体。而轻休其力，不为力可得衣食，反常自言愁苦饥寒。但常仰多财家，须而后生，罪不除也。”（第242页）。

第三，相爱互助。作者认为在太平社会中，所有成员都应友好相处，互爱互助，不相侵争。“常言人无贵贱，皆天所生”，因此天下所有的人都要“爱之慎之念之，慎勿加所不当为而枉人，侵克非有”（第576页）。在这个社会上，人人都应得到生存的条件，当有人失去这些条件时，其他人就应该帮助他们。富者应散其余财，“周穷救急”，不可见死不救。穷者受到周济后，则应感恩报德，不能自以为理所当然。有劳动

能力的人应当扶助劳动能力低或丧失劳动能力的人，“智者当苞养愚者”，“力强当养力弱者”，“后生者当养老者”（第695页）。智者、力强者和后生都是劳动能力旺盛的人，这些人具有赡养愚者、弱者和老者的义务，而不能嫌弃他们，这里颇有些所有成员有福同享，有难同当的意思。

第四，免除刑罚。在太平盛世中，刑法如同一纸空文，有而不用，“人民相爱，万物各得其所，自有天法常格在不匿”（第216页）。“常思太平，令刑格而不用也。”（第80页）整个社会“日兴太平，无有刑，无穷物，无冤民”（第206页）。

总之，作者描绘的理想社会，一定程度上反映了人民群众的愿望，如主张财物公有，这是对少数人独占社会财富的不满；主张人人劳动，是对不劳而获者的愤恨。但是，他们的理想国并没有摆脱封建等级的束缚，而是在承认贫富等级差别的前提下，要求富助贫，通过人们之间的相爱互助来达到社会的太平，这在存在剥削的阶级社会里是难以实现的。他们所谓的财物公有，并不是财物归人民大众所有，而是归天地所有，是从天生人和财这个意义上来说明财物面前人人平等的。而且他们所说的财物也只限于钱粮等生活资料，并不包括生产资料如土地等，他们只是想通过解决社会消费品分配领域的不合理状态，来改善社会关系。他们提供给人民群众的生活标准也是低水平的，只求“衣温饭饱”，不致“饥寒而死”。可见，他们的理想并不是人民群众的“天堂”。总的说来，他们的太平理想是比较模糊、抽象和充满矛盾的，由于缺乏现实的基础和实现的可能性，所以只能是一种幻想。

第十章　汉末魏晋时期的名法与名理思潮及玄学政治思想

两汉统治者素以儒家纲常名教治天下，然而，汉末名教的衰落表明以汉代经学为载体的孝治难以继续维持下去。思想混乱与政治动荡交互影响，在这种情况下，政治思想领域出现了两股强劲的思潮。一是与名实之争和才性之辨交融在一起的名法思潮，汉末的思想家和政治家们重新拾起法制刑名之学，在分裂和战乱中强行恢复统治秩序，实现局部的政治稳定。二是以论析名教与自然关系为主要思路的玄学思潮。玄学家们援道入儒，口谈玄远，实乃从政治哲学的高度对名教的合理性进行再认识。其中，以阮籍、嵇康为首的竹林名士试图越出传统政治认识之雷池，给两汉陈腐的经学思维注入一股“怪诞”的清新之风，却终于被扼杀。玄学的归宿仍然没有逃脱为晋代统治者之名教合理作论证的命运。

第一节　汉魏之际的名法思潮

汉魏之际，社会动荡不安，统一的东汉王朝走向衰败，被三国鼎立的政治局面所取代。旧的秩序被破坏，新的秩序尚未建立。在意识形态领域中，神学经学的统治地位发生了变化，其政治统治的功能弱化了，这样的社会环境为各种思想观念的萌发提供了土壤。汉魏之际的名法思潮就是其中之一，礼法、君臣、名实等成为这一思潮讨论的政治主题。由于汉末和三国的混战分裂局面，使人们把关注点放到解决社会的实际问题上来，而对创立学派和形成学说并不重视。因此，这一时期的政治理论总体看还不够系统，人们的思想观点差异也较大，反映了社会动荡时期各种思想的撞击和渗透。这一时期，纯粹的思想家较少，许多思想观点都是政治活动家提出来的，所以这些思想中有着浓厚的务实精神，紧紧扣住了时代的主题，名法家表现得更突出些。

名法思潮是汉魏之际社会现实的产物，其主旨是通过刑名法术等手段，强国足兵，争雄天下，重新恢复社会的统治秩序。重法、守法、用法和务实是名法家的共同之处。与先秦法家不同的是，这股名法思潮始终与儒家的思想发生联系，是在儒家传统的文化背景下展开的。因而，许多问题的讨论都是围绕名法和名教的矛盾冲突来进行的。名法思潮的代表人物主要是一些政治活动家，如曹操、诸葛亮、刘廙、桓范和杜恕等人，而又以曹魏统治集团更为突出。名法思潮的内容是多方面的，主要问题有刑礼先后、君臣关系和综核名实等。

一、刑礼先后之争

刑礼关系或刑德关系是政治思想史上的老问题，几乎每个时代的思

想家都毫无例外地对此发表过看法。汉魏之际，这个问题被提到了较高的层次来讨论，《三国志·刘廙传》记载，刘廙与丁仪曾“共论刑礼”，这场讨论的实质在于确定什么样的治国方针，建立何种政治体制。

曹操倡导并施行的名法之治，改变了以往的统治方式，使人们的思想观念也发生了变化。傅玄曾说，“魏武好法术，而天下贵刑名”（《晋书·傅玄传》）。《文心雕龙·论说》云：“魏之初霸，术兼名法。”这说明曹操是以刑名法术之学作为治国指导思想的，他推行的各项政策都与此有关。这种思想的提出是与他对刑礼关系的理解相联系的。他说：“夫治定之化，以礼为首；拨乱之政，以刑为先。”（《曹操集·以高柔为理曹掾令》）他的态度既灵活又明确，从实践的角度审视刑礼，认为礼用于治世，而刑施于乱世。时世不同，采取的方法也就不同，而当时是天下大乱，当“以刑为先”。基于这一认识，曹操把刑名法术贯彻于统治之中。他指出：“夫定国之术，在于强兵足食。”（《曹操集·置屯田令》）而要强兵则必须以法治军，“礼不可以治兵”（《孙子注·谋攻》）。他认为治国要采取赏功罚罪的办法，奖惩分明，鼓励人们立功受奖。“未闻无能之人，不斗之士，并受禄赏，而可以立功兴国者也。故明君不官无功之臣，不赏不战之士；治平尚德行，有事赏功能。”（《曹操集·论吏士行能令》）这些主张有着鲜明的法家特征，目的在于确立其绝对权威，建立中央集权的政治体制。曹操的许多政策和措施都反映了“以刑为先”的精神，这一精神对曹魏统治的成功产生了很大影响。

名法之治在蜀国也有体现，诸葛亮采取了以法治国的方针，运用法术进行统治。但他在刑礼问题上与曹操有所不同，他主张刑礼并举，既强调法治的作用，也注重伦理纲常的作用，两者不可偏废。不过在具体的治国治军等问题上，他还是侧重法治的，说：“吾今威之以法，法行

则知恩，限之以爵，爵加则知荣；恩荣并济，上下有节。为治之要，于斯而著。”（《诸葛亮集·答法正书》）他把“威之以法”和“限之以爵”视为“治之要”，掌握了这两种武器，才能实现“恩荣并济，上下有节”的局面。在治军上要赏罚严明，军令如山，如果“赏罚不明，法令不信，金之不止，鼓之不进，虽有百万之师，无益于用”（《诸葛亮集·将苑·整师》）。就政治的实施过程来看，诸葛亮是非常注重法治的，也正因为如此，他才积累了与曹魏政权抗争的实力。陈寿在称道诸葛亮治蜀时说：“科教严明，赏罚必信，无恶不惩，无善不显，至于吏不容奸，人怀自厉，道不拾遗，强不侵弱，风化肃然也。”（《进诸葛亮集表》）

曹魏集团的一些人士对刑礼关系的认识不尽相同，但大都围绕着名法之治来思考问题。他们根据当时的政治形势，在基本肯定曹操实行的名法之治的同时，也对其弊端发表看法，提出了一些弥补措施。曹操的谋士刘廙对名法之治是赞同的，他对刑礼问题进行过探讨，《三国志·陆逊传》称“南阳谢景善刘廙之先刑后礼之论”，可见，刘廙是曹操“以刑为先”主张的拥护者。桓范则认为先刑后礼的观点有其片面性，只强调了问题的一个方面。刑德关系应该是并行互补的。他说：“夫治国之本有二，刑也，德也。二者相须而行，相待而成矣。天以阴阳成岁，人以刑德成治，故虽圣人为政，不能偏用也。故任德多，用刑少者，王帝也；刑德相半者，三王也；杖刑多，任德少者，五霸也；纯用刑，强而亡者，秦也。夫人君欲治者，既达专持刑德之柄矣。”（《世要论·治本》）他还认为，刑的作用在于其威慑力，使人畏惧，这样人们就不敢触犯了，人们都不犯法，刑罚也就失去了实施的必要。他说：“是以圣主用其刑也，详而行之，必欲民犯之者寡，而畏之者众，明刑至于无刑，善杀至于无杀，此之谓也。”（《世要论·详刑》）这是典型的以刑去刑的法家之论。桓范和袁准的认识有着明显的儒法合流的特点。袁

准说："有刑法而无仁义，久则民怨（本作"忽"，依《长短经·政体》改。下效此），民怨则怒也；有仁义而无刑法（当亦有"久"字），则民慢，民慢则奸起也。故曰，本之以仁，成之以法，使两通而无偏重，则治之至也。"（《袁子正书·礼政》，《群书治要》卷五十引）这种认识与儒家传统的文武之道不同。文武之道以礼为主，以刑为辅。这里的礼是刑的补充，是为了纠补"以刑为先"的偏向，要求在统治的过程中，兼采儒家学说，以调节各种社会矛盾。

无论是"以刑为先"还是刑礼并重，都把刑名法术放到重要地位，这一点成为时代的共识，为建构汉魏之际的政治统治模式提供了理论依据，特别是曹魏政权，大体上就是按照这种思想来重建君主专制统治秩序的。

二、君臣关系

名法之治必须通过君臣的共同努力才能实现，因而，确立什么样的君臣关系，以及君臣在政治生活中的相互地位和作用，自然成为人们议论的重要问题。

君与臣是国家政治权力的执行者，他们之间的权力分割及相互关系，直接影响社会政治实践的结果，他们各自的素质对他们在政治过程中实际扮演的角色也有着影响。汉魏之际，君臣关系的错位和混乱，给人们带来了许多困惑，有人发出了"为君难"和"为臣不易"的感叹，所以根据社会实际重新审视以往的君臣理论就成为了一个时代的课题。

君臣关系的讨论是围绕着如何为政而展开的，为政与治世的效应是判断君臣关系优劣的价值尺度。刘廙认为："明君必须良佐而后致治，非良佐能独治也。"（《政论·备政》）明君与良佐（臣）统一于治国

这一政治目的，在这个过程中，君臣是一体化的，不可分的，君主再英明，也不可能独立实现其政治目的。

刘廙认识到，尽管君臣是一体的，但两者的地位不能等同，臣在整个政治运行过程中的价值是通过辅佐君主来实现的。所以，在君臣之间，君主是处于主导地位的，君臣关系的协调在于维护君主自身的利益。“人君所以尊敬人臣者，以其知任人臣委所信，而保治于己也。”（《政论·任臣》）这句话道出了君臣关系的真谛，这里提出的君主要“尊敬人臣”，只是一种表象，是君主的权术，不过是达到“保治于己”的手段，并不意味君臣地位的倒置。为了实现“保治于己”的目的，刘廙为君主提出了一套处理与臣下关系的原则，即知臣、信臣、用臣。知臣是用臣的前提条件，但如何知晓臣之忠贤却不是一件容易的事。他提出要知臣必须“广其视听”“访之于众”，对臣进行实际考察，绝不能被佞臣所欺骗。他说：“夫人主莫不爱爱己，而莫知爱己者之不足爱也。故惑小臣之佞，而不能废也，忘违己之益己，而不能用也。”（《政论·慎爱》）君主的头脑要清醒，不能仅凭感情判断，特别是对所谓“爱己”者，要察其实，不要被假象所迷惑。对于真正的忠贤之臣要信任，使君臣之间建立一种相互信赖的关系，“得其人而使必尽节于国者，信之于己也”（《政论·欲失》）。在知臣和信臣的基础上，刘廙特别强调了要敢于和善于用臣，发挥臣的作用。他认为君主的智能是有限的。“以一人而独治于四海之内也，其业大，其智寡，岂不蔽哉！”（《政论·任臣》）所以要广泛调动臣的积极性，不能事事都亲自过问，否则就会使君臣关系错位。“君劳臣逸，上下易所，是一君为臣，而万臣为君也。”（《政论·任臣》）刘廙的君臣理论，重点放在君主身上，是为君主提供驭臣之术，这与他的强化君主专制的思想是一致的。

桓范比刘廙又进了一步，从君臣的双向制约来论证君臣的相互关系。他提出了“为君难”和“为臣不易”的背反理论，意在说明君臣关系的协调是政治生活中的难题。桓范受儒家思想影响很深，他的君臣理论具有道德化特征，强调了道、德、忠、义等因素在调节君臣关系中的作用，所谓“父子以恩亲，君臣以义固”（《世要论·臣不易》）。君与臣之间要建立和谐的关系必须有共同的基础，除了一致的利益之外，双方还要具备一定的道德和智能素质。“夫君臣之接，以愚奉知不易，以明事暗为难，唯以贤事圣，以圣事贤为可。”（《世要论·臣不易》）圣与贤是君与臣相互统一的内在要求，也是君与臣应该达到的最高境界。君主要成为“一代圣明”，首先要提高自身的道德修养和领导才能，“若君正于上，则吏不敢邪于下”（《世要论·政务》）。在此基础上要谙熟“御臣之道”，他提出君主起码应该懂得“九虑七恕”。“九虑”是指君主要注意考虑防范臣下的九种行为，即诈、虚、嫉、妒、奸、欺、伪、祸、佞，要从这些方面对臣进行考察，“以防恶也”。“七恕”是指君主对臣下的某些冒犯行为要予以谅解，只要这些行为符合七方面标准就可宽恕，即直、质、忠、公、贞、难、劲。“此七恕者，所以进善也，接下之理。”（《世要论·为君难》）“九虑七恕”实际上是要求君主具有辨别臣下的能力，既不能被奸臣蒙骗，也不能使贤臣受到伤害，更好地发挥君主的主导作用。

桓范更多地谈到臣如何成为贤臣，他根据职责的高低将臣分为小臣和大臣，对小臣的要求是尽守职责，“忠上爱主”。“为小臣者，得任则治其职，受事修其业，思不出其位，虑不过其职，竭力致诚，忠信而已。”（《世要论·臣不易》）对于大臣，则因其常常服侍君主，职责重大，仅仅尽职尽责还不够，还要为君主出谋划策，分忧解愁。“所谓大臣，以道事君也。”“且夫事君者，竭忠义之道，尽忠义之节，服劳辱之事，当危之难，肝脑涂地，膏液润草而不辞者，以安上治民，宣化成

德，使君为一代之圣明，己为一代之良辅”（《世要论·臣不易》）。“以道事君”是贤臣恪守的基本准则，据此，臣不能对君主一味地顺从，对君主的失误要敢于直谏，“臣苟顺者，不得为忠，是以国之将兴，贵在谏臣，……唯正谏直谏可以补缺也。”“夫谏争者，所以纳君于道，矫枉正非，救上之谬也”。能否直谏是考察臣是否忠贤的重要条件，对于臣来说，这是一个两难的选择，“夫不能谏则君危，固谏则身殆”。不直谏会使君主受到损害，直谏则可能失宠，甚至有丧命的危险，“今正言直谏，则近死辱而远荣宠”。直谏需要冒险精神，这对臣是一个考验。在这种情况下，贤臣是毫不犹豫的。“贤人君子，不忍观上之危，而不爱身之殆，故蒙危辱之灾，逆人主之鳞，及罪而弗避者，忠也，义也。”（以上皆见《世要论·谏争》）可以看出，桓范所说的贤臣的最大特征是忠义，所谓“以道事君”的道就是“忠义之道”。如果臣能以“忠义之道”事君，君以圣明之智待臣，就会“君臣辑穆，上下一心”（《世要论·兵要》），君臣之间建立起和谐的关系。

汉魏之际较为细致地论述君臣关系的是杜恕，他著有《体论》，提出了君臣一体的理论，可以说这是对当时君臣理论的一个总结。杜恕认为君臣是同体相须的关系，两者不可或缺，也不能分离。“君为元首，臣为股肱，期其一体相须而成也。”“凡人臣之于其君也，犹四肢之戴元首，耳目之为心使也，皆相须而成为体，相得而后为治者也。”“然则君人者，安可以斯须无臣；臣人者，安可以斯须无君。斯须无君，斯须无臣，是斯须无身也。”这里对君臣同体相须的关系表述得再清楚不过了。君臣同体相须的理论是君主政治的需要，目的在于改善君臣关系，加强统治集团内部的统一。杜恕认为，如果君臣之间离心离德，社会的治理就只能是一句空话，“君臣离体，而望治化之洽，未之前闻也”。

虽说君臣同体相须，但君为元首，臣为股肱的统属关系是不能改变

的，君主始终处于“御臣”的主导地位。君主作为元首，要“修其身”，并关心爱护臣下。“古之圣君之于其臣也，疾则视之无数，死则临其大敛小敛。……不以诚待其臣，而望其臣以诚事己，谓之愚。虚愚之君，未有能得人之死力者也。”君主要“以诚待其臣”，臣才能以敬事其君。在君臣这个统一体中，君和臣又各有其体。“君之体”主要表现为“设官分职”，“委任责成”，“好谋无倦”，“宽以得众”，“含垢藏疾”，“不动如山”，“难知如渊”。“君之体”主要是指君主的权力、威势和御臣之术，这些是君御臣必须紧紧把握的。“君有君人之体，其臣畏而爱之。”

“臣之体”表现在以下几方面：（1）恤下顺上，安民尊君；（2）不贪禄位，施博礼恭；（3）不图虚名，修内让外；（4）推贤让能，广树并进。“臣之体”的中心是阐发“事君之道”，为臣提供基本的行为准则。杜恕指出，臣事君有四种情况：“凡人臣之论，所以事君者有四，……上能尊主，下能壹民，物致能应，事起能辨，教化流于下，如影响之应形声，此贤主之臣也；内足以壹民，外足以拒难，民亲而士信之，身之所长，不以佛君，身之所短，不（当有‘以’字）取功，此明主之臣也；君有过事，能壹心同力，相与谏而正之，以解国之大患，成君之大荣，此中主之臣也；端悫而守法，壹心以事君，君有过事，虽不能正谏，其忧见于颜色，此庸主之臣也。”（以上皆引《体论》，《群书治要》卷四十八引）杜恕将臣品分为四类，虽然各有特点，但共同之处就是对君主忠心耿耿，这是“臣之体”的集中体现。

汉魏之际的君臣理论是现实中君臣矛盾冲突在理论上的反映。一方面，这一理论强调了君权的至上性，主张君尊臣卑；另一方面，论证了臣的价值，提出君臣相须。其政治意义在于对曹魏的“名法之治”进行论证和补充，使之适应社会由乱向治转变的历史进程。随着社会的不断变化，君臣理论的儒家色彩也愈来愈浓，杜恕的君臣论就明显地表现出这

种特点，但这不是传统儒家君臣理论的简单重复。政论家们是从不同的角度为建立完善的君主专制政体进行论证，他们的分歧不过是通过什么样的方式和途径来实现君臣之间的和谐，以有效地发挥君臣的政治功能。也正因为这一相同的目的，使儒法思想的合流有了政治基础，这一时期的君臣理论恰好反映了这种思想的合流。

三、综核名实

东汉以名教进行统治，名教影响着社会的各个领域，尤其是在选官用人制度上，因名取士成为选拔人才的重要途径。汉末，随着经学的衰落，名教也失去了原有的地位，根据名教原则而实行的征辟察举制度受到影响，选举官吏的权利逐渐被世族豪门所垄断，名实不符成为选官用人方面存在的普遍现象。“汉末之世，灵献之时，品藻乖滥，英逸穷滞，饕餮得志，名不准实。”（《抱朴子·内篇·名实》）面对这种局面，汉魏之际的许多政论家提出了批评，要求“循名责实”的社会呼声愈来愈高。

曹操推行名法之治，他对名实的态度是很明确的，即反对虚名，务求实际。在他看来，名对于人来说没有什么实际价值和意义，一个人只要有真才实能并且能发挥实际作用，就应该被重用。他提出“唯才是举”，主张使用“不仁不孝而有治国用兵之术”的人（《曹操集·举贤勿拘品行令》）。曹操作为一个政治家，非常注重实效，他宁愿重用那些有实际才干的无名之人，也不用那些徒有虚名的无能之辈。这种重实轻名的认识在割据纷争的战乱时期是可以理解的，也收到了实效。但从维护政权的长期稳定来看，这种认识不免有些偏差，表现了极端的功利主义特征。

曹魏政权的统治者继承了曹操的思想和政策，坚持重实轻名，特别

是曹操的孙子明帝曹叡，他曾说："选举莫取有名，名如画地作饼，不可啖也。"（《三国志·卢毓传》）以名取人如同画饼充饥一样，不会带来任何实际效果。曹氏祖孙竭力反对虚名，主要是基于政治需要。

刘廙对名实关系进行了阐述，认为名与实都很重要，两者是既相互制约又相互统一的关系。他说："夫名不正则其事错矣，物无制则其用淫矣。错则无以知其实，淫则无以禁其非。故王者必正名以督其实，制物以息其非。名其何以正之哉？曰：行不美则名不得称，称必实所以然，效其所以成。故实无不称于名，名无不当于实也。"（《政论·正名》）他指出了正名的必要性，认为正名须使美名和美行相称，即名与实相符，这也就实现了正名。因此，名与实是不能相分离的，无实之名只能是虚名。从理论上看，他是主张名实相称的，既反对只重名而不察实，也反对只重实而不注意名。他看到现实中存在许多"名实相违"的事实，提醒统治者在用人时要注意正名督实，认清徒有虚名的人，这种人是很危险的。他们"奸巧机于内，而虚名逸于外，人主贵其虚名，而不知贱其所以为名也。虚名彰于世，奸实隐于身，人主眩其虚，必有以暗其实矣。故因而贵之，敬而用之。此所谓恶贪而罚于由、夷，好清而赏于盗跖也"（《政论·备政》）。徒有虚名的人具有很大的迷惑性，他们把自己的真实面目隐藏起来，投君主之好，骗取信任。君主如果不督察其实，就会被他们欺骗，结果使"真实之人黜于国，阿欲之人盈于朝矣"（《政论·疑贤》）。据此，刘廙得出了虚名害国的基本认识，坚持在选官用人时务必要察明其实，不为虚名所惑。他曾经上《论治道表》，主张对官吏的考核要看其实际的功绩和能力。"课之皆当以事，不得依名。……如此行之，则无能之吏，修名无益；有能之人，无名无损。"（《三国志·刘廙传》注引）在实能与名誉发生矛盾时，看实能是主要的。他的主张得到了曹操的赞赏。

建安七子之一的徐幹在其所著《中论》中对名实关系进行了探讨，《考伪》篇说："仲尼之殁，于今数百年矣，其间圣人不作，唐虞之法微，三代之教息，大道陵迟，人伦之中不定。于是惑世盗名之徒，因夫民之离圣教日久也，生邪端，造异术，假先王之遗训以缘饰之，文同而实违，貌合而情远。"在他看来，"惑世盗名"和"文同而实违"等名实相背的现象从孔子死后就已出现了，这些人假借圣人之名，行利己之实。不过以前这类现象还不足以成为"人伦之大患"，因为他们"术异乎圣人者易辨"，而当今"为名者之异乎圣人也微，视之难见"，不易辨别，所以对世人的影响大。他们"苟可以收名而不必获实，则不去也；可以获实而不必收名，则不居也，汲汲乎常惧当时之不我尊也，皇皇尔又惧来世之不我尚也"。他们把自己伪装起来，极富欺骗性。这些"巧人之雄"和"伪夫之杰"的欺世盗名行为，搅得社会"纷纷扰扰，驰骛不已"，以至于出现"父盗子名，兄窃弟誉，骨肉相绐，朋友相诈"等现象，徐幹称此为"大乱之道"。由于这些都是求名所致，所以他指出"求名者圣人至禁也"。徐幹十分痛恨"伪名"，"夫为名者，使真伪相冒，是非易位，而民有所化，此邦家之大灾也"。"伪名"的最大危害是"乱德"，使人们道德观念混乱，是非观念颠倒。"人徒知名之为善，不知伪善者为不善也，惑甚矣。"

徐幹认为名实之间，实是主要的，名是由实决定的，从属于实的。他说："名者所以名实也，实立而名从之，非名立而实从之也。故长形立而名之曰长，短形立而名之曰短，非长短之名先立，而长短之形从之也。仲尼之所贵者，名实之名也，贵名乃所以贵实也。"如同物体长短一样，先有其长短之形，才有长短之名，两者是相称的，名是实的反映。如同植物与时令的关系一样，随着节气的不断变化，植物也不断地生长、成熟，这个过程是客观的，是"无为而自成"的，不可按主观意志随意改变它，"若强为之，则伤其性矣"。具体到人也如此，不要为名而

求名，而要以实显名，君子只要“独乐其道，则不闻为闻，不显为显”（以上皆见《中论·考伪》），只要务实，名则自然成。徐幹的名实论有些辩证的意味，比起他人来有较强的思辨特征。

此外，杜恕等人也对名实问题发表了看法，杜恕指出：“人主之大患，莫大于好名。人主好名，则群臣知所要矣。夫名，所以名善者也。善修而名自随之，非好之所能得也。苟好之甚，则必伪行要名，而奸臣以伪事应之。”（《体论》，《群书治要》卷四十八引）他把好名视为“人主之大患”，指出好名的结果必然导致“伪行”的出现。他认为名不是因其所好就能得到的，而是与善行相伴的，“善修”则名自然成。这里表明了他反对虚名的基本态度。

汉魏之际的名实论在注重循名责实的基础上，更强调了实的价值，一切唯实，从实出发，求实务实，成为名法思潮的一个特点。这种重实的意识，给予传统的名教意识以极大的冲击。但是，由于传统观念的根深蒂固和新的世族势力形成等原因，随着名法之治的削弱，这股务实之风未能发扬下去，被随之兴起的玄学之风所取代。

第二节　东汉末期的名理思潮

汉魏之际，在名法思潮兴起的同时，还出现了一股名理思潮。

关于名理，汉末王符在《潜夫论·考绩》中说：“是故有号者必称于典，名理者必效于实，则官无废职，位无非人。”杨泉的《物理论》说：“国典之坠，犹位丧也；位之不建，名理废也。”（《意林》）这表明，自汉末至魏晋，名理成为人们经常探讨的问题。从其内容看，主要与选才用人有关，所以名理学是以探讨人物鉴品为核心的政治学说。

一、名法之治与名理思潮

名理与名法都是汉魏之际兴起的政治思潮，由于两者有着相关的内容，因此，有的学者将两者看成是一种思潮，或称之为名法思潮，或称之为名理思潮（名理学）。其实两者是既相互联系、渗透，又相互区分、各有侧重和不同特点的两种政治思潮。刘勰在《文心雕龙·论说》称：“魏之初霸，术兼名法，傅嘏、王粲校练名理。”显然是将其理解为两种学说。事实上，名法与名理也是有区别的。

首先，从探讨的核心内容看，名法注重探讨治国的指导思想和方法手段，名理则注重探讨人才的鉴察、品评和任用等。名法思潮涉及的刑礼先后、君臣互补和综核名实等思想，都是为治国安邦直接服务的。而名理思潮是以人为中心，讨论的才性、人物流品和圣人等问题，都是直接与人才学说相关，名理思潮实际上是对东汉以来选才用人学说的理论总结。

其次，从其政治作用来看，名法的实践性强，名理的理论色彩浓；

或者说名法主要体现为实用价值，名理侧重于理论价值。名法之治的提倡者主要是曹魏政权的一批政治实践家，他们比较注重实用，因而名法之治有较强的功利性特征，如他们讲人才，侧重于用，只要能为我所用，其他问题都是次要的，这是战乱时期政治家的普遍特点。名理学在探讨人才问题时，则注重对人的理论分析，发掘人的价值，品鉴人的特点，塑造理想人格。从这个意义上讲，名法表现了名家和法家的特点，而名理则反映了名家、道家和儒家的特点。

再次，从思潮形成的过程看，尽管两者都在汉魏之际兴起，但对社会政治的影响有先后之分。名法思潮在汉末表现得较明显，主要与曹操实施的名法政策有关，由于政治的需要，名法成为当时的热点问题。随着曹氏势力的不断削弱，以儒道合流的名理学逐渐取代了以法为主的名法学说，并向玄学过渡。名理学是汉代思想向魏晋玄学转化的中间环节，在这个过程中，社会批判思潮和名法思潮对传统思想向新思想的转换，起了催化作用。

当然，由于名法与名理是同一时期兴起的政治思潮，两者之间相互渗透和影响，甚至一个政论家同时具有名法和名理两种思想，这表明名法和名理不是相互对立的。这两种思潮都是在儒家文化的氛围下形成的。名法虽以法为主，但却是沿着儒法合流的方向发展的，许多名法家是带着浓厚的儒家思想来探讨名法问题的，这样来看，名法思潮的转向是必然的了。而名理思潮一开始就是在儒家思想的指导下展开的，只是对传统的名教观念进行了修正，又与道家合流。所以，儒学的文化背景是名法与名理相互联系的思想条件，两者最终都统一于儒，从这个意义说，名法和名理又同属于一个政治学说范畴。

二、以探讨人物鉴品为核心的名理学

汉魏之际是一个人才辈出的时代，三国鼎立的政治局面为人才的流动提供了现实条件，因而吸引人才、合理用人就成为维持统治的必要环节。从汉末以来，由于传统的选官用人制度发生危机，如何选拔和考核官吏也就成为人们关注的问题。围绕着品评人物，出现了一股清议之风。虽因两次党锢之祸，清议逐渐转向清谈，但对人才的认识并未终止，反而得到了进一步发展。从制度上讲，曹丕统治时期实行了九品中正制，曹叡统治时期曾让刘劭作《都官考课》，这些都是统治者在用人制度方面采取的措施。从理论上看，探讨如何选用人才也成为时代课题，政论家们无不对此发表见解，名理学家更是对此进行细致分析，讨论人的才性、流品、理想人格等与人才有关的问题。徐幹、傅嘏、钟会、卢毓等人都在这方面提出了见解，而刘劭的《人物志》可以说是这一时期名理思潮的总结，是名理学的代表作，对魏晋玄学产生了一定影响。

论才性　才性问题是名理学关于人才学说的一个理论基础。才性与名实是相互关联的，主张名法之治的政治家和政论家已经开始探讨这一问题，曹操在这个问题上态度很明确，鲜明地表示重才轻德，提出“唯才是举”，选官任人只看其才。他认为“有行之士未必能进取，进取之士未必能有行”（《曹操集·敕有司取士毋废偏短令》）。才与德往往是不一致的，在这种情况下，只能以才为主。所以对那些“负污辱之名，见笑之行，或不仁不孝，而有治国用兵之术”的人，要“各举所知，勿有所遗”（《曹操集·举贤勿拘品行令》）。重才轻德的意识贯穿于曹魏政权用人政策的始终，成为统治者的共识。重才轻德思想的形成固然有其特殊的历史原因，也是对以传统道德为内容的名教观念的冲击，但作为一种用人的指导思想和原则，只强调才干，不仅片面，而且并不完全符合统治者们的长远利益。

徐幹在才性问题上基本与曹操一致，这也是出于对曹操“唯才是举”政策进行论证的需要。有人问他：“士或明哲穷理，或志行纯笃，二者不可兼，圣人将何取？”徐幹回答：“其明哲乎。夫明哲之为用也，乃能殷民阜利，使万物无不尽其极者也。圣人之可及，非徒空行也，智也。”这里虽没有明确提出才性，但“明哲”说的是才智，“志行”说的是操行，实际讲的是才性关系。对才和性孰为重的判断尺度就是事功，看其实际功用如何。所谓“志行纯笃”只是“空行也”，而明哲却“能殷民阜利，使万物无不尽其极”，自然要得到肯定。就“明哲之士”和“志行之士”比较来看，前者有很多特点，“夫明哲之士者，威而不慑，困而能通，决嫌定疑，辨物居方，禳祸于忽杪，求福于未萌，见变事则达其机，得经事则循其常，巧言不能推，令色不能移，动作可观则，出辞为师表”。这些都是“志行之士”所不及的。有人提出疑问：“苟有才智而行不善，则可取乎？”徐幹认为，在这种情况下，就要看其才智多少，才智多就可取，“如愆过多，才智少”，则不可取。他举了管仲的例子说明这个问题。“管仲背君事仇，奢而失礼，使桓公有九合诸侯一匡天下之功，仲尼称之。”由此看来，徐幹是非常注重才能的，甚至认为德行在一定程度上是才智的产物，他说：“彼尚无有一智也，安得乃知为仁乎！”没有智就谈不上仁，德行是由才智决定的。徐幹的才性观重在功用上，能“立功立事”是最根本的，因此，他的结论是：“圣人贵才智之特能立功立事益于世矣！”（以上皆见《中论·智行》）

关于才性关系问题，人们的看法也并非一致，《世说新语·文学》载钟会曾撰《四本论》，刘孝标注云：“《魏志》曰：‘会论才性同异，传于世。’四本者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。”由于材料缺乏，四本论的具体内容难以详考，但从他们对才性关系的四种看法来分析，大体可以分为合同和离异两派，这两派观点，实际上是汉魏之

际政治斗争的反映。

合同派代表人物傅嘏和钟会的观点不详，但从卢毓和袁准的观点中可见合同派之一斑。魏明帝时，“毓于人及选举，先举性行，而后言才。黄门李丰尝以问毓，毓曰：‘才所以为善也，故大才成大善，小才成小善。今称之有才而不能为善，是才不中器也。’丰等服其言”（《三国志·卢毓传》）。这里卢毓把才性视为体用关系，善为本体，才为功用，才的作用在于表现善，才能的高低不同，表现善的程度也就不一样，如果离开了善，才也就不成其为才了。袁准的才性论与卢毓大体相同，他说：“君子以此得曲直者，木之性也，曲者中钩，直者中绳，轮桷之材也。贤不肖者，人之性也；贤者为师，不肖者为资，师资之材也。然则性言其质，才名其用，明矣。”（《艺文类聚》卷二十一引）他明确地将才性看成是质与用的关系，性为质，才为用，性之善恶决定才之美朽。由此可见，合同派非常注重才性的统一，并且强调性行的决定作用，所以他们在用人问题上“先举性行，而后言才”。这种观点与曹操的“唯才是举”有分歧。

离异派的代表人物王广和李丰的主张也不详，但从主张异或离来看，他们是把才与性看成是两个范畴的事，两者没有必然的联系，更没有相互决定的问题。

才性四本论的出现与前期才性论有所不同，具有名辨的特征，开始表现了脱离现实政治的倾向，对后来空谈才性之风产生了影响。

才性问题在汉魏之际并未解决，这种讨论一直延续到南北朝，并成为玄学的内容之一。

人物流品和鉴察　才性讨论的目的在于寻求品鉴人物的价值尺度，

这是现实政治的需要。汉末以来，随着用人制度的变化和人才学说的兴起，如何品鉴人物自然成为一个亟待解决的政治课题。刘劭的《人物志》正是在这种情况下产生的。这本书对汉末以来的人才学说进行了理论总结，有着较高的政治价值和学术价值。

刘劭指出："盖人物之本，出乎情性。情性之理甚微而玄，非圣人之察，其孰能究之哉！"（《人物志·九征》，以下引文只注篇名）人的本质出自情性，而情性又有其理，"情性之理"是影响人的各种属性形成的内在因素。所以理决定了人的品性和行为方式，"夫建事立义，莫不须理而定"（《材理》）。但刘劭所说的理，其表现是多元的。因而，人在各个方面也就呈现出差异，所谓"理多品而人异也"（《材理》）。理多品是指不同情况下有不同的理，他提出"理有四部"："夫天地气化，盈虚损益，道之理也；法制正事，事之理也；礼教宜适，义之理也；人情枢机，情之理也。四理不同，其于才也，须明而章，明待质而行。是故质於理合，合而有明，明足见理，理足成家。"（《材理》）天地人事都受制于理，因理多品，人也就有所不同，人的"才质"只有同理相合，才能发挥作用。这里刘劭指出了理是品鉴人物的理论根据。

刘劭从人的才能方面将人划分为十二类："盖人流之业十有二焉，有清节家，有法家，有术家，有国体，有器能，有臧否，有伎俩，有智意，有文章，有儒学，有口辨，有雄杰。"（《流业》）在这十二材中，清节家是"德行高妙，容止可法"，法家能"建法立制，强国富人"，术家则"思通道化，策谋奇妙"，此三家合称"三材"。国体是"兼有三材，三材皆备"，器能是"兼有三材，三材皆微"，而臧否、伎俩和智意分别是清节家、法家和术家的支流。文章"能属文著述"，儒学"能传圣人之业，而不能干事施政"，口辨能"辨不入道而应对资给"，雄杰则"胆

力绝众，才略过人”，这十二材“皆人臣之任也”。刘劭认为这些才能没有大小之分，只有长短之别，“人材各有所宜，非独大小之谓也”，因此，“人材不同，能各有异。有自任之能，有立法使人从之之能，有消息辩护之能，有德教师人之能，有行事使人谴让之能，有司察纠摘之能，有权奇之能，有威猛之能。夫能出于材，材不同量，材能既殊，任政亦异”（《材能》）。应当根据人的不同才能特点，委以相应的职责，以发挥不同人才的作用，使之各得其所。

人从情性上也可划分为十二类，即强毅之人、柔顺之人、雄悍之人、惧慎之人、凌楷之人、辨博之人、弘普之人、狷介之人、休动之人、沉静之人、朴露之人和韬谲之人。这十二类情性都有利有弊。刘劭说：“厉直刚毅，材在矫正，失在激讦；柔顺安恕，每在（每当作美，据李崇智《‹人物志›校笺》改）宽容，失在少决；雄悍杰健，任在胆烈，失在多忌；精良畏慎，美在恭谨，失在多疑；强楷坚劲，用在桢干，失在专固；论辨理绎，能在释结，失在流宕；普博周给，弘在覆裕，失在溷浊；清介廉洁，节在俭固，失在拘局；休动磊落，业在攀跻，失在疏越；沉静机密，精在玄微，失在迟缓；朴露径尽，质在中诚，失在不微；多智韬情，权在谲略。失在依违。”（《体别》）刘劭对人的情性进行了深入细致的分析，指出了其利弊得失，要求在用人时取长补短，“指人之所短，以益其失”（《体别》）。

人的才能和性情有流品之分，在对人的任用上，就不能不加以考虑。刘劭说：“故量能授官不可不审也。”（《材能》）量能授官是汉末以来思想家的普遍认识，其意义在于能有效地发挥各种人物的作用，使不同层次的人才各得其所。要真正做到量能授官，首先必须审择其人，对所用之人有较全面的了解，这就使鉴察人物成为用人的重要环节。

名理学家所说的鉴察人物，主要是以名实相符为依据，考察人的实

际能力和才智，然后根据其能力和功绩授官任职。鉴察人物的途径，不仅要听其言，更要观其行，看其言行是否一致。徐幹认为对人的考察主要有两个环节，即“己察”和“事考”。他说：“不以己察，不以事考，亦何由获大贤哉！”（《中论·审大臣》）“己察”是对任用之人亲自进行考察，不能只听别人的介绍；“事考”是通过实际工作对其进行考核，看其实际能力和表现如何。考察的关键在于“行”，“行不积则人不信其事”（《中论·贵验》）。刘劭认为，臣的能力主要体现在三个方面，即“自任”“能言”“能行”。大体包括自身素养、言辩能力和实际行为几个方面，其中考察其实际行为，看其言行是否一致是最重要的一环。他说：“夫名非实用之不效，故曰名犹口进，而实从事退，中情之人，名不副实，用之有效。故名由众退，而实从事章，此草创之常失也。故必待居止，然后识之。故居视其所安，达视其所举，富视其所与，穷视其所为，贫视其所取，然后乃能知贤否。”（《效难》）只有根据不同人物特点，考察其实际行为，才能对一个人进行正确的品鉴。

名理学家关于人物流品和鉴察的思想，是为了更好地解决用人问题，以便尽可能地发挥人的价值。因此，无论是对人物的品评还是鉴察，归根结底都在于为统治者提供用人之术。尽管如此，他们在认识上提出了一套关于品鉴人物的政治哲学，这是对前人的超越。

圣人观　汉魏之际，理想君主是人们热烈讨论的问题，曹丕、曹植、丁仪等人都曾对君主的优劣问题进行过探讨，许多政论家从理论方面作了阐述。他们大都继承了儒家“内圣外王”的传统模式，把圣人视为完美人格的最高体现，而“大圣之君”则成为人们的理想君主。圣人与君主的统一，一方面使圣人现实化，另一方面又使君主理想化。人们把治乱的希望寄予“圣君”身上，这种对圣人的崇拜和向往成为一种社会政治意识。

徐幹认为圣人是道德修养、聪明才智和至上权威相统一的化身。其一，圣人是具有高尚情操和品行的人，能够不断地修炼和平衡自己的性情。“疏神达思，怡情理性，圣人之上务也。”（《中论·治学》）神思情性始终处于最佳的稳定状态，这是圣人所具备的内在素质。其二，圣人具有极高的聪明才智，是一般人无法比拟的。“聪明惟圣人能尽之，大才通人有而不能尽也。”（《智行》）智慧和才能是圣人所具备的突出特点，就德行和才智的地位来看，徐幹认为才智对于圣人来说更为重要。他说：“故圣人因智以造艺，因艺以立事。”（《艺纪》）什么是“艺”呢？“艺者所以旌智饰能，统事御群也。”（《艺纪》）“艺”实际上是一种发挥智能的手段，同时，它也是人们实现道德修养的前提，“人无艺则不能成其德”（《艺纪》）。其三，圣人要实现其社会政治价值，必须借助势位，与权力结合，树立权威。“《易》曰：‘圣人之大宝曰位。’何以为圣人之大宝曰位？位也者，立德之机也；势也者，行义之杼也。圣人蹈机握杼，织成天地之化，使万物顺焉，人伦正焉，六合之内，各竞其愿，其为大宝，不亦宜乎？故圣人以无势位为穷，百工以无器用为困，困则其资亡，穷则其道废。”（《爵禄》）圣人如果无势位，即使智能再高也无济于事。这里，徐幹实际上是要求将圣人与君主统一起来。在他看来，君主要成为圣人并不困难，只要君主“务道”，能将仁、惠、智、权、义、威、武等统一起来，“达于兴废之原，通于安危之分，如此则君道毕矣”。这样，君主就与圣人无异了。“圣人之异乎人者无他焉，盖如此而已矣。”（《务本》）

徐幹认为圣人是一个既可望又可及的人格理想境界，人们通过学习和自我培养，也可实现圣化，所以他提出“以圣人为师”的主张。他说：“君子非仁不立，非义不行，非艺不治，非容不庄。四者无愆，而圣贤之器就矣。”（《艺纪》）君子如果加强修养，提高才智，把仁、义、艺、容统一起来，也能成为圣贤，这就赋予了圣人以较强的现实

性。

刘劭在《人物志》中对理想君主进行了理论探索，把理想君主与圣人联系起来，希望君主都能自我完善达到圣人的境界。他认为圣人是人格理想的最高境界，是最完美的人格代表。它集各种优点于一身，是人们群体中的佼佼者。“俊杰者众人之尤也，圣人者众尤之尤。”（《七缪》）圣人超乎常人的根本原因是其内在本质与常人不同，他说：“凡人之质量，中和最贵矣。中和之质，必平淡无味，故能调成五材，变化应节。是故观人察质，必先察其平淡，而后求其聪明。聪明者阴阳之精，阴阳清和，则中叡外明。圣人淳耀，能兼二美，知微知章，自非圣人莫能两遂。”（《九征》）“中和之质”是圣人内在素质的基础。中和也称中庸，“中和之质”的特点是平淡，也叫无名，“夫中庸之德其质无名，故咸而不碱，淡而不䪄，质而不缦，文而不缋，能威能怀，能辨能纳，变化无方，以达为节”（《体别》）。平淡和无名是说圣人具有超凡的品格，表现为各种品性相互平衡协调的最佳状态，这是圣人超凡入圣的内在基础。但只有平淡之质还不够，还需要有聪明才智，超乎寻常的聪明才智是达到圣的一个标志。他说：“是故钧材而好学，明者为师；比力而争，智者为雄；等德而齐，达者称圣。圣之为称，明智之极名也。”（《八观》）没有明智之才，就不能成为圣人。因此，平淡无名和聪明才智都是不可缺少的，两方面的统一则构成了圣人的基本素质，这种素质是一般人所不具备的，只有圣人“能兼二美”，而“自非圣人莫能两遂”。这表明圣人具有综合众人和超出众人的德才，即所谓“兼德”的特点。“故偏至之材，以材自名，兼德之人，更为美号。是故兼德而至，谓之中庸；中庸也者，圣人之目也。”（《九征》）圣人所具有的是统领和指挥全局的智能，是众人才智的集中体现，而不是某种单一的智能。这种圣人的素质体现在君主身上就是“主德”。刘劭认为人的流品有十二材，这十二材只是一些特别的才能，都不能称为“主德”。“主

德者，聪明平淡，达众材，而不以事自任者也。是故主道立，则十二材各得其任也。”（《流业》）君主如果能“聪明平淡，总达众材”，实现“主德”，建立“主道”，就能与圣人一体化了。

名理学家的圣人观有两个突出特点，一是注重才智，将才智视为圣人的主要素质，这就使圣人更接近于现实实际，成为人们可以感受到的东西，增强了人们追求圣化的愿望。二是强调圣人与君主的统一，赋予圣人以治乱安民的政治任务，增强了圣人的政治化。这些都反映了魏晋之际的社会政治特点。同时，他们强调圣人的“怡情理性”“中和平淡”“中庸无名”等内在素质，又表现了理想化的特征，这对魏晋时期玄学的圣人观产生了一定的影响。

第三节　玄学中的名教与自然之争与政治思想

魏、晋时期兴起的玄学，可以从哲学、美学、文学等不同角度去研究。从政治思想史看，玄学绝不是远离现实政治和社会的纯抽象之论。应该说，它是一股政治思潮。一般而言，玄学对政治中的具体政策与运作问题讨论较少，但对政治指导原则和政治思路，可谓作了高屋建瓴之论，别开一路。以何晏、王弼为始的玄学，因推崇“三玄”即《老子》《庄子》《周易》，并通过研究“三玄”而阐发“玄理”、言“玄远”（即抽象原理），而有玄学之称。玄学政治论的中心是名教与自然的关系问题。

名教与自然的关系问题并不是一个新命题。儒家主名教，道家主自然，儒道之争一直有名教与自然关系之内容。汉武帝以后独尊儒术，儒家声势显赫，为社会所崇。道家作为在野的一股思潮，政治上虽主张返朴归真、回到自然，但遭到当权儒家的排斥。汉末至三国初，随着社会的大混乱，思想界也随之大乱，出现了百家争鸣的局面。在实际政治上，特别是由于曹操崇尚法术，打破了汉家纯任儒术的僵局。但是，儒术对政治的影响无疑仍是最大的，包括号称尚法术的曹操也不能轻视儒术的作用，但在当时，法家、道家、名家等都公开地、程度不同地走上政治舞台。玄学就是在这种情况下，公开地对名教与自然的关系进行了独具特色的讨论。

玄学中，不同人物对名教与自然关系的见解有很大的差异。即使讲名教与自然的统一，在正统的儒学看来，也是对儒学的修正与背叛。玄学从一开始就受到正统儒学的攻击，甚至被认为是千古罪人，罪深于桀

纣。范宁的话可为代表之论："王（弼）何（晏）蔑弃典文，不遵礼度，游辞浮说，波荡后生，饰华言以翳实，骋繁文以惑世。"玄学造成思想混乱，使孔学陆沉，杀之不足以消其罪。"信矣哉！吾固以为一世之祸轻，历代之罪重，自丧之衅小，迷众之愆大也。"（《晋书·范宁传》）北齐颜之推与范宁的评价大致相同："何晏、王弼祖述玄宗，……皆以农黄之化在乎己身，周孔之业弃之度外。"（《颜氏家训·勉学》）房玄龄等人在《晋书·儒林传》中对玄学之害作了如下的评说："摈阙里之典经，习正始之余论，指礼法为流俗，目纵诞以清高，遂使宪章弛废，名教颓毁，五胡乘间而竞逐，二京继踵以沦胥。"范宁、房玄龄等人之论是否妥当，另当别论。从他们的批评中，可以看到玄学的政治性是多么强烈，对名教的冲击是多么严重！玄学在思想界的影响是广泛而深刻的。上述诸评论说玄学尚老、庄，基本是对的，但说它摈弃周、孔与名教，则不尽然。

一、何晏贵自然与用名教

何晏，生年约在193年（初平四年）至202年（建安七年）之间，249年（正始十年）被司马懿杀死。何晏是曹操的养子。齐王曹芳时形成司马懿和曹爽为首的两大政治集团，在角斗中，司马懿击败了曹爽集团，何晏因从曹爽而被杀。

何晏少年有才，学博见深，是魏明帝时期"浮华交会"的首领之一。参加者有夏侯玄、荀粲、邓飏、傅嘏、李丰、王广等，还有更年少的王弼、钟会等。他们追求思想自由，虽然见解各不相同，但在总倾向上，大抵都沿着冲破汉儒的束缚或修正儒学的方向进行思考，程度不同地赞扬老子。在正统的儒家眼中，这是一批叛逆者。董昭曾上疏魏明帝，建议对这股思潮进行打击。明帝也曾下诏禁绝，由于许多显官贵胄热心交

会和众多的士人归心，成效不大。

对“浮华交会”，不应只视为不负责的谈玄和恣意放言，它又是思想界对汉代经学神诞化走到尽头而进行反思不可或缺的一个组成部分，同时与重新选定政治指导思想也有紧密的关系。

这些“浮华交会”人物与儒家的关系十分复杂，有的从更高的理论层次肯定了儒学，有的否定了儒学，有的把儒学降了格或釜底抽薪，有的分解了儒学，有的造成了怀疑。总之，对儒学是一次极大的冲击。

例如荀粲提出的“六籍虽存，固圣人之糠秕”（《三国志·荀彧传》注引《荀粲传》），就是石破天惊之论。荀粲为名儒、重臣荀彧之子，他的言论无疑会震动士林。荀粲这句话不是唐突之言，而是当时言意之辨的逻辑发展。《易·系辞上》云：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。’《系辞》焉以尽其言。”在这里既提出了问题，也解决了问题。言与意的关系，在《庄子》一书中也多有讨论，《庄子》留下的问题是：言不尽意，言亦可疑。这个问题在魏晋时成为一个重要的哲学命题，重新展开了讨论。蒋济、傅嘏主张言不尽意，欧阳建著《言尽意论》予以反驳。荀粲持言不尽意论，从逻辑上推论，既然言不能充分反映圣人的内在思想与心理，《六经》也就失去了尽理尽化的至理性质，自然也就不能成为至高无上的教条。荀粲没有否定《六经》，但他在神化圣人之意的陪衬下，把《六经》视为糠秕。这对汉代盛行的《五经》崇拜和把儒术作为政治指导，无疑是一个巨大冲击。

傅嘏（208—255年）被学界视为玄学的早期人物之一。他参加“浮华交会”，言名理，论才性。从现存资料看，他并不讲玄理，且反对何晏之学之行，说不上是典型的玄学人物。但他提的几个问题对儒学是釜

底抽薪之论。其一，他说：“盖闻帝制宏深，圣道奥远，苟非其才，则道不虚行，神而明之，存乎其人。暨乎王略亏颓而旷载罔缀，微言既没，六籍泯玷。”（《三国志·傅嘏传》）傅嘏所表达的意思虽不甚尖锐，但他认为只有圣人本人才能行其道，圣人既没，《六经》也就变成一堆不明之物。他不是诚心反对《六经》，因为他也认为言不尽意，由此而论，《六经》之言，也不能尽圣人之意。这与荀粲之论效果相当，抬高了圣人，压低了《六经》。其二，他认为，三代之礼与三代之制相适应。秦汉以后，制度变了，儒生学士还要行三代之礼，现制度与三代之礼不相适，从而形成两张皮，实行的是一套，提倡的是另一套。“不应时务，事与制违，名实未附，故历代而不至于治者，盖由是也。”（《三国志·傅嘏传》）《六经》靠不住，《六经》与秦汉以来的历史又是两张皮，导致的结果是既不相信《六经》，又不否定秦汉以来的历史。傅嘏在政治上是一个清醒的实用主义者，但在思想上对儒学又是一个怀疑派。怀疑思潮的发展也动摇了儒学的根基。

夏侯玄（209—254年）出身名门，少年即有“重名”，参加“浮华交会”，“为之宗主”。汤用彤评价他在思想史上的地位：“上接太和中名法之绪，下开正始玄理之风也。”（《汤用彤学术论文集》209页）夏侯玄是最早把自然与圣人、名教联系起来立论的人，他说：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”（张湛《列子·仲尼》注引）“君亲自然，匪由名教，敬授既同，情礼兼到。”（袁宏《三国名臣颂》引）天地依自然一道而运行，圣人顺自然而作用，君亲关系不是由名教外加的，而是出于自然。这里他不是否定名教，而是说名教出于自然或反映自然关系，名教不仅有理，也不背人之情，自然与名教相合。夏侯玄绝不反儒，但他这种看法对汉儒的天（自然与神的结合体）与名教一体论无疑是一种修正，因为他毕竟把名教置于自然之下。这对把名教神化的儒生们来说，不能不说是一种冲击。

何晏是“浮华交会”的主将之一，著作甚丰，有《老子道德论》《周易何氏解》《论语集解》等十余种，大都佚失，仅存《论语集解》和《全三国文》辑录的《无名论》《道论》《无为论》及一些片言只语。《魏氏春秋》说：“晏少有异才，善谈《易》《老》。”（《世说新语·文学》注引）同时，何晏又通儒、名、法。何晏对诸子不是杂存，而是如蜜蜂博采花粉，酿出来的是蜜，即玄学。在政治思想上，何晏主张行无为而用名教。

何晏不赞成汉儒的天命观，他皈依老学，主张“天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣”（《晋书·王衍传》引）。“无”为万物之本源，又潜藏于万物，还是万物赖以生存的依据。他又说：“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。”（张湛《列子·天瑞》注引）何晏的“无”并不是纯粹的“无”，而是万物之“有”内在的东西。他指出：“而于有所有之中，当与无所有相从。”用今天的话表达，“有所有”是个别，“无所有”是一般。一般寓于个别之中。一般只有在理性中把握。正是这一点，与汉代神性很强的“天”形成对立。何晏的“无”“道”“一”“元”“无名”等概念细分不无微别，但大体同指，可互代。就实而论，何晏所崇的“无”与汉儒所崇的“天”，其内容有许多是相同的，但作为理论的元点则大异。何晏的“无”，重在说明万物的自然性，并探讨自然性的一般性，举起“无”的大旗就意味着宣布“天命”死了。在思想史上，我们经常可以看到，理论元点的不同会导致思维方式的不同。何晏崇“无”，无疑是对汉儒最猛烈的一击，这也是何晏遭到正统儒家詈骂的重要原因。何晏崇“无”虽不是他的发明，但却有着特殊的意义。他是统治集团的上层人物，在中国的历史上，同是一个命题，下层人物之言与上层人物之言效果大异，上层人物之言可引起社会倾动。

在汉儒崇拜的圣人系列中，周公、孔子最为显赫，从经学看，孔子又独占鳌头，神圣莫及，因此对孔子的评价是一个政治问题。何晏对孔子还是相当崇敬的，子贡称孔子如“日月”，何晏云：“言人虽自绝弃于日月，其何伤之乎！适足见其不知量也。”（《论语集解·子张》注）颜回颂扬孔子“仰之弥高，钻之弥坚”。何晏云：“言不穷尽，言恍惚不可为形象。”（《论语集解·子罕》注）何晏对汉儒之宗董仲舒也投以敬意，“儒雅博通，莫贤乎董仲舒”（《冀州论》）。他主持的《论语注》被官方列为标准经本，这些都说明何晏儒家色调十分浓重。然而又是他对孔子的圣人地位进行亵渎。《世说新语·文学》注引《文章叙录》载：“自儒者论以老子非圣人，绝礼弃学。（何）晏说与圣人同，著论行于世也。”[(1)]把老子与孔子并列为圣，对汉儒来说，这无疑是最大的修正主义，是对孔子的贬低。儒家尊崇三皇五帝，以三代为法；何晏却在《景福殿赋》中对三代投以轻蔑的眼光：“方四三皇而六五帝，曾何周、夏之足言！”借吹捧曹魏而贬低儒家的理想国。这种调侃不能不使正统的儒生厌烦。从纯儒的角度看，打着儒家旗号而贬抑儒家，比公开的反对者更危险，像何晏这样的人，则是儒家的大敌。

何晏对自然与名教的关系虽没有一个较明确的论断，大抵是抑名教而扬自然。他提出政治上应“无为”“无名”“返太素”。有德者应实行无为之治。“无为而治者，其舜也欤！”这种无为并不是绝对的无为，而是指君主要善用人，臣劳而君佚。“言任官得其人，故无为而治。”（《论语集解·公冶长》注）又引包咸的注解：“德者，无为，犹北辰之不移而众星共之。”何晏的无为显然近于黄老的无为之术。他还主张君主默默行事，不赞成要民歌功颂德，提出君主行无名，去有名。他在《无名论》中说：“为民所誉，则有名者也。无誉，无名者也。若夫圣人，名无名，誉无誉，谓无名为道，无誉为大。”儒家十分注重正名和礼仪，也就是说特别注重形式主义。形式主义是将人的贵贱等级分明化所不可

缺少的。何晏的无名主张在政治上无疑是对儒家名教的反动。无为、无名，也就是简政、返朴。他在《景福殿赋》中言道："体天作制，顺时立政。……远则袭阴阳之自然，近则本人物之至情。""想周公之昔戒，慕咎繇之典谟；除无用之官，省生事之故，绝流遁之繁礼，反民情于太素。"又说："将移风易俗，归之淳素，'先进'犹近古风，故从之。"（《论语集解·先进》注）《论语》中的"先进"指野人，文化层次较低，因不够开化而显得"纯朴"。何晏的"返太素"固然有批评统治者奢侈的一面，对民众则是实行愚民。

魏晋时期关于圣人"有情"与"无情"的问题，是政治伦理中的一个重要问题。"有情"则通向名教，讲仁、讲义；"无情"则通向自然。何晏同意夏侯玄的"圣人以自然用"（《无名论》），主张圣人无情，即"何晏以为圣人无喜怒哀乐"（《三国志·钟会传》注引何劭《王弼传》）。强调自然必然导致轻蔑名教，可惜，他这方面的论述全佚。但在实际上，何晏并没有把这一命题贯彻到底，他对礼教还是很重视的。这在《论语集解》中表现得十分明显，如："恭不合礼，非礼也。"（《学而》注）"慎而不以礼节之，则常畏惧。"（《泰伯》注）"民莫不敢不敬，故易使也。"（《宪问》注）"先能事父母，然后仁道可大成。"（《学而》注）他在《与夏侯太初难蒋济叔嫂无服论》中，十分强调男女之别、正名和礼教："夫嫂叔宜服，诚自有形。"他也赞成修身治国之论，在《奏请大臣侍从游幸》中讲："善为国者必先治其身，治其身者慎其所习。"（《三国志·齐王芳纪》）

何晏是玄学的初期人物，思想比较驳杂，道、儒、法兼具，以道为主导。

二、王弼"名教出于自然"的政治哲学

王弼（226—249年）字辅嗣，是玄学的巨擘。他比何晏小二十余岁，在“贵无”这一点上与何晏是同党，深受何晏器重。他们没有师承关系，无法说王弼是青出于蓝，但他是后学，可谓青胜于蓝。王弼出身望族，仕途未达即英年早逝，死时仅二十三岁。王弼不是政治家，也谈不上是政论家（他几乎没有涉及时政），但却是一位政治哲学家。他的著作近十种，尽集于《王弼集》（中华书局出版）中。王弼放言玄理，却与政治丝丝入扣。他反对逃避现实的隐士，“处于明动尚大之时，而深自幽隐以高其行，大道既济而犹不见，隐不为贤，更为反道，凶其宜也”（《周易注·丰卦》）。学者皆云玄学主张思想解放、个性自由，这位少年玄学家却显得十分霸道，连隐士也容不得，不过，也反映出他是主张积极参与时政的。在思想多元的情况下，王弼建立了自己的政治哲学观。

以无为本，崇本举末　王弼在《老子指略》中，对儒、法、名、墨、杂家一一作了分析和评论：

> “法者尚乎齐同，而刑以检之。名者尚乎定真，而言以正之。儒者尚乎全爱，而誉以进之。墨者尚乎俭啬，而矫以立之。杂者尚乎众美，而总以行之。夫刑以检物，巧伪必生；名以定物，理恕必失；誉以进物，争尚必起；矫以立物，乖违必作；杂以行物，秽乱必兴。斯皆用其子而弃其母。物失所载，未足守也。”

王弼的气势夺人。暂且不论他的倾向，对上述五家，他采取了俯视之势。当时儒学尽管衰落，毕竟尚为官学，在社会中，特别是士大夫中，仍被众多的人视为圣教，而王弼的指点评论却表现了这位少年的意气风发。

法、儒等对客观世界的认识和操作均不得要领，“用其子而弃其

母”。那么王弼认定的“母”是什么？与何晏相同，他主张以“无”为本。在王弼的著作中，近于“无”的概念，还有“道”“宗”“主”“母”“一”“自然”“本”“玄牝”“大”“精”“太极”“大象”“谷神”等。细分这些概念不无区别，但基本点则相通。王弼的以“无”为本有多层含义，概括而言，有如下几种内容：

其一，“无”为万物之源，是宇宙万物之始祖。《老子注》中有许多论述：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。”（一章注）“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。”（四十章注）“物生而后畜，畜而后形，形而后成。何由而生？道也。”（五十一章注）“一，数之始而物之极也。各是一物之生，所以为主也。”（三十九章注）“本其所由，与太极同体，故谓之‘天地之根’也。”（六章注）他在《周易注》中也有许多类似论述，如“屯者，天地造始之时也。造物之始，始于冥昧”（《屯卦》）。在《老子指略》中也讲“证今可以知古始”。“古始”即万物之始，即“无”。

其二，“无”是万物存在的内在依据。天地万物从无中生出后，便进入有形有名阶段，“无”对“有”具有内在的支配作用。“及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。”（一章注）“母者，处内而成德者也。”（《周易注·晋卦》）“德者，物之所得也。”（五十一章注）即物形成了自身。但物之“有”仍受“无”的造化。“亭谓品其形，毒谓成其质，各得其庇荫，不伤其体矣。”（五十一章注）

其三，“无”寓于“有”。“夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”（韩康伯《周易注》引王弼语）在《老子指略》中说：“四象（孔颖达云：金、木、水、火）不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至。”《老子注》中说：“凡物有称有名，则非其极也。”“用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪

不及无仪。”（二十五章注）“无”寓于“有”，同时又是“有”的本质。

其四，从功能讲，“有”以“无”为用。《老子注》云：“高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也。”（四十章注）“（万物）虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。”（三十八章注）

其五，“无”是万物之“心”。《周易注·复卦》云：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。”《老子注》云：“天地虽广，以无为心。”（三十八章注）“心”相对于形体而言。“有”仅是形体，“无”是“心”，指挥形体。

王弼以无为本的“无”，不能说没有汉代天命的内容，他也讲天命，《周易注·无妄》便说：“天命之所不祐，竟矣哉！”“天之教命，何可犯乎？何可妄乎？”不过从整个理论体系看，他不崇天命，而是崇“无”。这同汉儒在理论元点上是截然相背的。王弼以无为本的“无”，并不是一个全新的命题，但与批判汉儒相连结，便有突兀的效应。不过，这并不是说王弼把整个儒学抛到一边，而是对汉儒加以扬弃，关于此点下几节有论述。

以无为本，那么一切可以感觉到的现象世界都属于“末”。但王弼并不冷淡和轻视“末”，更不同于《庄子》之弃“末”、鄙视“末”。他主张“崇本息（生息）末”。他认为《老子》之书一言以蔽之，“崇本息末而已矣”（《老子指略》）。其实《老子》一书对“末”远没有像王弼这样持积极态度。他又说“守母以存其子，崇本以举其末”（三十八章注）。还说以本“营末”（五十九章注）。“末”不仅不能忽视，还要积极地去认识它，“得本以知末”（五十二章注）。他在《论语释疑》中讲：“欲明本，举本统末，而示物于极者也。”

王弼以“无”为本、以万物为“末”。“崇本息末”之论，既是世界观，又是方法论。他的政治哲学都是在此基础上展开的。

“名教出于自然”与对汉儒“任名以号物”的批评　王弼的“自然”一词不像“无”那么玄，但又同“无”相类。它不仅仅指物的自然存在，又指物的内在支配力量和本质。他在《老子注》中多处论述了“自然”：

“‘自然’者，无称之言，穷极之辞也。”（二十五章注）“自然，其端兆不可得而见也，其意趣不可得而睹也。”（十七章注）

“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”（二十九章注）

“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。”（五章注）

“道不违自然，乃得其性，法自然也。”（二十五章注）

自然与名教是什么关系呢？何晏未能给予明确的说明，王弼也未直接把自然与名教连在一起构成一个范畴。当代学者把王弼对二者关系的见解概括为“名教出于自然”，这种概括大体是准确的。从自然派生出的名教是什么呢？《老子注》中曰：“始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。”（三十二章注）又说：“守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。”（三十八章注）《周易注》云：“自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉？”（《损卦》）概括而言，名教即上下尊卑等级关系。

王弼认为“礼”出于自然。他在《论语释疑》中对孔子说的“兴于诗，立于礼，成于乐”有一长段解释：

> “言有为政之次序也。夫喜、惧、哀、乐，民之自然，应感而动，则发乎歌声。所以陈诗采谣，以知民志风。既见其风，则损益基焉。故因俗立制，以达其礼也。……风乖俗异，则礼无所立，礼若不设，则乐无所乐，乐非礼则功无所济。故三体相扶，而用有先后也。”（《泰伯篇》）

王弼把民性也作为自然，这种自然同样是礼乐的必然依据。他在《论语释疑》中讲：“礼以敬为主。”（《阳货篇》）王弼的“敬”不是人与人之间的平等相敬，而是以等级为基础的“尊”。他把礼也视为“本”，文中说：“时人弃本崇末，故大其能寻本礼意也。”（《八佾篇》）社会的根本原则是尊卑有序，《周易注》云：“上守其尊，下守其卑。”（《泰卦》）“正位者，明尊卑之序也。”“贤愚有别，尊卑有序，然后乃亨。”（《鼎卦》）尊卑有序正是礼的灵魂。礼是不可违的，违礼则乱。《周易注》又说：“壮而违礼则凶，凶则失壮也。故君子以大壮而顺[礼]也。”（《大壮卦》）在《周易略论》中说：“未有违谦违礼能全其壮者也。”（《大壮卦》）作为臣下就要遵礼顺从，《周易注》曰：“顺以著明，臣之道也。”“以[顺]著明，自显之道。”（《晋卦》）“顺之以则，故不见疑。”（《明夷卦》）

王弼认为孝、仁、忠、恕均出自然。《论语释疑》曰：“自然亲爱为孝，推爱及物为仁也。”（《学而篇》）“忠者，情之尽也；恕者，反情以同物者也。未有反诸其身而不得物之情，未有能全其恕而不尽理之极也。能尽理极，则无物不统。极不可二，故谓之一也。推身统物，穷类适尽，一言而可终身行者，其唯恕也。”（《里仁篇》）王弼对孝、仁、忠、恕的论述与传统的儒家之论大有分别。其区别在于：儒家之论

的依据是天命、人性和血亲关系，而王弼是从人与自然的关系给孝、仁、忠、恕定位。“反情以同物”“推身统物”，把孝、仁、忠、恕建立在自然的基础上，并且是对自然之理的体认和实践。王弼也强调“诚”“正”“静”，《老子指略》云：“闲（防止）邪在乎存诚，不在善察；息谣（过头）在乎去华，不在滋章。”“诚”强调内心修养，而反对张扬。《老子注》说：“各任其贞（正也）事，用其诚，则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉。”（三十八章注）《论语释疑》说：“近性者正，而即性（放纵性）非正；虽即性非正，而能使之正。……能使之正者何？仪也，静也。”（《阳货篇》）《周易注》云：“夫修仁守正，久必悔消。”（《萃卦》）王弼也接受儒家修齐治平的理论，《周易注》曰：“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，六亲和睦，交相爱乐，而家道正。正家而天下定矣。”（《家人卦》）王弼肯定了儒家政治思想的基本概念和范畴，但同时又有重要的修正。

修正总包含着不同程度的批判。王弼认为儒家的不当主要是过分强调正名，即以名匡实。王弼认为名仅仅是自然的派生物，也应当适应自然。如果“过此以往”，走到“任名以号物”，便是走到了反面，破坏了自然。《老子注》云：“凡不能无为而为之者，皆下德也，仁义礼节是也。”（三十八章注）汉代盛行的名教，把名作为至上的原则和出发点，任名以号物，名不再是实的（自然的）派生物，而变成主宰。人们，特别是多数士人以名为宗，把自己变成名的工具和被动物。一些人为了求“名”，走上造伪之路，出现了一批假仁假义之徒，这就是王弼所说的“善名生，则有不善应焉”。“夫仁义发于内，为之犹伪，况务外饰而可久乎！”（三十八章注）《老子指略》也讲：“父子兄弟，怀情失直，孝不任诚，慈不任实，盖显名行之所招也。患俗薄而名兴行，崇仁义愈致斯伪，况术之贱此者乎？”独尊儒术之后追求虚名之风越来越盛，虚名盛而伪生，这是必然的。《老子注》中又说：“仁者必造立施

化。”（五章注）《老子注》称：“建德者，因物自然，不立不施。”（四十一章注）又讲：“法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”（二十五章注）《老子》所倡导的“善行”“善言”“善数”“善闭”“善结”，“皆言不造不施，因物之性，不以形制物也”（二十七章注）。王弼的“道”“自然”“无”大体同指，但相对而言，“道”更理性化。道是万物的本原，《老子注》曰：“万物皆由道而生”（三十四章注），又是万物所遵从的规则，“道者，物之所由也”（五十一章注）。这种道是古今为一，“虽古今不同，时移俗易，此（按：指“道”）不变也”（《老子指略》）。《论语释疑》有一个概括：“道者，无之称也，无不通也，无不由也。”（《述而篇》）

任自然、用道的基本点是与天地合德，求得天、地、人之间的和谐。《老子注》曰：“自然，然后乃能与天地合德。”（七十七章注）政治要从“二仪（天、地）之道”（四章注），而全其自然的要点，即“上承天命，下绥百姓，莫过于此”（五十九章注）。其中百姓之心是衡量器。“以天下百姓心，观天下之道也。天下之道，逆顺吉凶，亦皆如人之道也。”（五十四章注）“行道于天下者，不令而自均，不求而自得。”（三十二章注）王弼的任自然和从道观用于政治，主要有如下几点：

对统治者，要求节制欲望，实行无为、无欲。《老子注》说：“天地相合，则甘露不求而自降。我守其真性无为，则民不令而自均也。”（三十二章注）《老子》讲圣人要“无为”“好静”“无事”“无欲”，王弼注曰：“上之所欲，民从之速也。我之所欲唯无欲，而民亦无欲而自朴也。此四者，崇本以息末也。”（五十七章注）在五十八章注中把“崇本”具体化为“以方导物，令去其邪，不以方割物”。“以清廉导民，令去其污，不以清廉刿伤于物也。”“以直导物，令去其僻，而不以直激拂于

物也。”“以光鉴其所以迷，不以光照求其隐匿也。”王弼讲的“方”“清廉”“直”“光”都属于名号、教育、道德之列。但这些都不能与自然、与物相对，反客为主，成为改造和规范自然与物的主宰。王弼认为过分的“有为”，即干涉过多，是造成混乱的根源，“愈为之则愈失之矣”（五章注），“有为则有所失”（四十八章注），“若使我可介然有知，行大道于天下，唯施为是畏也”（五十三章注）。总之，王弼认为统治者对下以少干涉、少索取为上策。

对于百姓，要实行愚民政策。在王弼看来，愚与自然是相通的，《老子注》云：“愚，谓无知守真，顺自然也。”（六十五章注）又说圣人治天下要“为天下浑心焉”（四十九章注）。《周易注》曰：“以蒙养正，以明夷莅众。”（《明夷卦》）“蒙”，蒙昧、愚昧也。“明夷”，丧失其明。这就是说，要实行愚昧、混沌之教。《老子注》称：“民之难治，以其多智也。当务塞兑闭门，令无知无欲。”（六十五章注）“甚矣！害之大也，莫大于用其明矣。夫任智则人与之讼，任力则人与之争。”（四十九章注）圣、智、巧、仁、义虽不无可取，但有了这些东西，一定会招致更多的祸害。常人只知道圣、仁之善，“未知圣之不圣也”，“未知仁之为不仁也”。所以“绝仁非欲不仁也，为仁则伪成也”。又说：“夫圣智，才之杰也；仁义，行之大者也；巧利，用之善也。本苟不存，而兴此三美，害犹如之，况术之有利，斯以忽素朴乎！”（《老子指略》）圣、智、仁、义的正负效应，使王弼处于两难选择的境地，这便造成了他理论上的矛盾和不周全的缺点。但他最终还是选择了愚民之策，因为在他看来，用圣、智、仁、义害多于利。《老子注》云：“竭其聪明以为前识，役其智力以营庶事，虽[得]其情，奸巧弥密，虽丰其誉，愈丧笃实。”（三十八章注）《老子指略》云：“虽极圣明以察之，竭智虑以攻之，巧愈思精，伪愈多变；攻之弥甚，避之弥勤。”当政者的高明统治不是显示自己的圣、智、仁、义，而是用自己

的智慧把民众都变成动物化的人。这就是《老子指略》中讲的："不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于为始，如斯而已矣。故竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱朴以全笃实；多巧利以兴事用，未若寡私欲以息华竞。"王弼认为民多智而民强，这是当政者的最大威胁，《老子注》称："民强则国家弱。民多智慧，则巧伪生；巧伪生，则邪事起。"（五十七章注）统治者最高妙之术是把百姓变成婴儿化的人。"皆使和而无欲，如婴儿也。"（四十九章注）"婴儿不用智，而合自然之智。"（二十八章注）把百姓婴儿化，可以少很多麻烦，但人们都变成无智无欲的行尸走肉，那才是真正的历史灾难。事实上，王弼也承认取消所有人的思维是不可能的，所以他也说过"天下之心不必同"，但由于圣人之治的高明，使得人们"所应不敢异，则莫肯用其情矣"（四十九章注）。如何做到这一步，王弼也未开出新药方，大抵还是老子绝圣弃智、知足等老一套。

刑罚是维护统治的基本手段。王弼认为刑罚与自然既有统一的一方面，又有矛盾对立的一面。刑罚的准则应该是"道"。《周易注》曰："刑人之道，道所恶也。以正法制，故刑人也。"（《蒙卦》）这就是说，执行刑的人应秉"中正"，所以又说："处得尊位，为讼之主。用其中正，以断枉直。中则不过，正则不邪，刚无所溺，公无所偏。"（《讼卦》）刑罚是政令的保护神，王弼把政令也自然化，"因事申令，终则复始，若天之行用四时也"（《蛊卦》）。特别是军令绝对不可懈怠，也不可变更，"失令有功，法所不赦"（《师卦》）。这完全是法家的用语了。王弼以"道"和"中正"为大纛，在这种旗帜下，也可以是极其严酷的。"凡物之不亲，由有间也；物之不齐，由有过也。有间与过，啮而合之，所以通也。刑克以通，狱之利也。""雷电并合，不乱乃章，皆利用狱之义。"（《噬嗑卦》）物相互之间"有间""有过"是必

然的，因此而必然产生“不亲”“不齐”，对这种不协调的关系可以用不同方式去处理，王弼在这里一抛无为大度之风格，而采取“啮”的方式。“啮”，咬断也，即用武力把“有过”“有间”齐一化，“啮”也就是刑狱。为了使刑罚发挥更大的作用，王弼也主张小过重刑，当然，他同法家还是有区别的。王弼认为只有在“过而不改”的情况下才应该加刑。刑与教不可偏废，应一齐抓，“凡教在初，而法在始”（《家人卦》）。“法明断严，不可以慢，故居德以明禁也。施而能严，严而能施，健而能说（悦），决而能和，美之道也。”（《夬卦》）在实施刑罚时，要先令而后刑。“令著之后，复申三日，然后诛而无咎怨矣。”（《巽卦》）用刑本身已属刚，所以应力戒“乘刚而刑”。“乘刚而刑”会走向极端，“未尽顺道”，应该冷静下来，“刑不侵顺”（《噬嗑卦》）。用刑要把握好猛与恩、爱与威的关系。“凡物以猛为本者，则患在寡恩；以爱为本者，则患在寡威。”（《家人卦》）猛、恩、爱、威固不可缺，关键是处理好四者的关系，使之相辅而相成。

王弼肯定“道刑”，但同时又认为刑与自然相对立，《老子注》云：“若乃多其法网，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足，鸟乱于上，鱼乱于下。”（四十九章注）从这一段文字看，王弼把刑“多”“烦”视为是反自然的。其实，他从理论逻辑方面更多地批判乃至否定刑罚。《老子注》云：“言善治政者，无形、无名、无事，无政可举。闷闷然，卒至于大治。”（五十八章注）“舍己任物，则无为而泰。守夫素朴，则不顺典制。”（三十八章注）“唯因物之性，不假刑以理物。……利国之器而立刑以示人，亦必失也。”（三十六章注）

否定刑后如何控制社会呢？他提出以“文明”“感化”和以“谦”服人。《周易注》：“止物不以威武，而以文明，人之文也。”“观天之文，则

时变可知也；观人之文，则化成可为也。”（《贲卦》）文明指的是礼仪，这里又显示了王弼对礼仪的重视。礼仪与感化相连，他又说：“统说观之为道，不以刑制使物，而以观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时，而四时不忒；不见圣人使百姓，而百姓自服也。”（《观卦》）在政治上，这实在太“玄”了，像天使四时一样的政治圣人，恐怕只有在玄思中存在。他还提出要以谦服人，“不能以谦致物，物则不附”（《困卦》）。这些表明了王弼的理想与善良的愿望，但又不免是虚幻。

在正常的情况下，王弼主张无为；在特殊时期，他又主张有为。《周易注》称：“蛊者（指惑乱之时），有事而待能之时也。可以有为，其在此时矣。”“故君子以济民养德也。”（《蛊卦》）有为的内容很多，主要有：

有为要敢于适时鼎革改制，《周易注》称：“信志改命，不失时愿。”“凡不合然后乃变生，变之所生，生于不合者也。故取不合之象以为革也。”（《革卦》）鼎革时要抓住“制器立法”“作制明契”这一关键环节。“无讼在于谋始，谋始在于作制。契之不明，讼之所以生也。物有其分，职不相[滥]，争何由兴？讼之所以起，契之过也。故有德司契而不责于人。”（《讼卦》）制度要随时而变，“物已说随，则待夫作制以定其事也”（《蛊卦》）。“革去故而鼎取新。取新而当其人，易故而法制齐明。”“革既变矣，则制器立法以成之焉。变而无制，乱可待也；法制应时，然后乃吉。贤愚有别，尊卑有序，然后乃亨。”（《鼎卦》）又说：“夫所以得革而信者，文明（指礼仪）以说也。文明以说，履正而行，以斯为革，应天顺民，大亨以正者也。”（《革卦》）

有为还要善于用谋。《周易注》说：“凡物，穷则思变，困则谋通，处至困之地，用谋之时也。”（《困卦》）“处事之至而不犯咎，知

至者也，故可与成务矣。”（《乾卦》）这同他反复讲的绝圣弃智显然相悖。

处理好刚柔关系，也是有为的一项重要内容。刚柔是古人表示事物关系的一个重要范畴，用于政治则与文、武，宽、猛，德、刑等相匹。用今日之语，可谓政治中的软硬两手或胡萝卜与大棒。王弼对刚、柔论述极多，大部分是对卦象的解释，不一定都是为了说明政治，但其中也不乏政治观念。他主张刚柔并济、刚尊柔卑。

刚柔并济，不能单一化，《周易注》云：“刚柔相比而相亲焉，际之谓也。”（《习坎卦》）际，交际、相济之意。“刚柔不分，文何由生？”“刚柔交错而成文焉。天之文也。”“和合相润以成其文者也。”（《贲卦》）刚柔偏执一端会破坏事物的和谐，造成矛盾双方的破裂。“夫以刚健而居人之首，则物之所不与也；以柔顺而为不正，则佞邪之道也。”（《乾卦》）“方而又刚，柔而又圆，求安难矣。”（《坤卦》）“刚胜则柔危。”（《临卦》）刚柔交错，但“刚尊柔卑，得其序也”（《恒卦》）。“刚为德长，损之不可以为常也。”（《损卦》）使人归顺，必须用刚，“不能使物自归，而用其强直，故必须大师克之，然后相遇也”（《同人卦》）。如果“以柔处刚”，则是“违节之道”（《节卦》），是危险的。无论是用刚还是持柔，都要以中正为度，“以刚处中，能断夫疑者也”（《蒙卦》）。“天德刚而不违中，顺天则说，而以刚为主也。”（《萃卦》）“处困而用刚，不失其中，履正而能体大者也。”（《困卦》）“刚中而应，威刚方正，私欲不行，何可以妄？”（《无妄卦》）“居中处尊，战必克胜。”（《同人卦》）处柔也同样要守中正。“柔处于内，而履正中，牝之善也。”“柔著于中正，乃得通也。”（《离卦》）“以柔处尊，用中而应，承先以斯，用誉之道也。”“以柔处中，不任威力也。”（《蛊

卦》）“体柔居中，众之所与。”（《同人卦》）王弼认为“中”是使刚柔谐调的中心环节。除在刚柔关系中强调“中”之外，他还就整个自然天地关系论述了中正之重要。“天地之情，正大而已矣。弘正极大，则天地之情可见矣！”（《大壮卦》）“中”是古今之通道，《周易略例》讲：“夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。”（《明象》）历史上一切都在变，唯中正之道不变。因此，只要处中正便可排万难。《周易注》曰：“处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故无咎也。”（《泰卦》）“居难履正，正邦之道也。”（《蹇卦》）“处难之时，独在险中，难之大者也。故曰‘大蹇’。然居不失正，履不失中，执德之长，不改其节。如此，则同志者集而至矣。”（《蹇卦》）事实上中正绝不像王弼说的这样有效，他忽视了中正不仅常常招祸而且有自欺欺人的因素。中正固然不失为处世的艺术，但可以成为无能的迂腐。历史不是在中正中前进的，而是走的曲折之路。从历史的角度看，有时刚或柔可能比中正更有利于解决矛盾和促进历史的发展。

因时权变论也属于有为之列。他提出要“对时育物”，《周易注》称：“物皆不敢妄，然后万物乃得各全其性，对时育物，莫盛于斯也。”（《无妄卦》）这里是讲，要顺从时间所表现的物的规律性，才能兴旺发达。对事也是一样，要抓住时机，“处事之极，失时则废”。随机而变，才可以成大业，“乘变化而御大器”（《乾卦》）。《论语释疑》说：“权者，道之变。变无常体，神而明之，存乎其人，不可豫设，尤至难者也。”（《子罕篇》）掌握时机，是智慧之巅。在《周易略例·明卦适变通爻》中讲：“犯时之忌，罪不在大；失其所失，过不在深。”智者要做到即使“动天下，灭君立而不可危也”。王弼说得极为直接明快而又不顾当时的道德准则，可谓豪放之论。他没有被牵涉进何晏一案，不知与他的这种“智慧”是否有关。

有为的条件是无患，《周易注》曰：“有事而无竞争之患，故可以有为也。”“有为而大亨，非天下治而何也！”（《蛊卦》）就实而论，有为而无竞争之患的情况是不存在的，应该说，无竞争之患也就无所谓有为了。

有为的归结点又是无为。《周易注》说：“改命创制，变道已成。功成则事损，事损则无为。”“居变之终，变道已成。君子处之，能成其文，小人乐成，则变面以顺上也。”（《革卦》）百姓的惯性是守旧，因此有为则要敢于迎难而上。“夫民可与习常，难与适变；可与乐成，难与虑始。”（《革卦》）改革成功之后，民众便会改变态度，顺而尊上，此时可以无为矣。

任自然、无为是王弼政治思想的主调，但同时又容纳了有限的有为，这种有为大体不离儒、法、刑名。有为的归结点又是无为。从而反映了王弼的道、儒、法、名糅合的思想。

“执一以统众”的温和的君主专制论　在世界观与方法论上，王弼主张“执一以统众”。“一”为“本”、为“宗主”；“万物”“众”“多”是“一”的派生物，是“末”。《周易略例·明象》云：“夫众不能治众，治众者，至寡者也。”“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。”《老子注》云：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”（四十二章注）

“执一以统众”用于社会，“一”就是君，“众”便是臣民。在《论语释疑》中解释孔子的“吾道一以贯之哉”说：“贯，犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。”（《里仁篇》）天地万物运动中最根本的是理，抓住这个“理”，就可以纲举目张。君主理民也要抓

住根本之理。这种世界观与方法论无疑很有价值，但把君主视为“一”的人格化，便从世界观上肯定了君主制。在《周易注》中讲得更清楚：“万国所以宁，各以有君也。”（《乾卦》）“屯难之世，阴求于阳，弱求于强，民思其主之时也。”（《屯卦》）在那个时代君主代表着统一与秩序，只能有一个君主，不能两主并存。他说：“夫[两]雄必争，二主必危。”（《坤卦》）《老子注》云：“百姓有心，异国殊风，而王侯[得一者]主焉。以一为主，一何可舍？”（四十二章注）圣人设官分职也是为了统一，“以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也”（二十八章注）。中国古代的思想家几乎都把秩序与君主视为同一体，而且君主的职责之一就是使人民归于“一”。王弼也没有跳出这个圈子。

王弼重述了先前许多思想家所讲的“立天子非为己，而为公”的道理。《老子注》云：“故立天子，置三公，尊其位，重其人，所以为道也。”（六十二章注）王虽不是“道”本身，却是人间最能体道的人，因此可以与“道”相匹。“天地之性人为贵，而王是人之主也，虽不职大，亦复为大。”（二十五章注）这样，王便与“道”“天”“地”相匹，并列为“四大”之一。王在整个社会治乱中具有决定性的作用，《老子注》云：“民之所以僻，治之所以乱，皆由上，不由其下也。民从上也。”（七十五章注）《周易注》云：“居于尊位，为观之主，宣弘大化，光于四表，观之极者也。上之化下，犹风之靡草。”功劳在上，自然罪孽亦在上。下乱之源亦在上。“百姓有罪，在[予]一人。”（《观卦》）这无疑是对君主的一种最高要求，然而也正是在这种神圣的要求中，把君主置于绝对的地位。

王弼为君主之道作了一番设计和规定。最根本的是实行无为。《老子注》说，“为[治]者务欲立功生事，而有道者务欲还反无为”（三十章

注）。具体而言则有“应天”“积德”“公”“诚”“利民”“贵食”等规定。《周易注》云：“德应于天，则行不失时矣。刚健不滞，文明不犯，应天则大，时行无违，是以元亨。”（《大有卦》）“君子以文明为德”（《同人卦》），“德施周普，居中不偏，虽非君位，君之德也”（《乾卦》）。《老子注》云：“国之所以安，谓之母。重积德，是唯图其根，然后营末，乃得其终也。”（五十九章注）《周易注》一再讲君主行事要“心存公诚，著信在道”（《随卦》），“用心存公，进不在私”（《乾卦》），“不擅其有，不私其利，则物归之”（《井卦》）。存公去私的标准是利众人。“动之所起，兴于利者也。”（《谦卦》）《周易略例·卦略》云：“屯难之世，弱者不能自济，必依于强，民思其主之时也。”《周易注》又说：“可以劳民劝助，莫若养而不穷也。”（《井卦》）“因民所利而利之焉，惠而不费，惠心者也。”（《益卦》）“济民养德”（《蛊卦》），“不恃威制，得物之诚，故物无违也。是以君子教思无穷，容保民无疆也”（《临卦》）。《老子注》云：“食母，生之本也。”（二十章注）“为腹者以物养己，为目者以物役己，故圣人不为目也。”（十二章注）

为了实施圣人之治，君主要尚贤，《周易注》曰：“尚贤制健，大正应天，不忧险难。”（《大畜卦》）“夫无私于物，唯贤是与，则去之与来皆无失也。”（《比卦》）君主要善于发挥臣下的智能并为己所用。“委物以能，而不犯焉，则聪明者竭其视听；知力者尽其谋能；不为而成，不行而至矣！大君之宜，如此而已。”（《临卦》）

为臣的要尽臣道，臣要自觉地认识到自己的地位是“坤”、是“阴”、是“地”，是不能独立的，因此以卑顺为基本原则。《周易注》云：“坤为臣道，美尽于下。”“地之所以得无疆者，以卑顺行之故也。”（《坤卦》）“阴之为物，以处随世，不能独立，必有系也。”（《随卦》）为

臣的不能同君夺美，不能擅民。“不擅其美，乃尽臣道。”（《无妄卦》）“居于臣地，履非其位，以擅其民，失于臣道，违正者也。”（《随卦》）他告诫臣子，势盛必危，“逼近至尊，履非其位，欲进其盛，以炎其上，命必不终”（《离卦》）。“居下而用刚壮，以斯而进，穷凶可必也。”（《大壮卦》）

王弼的君主专制不像法家那么严酷，也不像儒家那么神圣，但又采用了法、儒的基本原则。他的特点是比较温和、大度。

圣人与理想　圣人问题是中国传统政治观念中的核心问题。刘秀曾宣布过“非圣无法”之罪，可见圣人在政治中具有何等重要的地位。汉儒的圣人观念虽然并不完全一致，但大体相同。汉末魏初政治之变，对圣人发生了疑问与争论。圣人在玄学中同样是一个突出的问题。何晏认为圣人无喜怒哀乐，王弼驳之，认为“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也”（何劭《王弼传》）。圣人同凡人一样有五情，但其神明则又超越凡人。

王弼认为圣人最根本的特征是能与天地合德、通无、应物。《老子注》云：“圣人与天地合其德，以百姓比刍狗也。”（五章注）圣人“顺天之利，不相伤也”（八十一章注）。“圣人达自然之[性]，畅万物之情，固因而不为，顺而不施。”（二十九章注）《论语释疑》曰：“圣人有则天之德”，“则天成化，道同自然”（《泰伯篇》）。“自然”“道”也就是“无”，所以又说“圣人体无”（《王弼传》）。这就是说，圣人是“自然”“道”“无”的体现者。但圣人又是现实的人，有喜怒哀乐，要与物相交，以五情“应物”。圣人之情不同于凡人者在于，“圣人之情，应物而无累于物者也”（《王弼传》）。圣人与物的关系最突出的一点是“无私于物”（《周易注·屯卦》）。《老子指略》讲，圣人有“四不”：“圣人不以言为主，则不违其常；不以名为常，则不离其真；不以为为事，则

不败其性；不以执为制，则不失其原矣。”这“四不”可以说是圣人“应物”之术，说穿了，即圣人的言与事既不要成为自己的桎梏，又不要成为对象的桎梏。这无疑是很豁达的，又不免自由化，难以操作。

圣人之心无私，“以天下之心为心”（二十八章注）。由于圣人无私，能达到仁而“不仁”、圣而“不圣”的境界。“使不知神圣之为神圣，道之极也。”“道洽，则圣人亦不伤人；圣人不伤人，则[亦]不知圣人之为圣也。”“圣人不伤人，神亦不伤人，故曰‘两不相伤’也。神圣合道，交归之也。”（六十章注）圣、神合道，神难知，圣亦难知，“圣人之所以难知，以其同尘而不殊，怀玉而不渝，故难知而为贵也”（七十章注）。

圣人的使命与责任是使物返朴归真。《老子注》曰：“朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长。以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”（二十八章注）“百行出，殊类生”本是历史进化中的必然现象，王弼却认为破坏了“本”，是祸乱之源，他反对多样性、多元化，要“归于一”，实际上就是取消人类的多样性。取消多样性、多元化的基本之术是愚民而归厚。《论语释疑》说：“圣人务使民皆归厚，不以探幽为明；务使奸伪不兴，不以先觉为贤。故虽明并日月，犹曰不知也。”（《泰伯篇》）他也反对“勇敢”，《老子注》云：“谁能知天意邪？其唯圣人[也]。夫圣人之明，犹难于勇敢，况无圣人之明，而欲行之也。”（七十三章注）王弼取消“探幽”，禁绝“先觉”，杜塞“勇敢”，真可谓以己昭昭而使人昏昏，何其毒也！除了统治者、圣人之外，所有的人都变为愚昧无知的“浑人”，也就可以做到“均天下”（七十七章注）。然而这种“均”实在太残酷了，打着“均”的动人旗号，干的却是愚民之道。民愚，即使不均，也不以为不均也，所以民愚而后“均”！

谁是圣人呢？在王弼看来，尧、舜、禹为圣，《论语释疑》曰：“圣人有则天之德。所以称唯尧则之者，唯尧于时全则天之道也。”“逢时遇世，莫如舜、禹也。”（《泰伯篇》）

王弼本老子，但他却认为老子“不及圣”（《弘明集·周颙重答张长史书》），他认为“老子是有者也”（《王弼传》），即老子还没有达到“无”的境界。非常不合逻辑的是，王弼竟然认为孔子是圣人，《论语释疑》中说：“孔子机发后应，事形乃视，择地以处身，资教以全度者也，故不入乱人之邦。圣人通远虑微，应变神化，浊乱不能污其洁，凶恶不能害其性，所以避难不藏身，绝（又作“接”）物不以形也。”（《阳货篇》）从王弼的著作看，他虽不完全否定名教，但对儒家的批评是严厉的。按照逻辑，无论如何不应把孔子视为圣人。他把孔子视为圣人，其解释可以有两种：其一，把孔子“玄学”化，上面一段描述可作证明；其二，他还没勇气抛开孔子，所以在逻辑上便不伦不类。

王弼以“无”为本，学出《老子》，但不可说好《庄子》。他的入仕精神很浓，与《庄子》相去甚远。在政治上，他力图融合道、儒、法、名诸派。虽然在运用和操作中，这几家是可以兼存的，但在理论体系上是不可能一以贯之的。所以，王弼有关政治原理之论常常前后矛盾，驳杂不一。但他力求把自然与名教统一起来的理论思考，对当时和以后的思想产生了很大的影响。

三、嵇康、阮籍“越名教而任自然”的政治观

嵇康、阮籍是通常所说竹林名士的代表。与何晏、王弼的玄学相比，可谓第二期人物。实际上，他们的年龄相差无多，属同时代的人。阮籍生于建安十五年（210年），卒于景元四年（263年）。嵇康生于黄初四年（223年），景元三年（262年）被司马氏杀害。嵇康比阮籍小十

余岁，他们两人的思想大体相同。这里把嵇康列在前头的原因是：嵇康的越名教而任自然的思想比阮籍更典型。嵇康从冠带之年即“不涉经学”，称“老子、庄周，吾之师也”（《与山巨源绝交书》）。阮籍的早期儒家思想十分浓重，这在他的《乐论》中表现得十分突出。另外，嵇康执著地追求任自然，活得艰苦，最后遭害，而阮籍却比较圆滑。所以把嵇康放在阮籍之前。

嵇康、阮籍之作都说不上是典型的政论，更不涉及时政，但他们所崇尚的观念比直接的政论更具强烈的政治功能。嵇康、阮籍在士林中影响极大，为士人所尊。他们对司马氏政治集团的不合作态度，使司马氏心烦意乱。无耻的钟会看到这一点，便借朋友之头向司马氏进计曰：“嵇康，卧龙也，不可起。公无忧天下，顾以康为虑耳。”（《晋书·嵇康传》）嵇康为学、为人都有巨大的感召力。“康将刑东市，太学生三千人请以为师”，临刑又壮奏《广陵散》，表现了一个真正士人所具有的无所畏惧、坦荡、从容和正义气概。对司马氏杀害嵇康，固然有弹冠相庆之徒，但从历史的长河看，嵇康的死赢得了历史！就实而论，嵇康并不是司马氏的政治反对派，也未参与大的政治活动，他只不过是因思想困惑而好思，发表了一些独特的见解而已。偌大的政治集团却害怕一介书生，何其卑劣！何其虚弱！

封建时代被屈杀的人不计其数。但杀害嵇康这样的人，却有着特别的意义。嵇康是一代思想家，司马氏错杀一人其罪小，扼杀民族的思考精神其罪大！

嵇康的著作收在《嵇康集》中，阮籍的著作收在《阮籍集》中。中华书局均有校注本。下引文仅注篇名。

反名教，非周孔，抛弃儒家奉为“太阳”的《六经》　稽康反对与

批判名教，固然有历史的原因：名教之伪，使众多的士人失去对名教的认同。但嵇康作为一位思想家，他有深刻的理论为依据，这就是崇尚意志自由。《文心雕龙·才略》云："嵇康师心以遣论。"刘勰的评论是中肯的。嵇康在《答难养生论》中称："故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！意足者，虽耦耕甽亩，被褐啜菽，岂不自得。不足者虽养以天下，委以万物，犹未惬然。则足者不须外，不足者无外之不须也。无不须，故无往而不乏。无所须，故无适而不足。"在嵇康看来，有了意志的满足，生活条件再坏，也自得其乐；意志不满足，给他整个世界，也是贫乏的。嵇康的"意足"，既包含意志自由，即排斥外界对主观意志的束缚；又含有自意为足，即对外界物质生存条件不提出更多的要求。在《与山巨源绝交书》中说："四民有业，各以得志为乐。"一般人很难做到，"唯达者为能通之"。

嵇康之所以特别强调"意足"，还有更深层的依据，即心、身二物论。他承认形神相须。在《养生论》中说："形恃神以立，神须形以存。""修性以保神，安心以全身。……又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济也。"但他又认为"神""意""志""心"是一种独特的存在。在《声无哀乐论》中说："心之与声，明为二物。二物诚然，则求情者不留观于形貌，揆心者不借听于声音也。察者欲因声以知心，不亦外乎？"他这里所说的"声"可以视为客观世界（包括自己之身）的代称。神虽不离形，但他追求的是独立的自我意识和自然之欲。这些与名教的规范是冲突的，于是他展开了对名教的批判。

嵇康认为，"心"不应囿于是非，而名教是倡导并规定是非的，因此是"心"的牢笼。为了摆脱牢笼，他提出"越名教"而"任心"。"夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。""夫气静神虚者，心不存于矜尚。""矜尚不存乎心，故能越名教而任自然。"又说："越名任心，故是

非无措也。”（《释私论》）嵇康所说的“名教”“矜尚”“是非”“名”，大体同指儒家的礼仪与道德规范。“自然”“任心”“无措乎是非”“气静神虚”，并不是无思无虑，也不是绝然无是非，而是表述从名教束缚中挣脱出来的种种心境。说嵇康的“任心”是追求个人意志自由当然可以成立，但他的“任心”也不是无轨迹的，因他讲要“任自然”，“不违乎道”。所以他的“任心”主要是针对名教的束缚而来的。《养生论》中讲：“（常人）以多自证，以同自慰，谓天地之理，尽此而已矣。”他讲的虽然是有关养生的事，但他所提的命题则具有普遍性。自从独尊儒术以来，的确在社会上形成了铺天盖地的儒家教条主义，千人一面，万腔一调，思想理论界弥漫着重复复重复的陈词滥调。要冲破这种“多同”，“思不出位”，“以多自证”，“以同自慰”的认识定势、认识准则和认识价值观念，不仅仅是犯众，简直是大逆不道。如果嵇康不把对立面拉出来，悄悄地说自己的话，事情或许不那么尖锐，当他公然与“多数”对抗时，靠平庸为生的“多数”是不会珍惜任何奇才的！

嵇康认为名教与自然人性也是对立的。他在《难自然好学论》中讲：“《六经》以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之《六经》；全性之本，不须犯情之礼律。固知仁义务于理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。”在汉儒看来，《六经》不仅与人性相符，而且是人性的理论化和人性的标志。许多儒生一再宣称，违背《六经》即违背人性，也就失去了做人的资格。嵇康反其道而提出抗论，认为《六经》的抑引功能是违背人性的。嵇康所说的人性之“欲”和“愿”并不是纵欲，而是顺自然，以养生为宜。正如在《答难养生论》中所说：“古之人知酒肉为甘鸩，弃之如遗；识名位为香饵，逝而不顾。使动足资生，不滥于物，知正其身，不营于外。背其所害，向其所利。此所以用智遂生之道也。”《六经》的牢笼，使人举手犯禁，诚可痛恶！

嵇康对儒家的名教进行了辛辣的抨击。他认为社会之乱在于名利，在于你一伙我一党，而这些正根源于名教。在《难自然好学论》中指斥儒家之徒“作文墨以传其意，区别群物，使有类族，造立仁义以婴其心，制为名分以检其外，劝学讲文以神其教，故《六经》纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉”。《六经》本是祸乱之源，然而众生却不觉悟，不仅“立《六经》以为准”，而且“谓《六经》为太阳，不学为长夜耳”，在嵇康看来，实在太可悲了，也太可怜了。他放言，何必为自己带上牢笼，何必在头上挂上这个“太阳”，反过来视之，“以《六经》为芜秽，以仁义为臭腐”立刻释然，重压卸地。一句话，“《六经》未必为太阳也”，不学《六经》，“未必为长夜”。就实而言，无论是在当时还是以前，都有不少人批评儒家，但像嵇康这样，要把皇帝挂在天上的这颗“太阳”摘掉，弃之如敝履，还是不多见的，没有掉头破家的勇气是难以做到的。他的友人吕安把“明”（即认识）和“胆”（即勇气），视为互补相需的关系。吕安说：“人有胆可乐明，有明便有胆矣。”嵇康认为“明”与“胆”应分为二，两者未必互补相需。他在《明胆论》中说：“明胆异气，不能相生。明以见物，胆以决断，专明无胆，则虽见不断；专胆无明，违理失机。”在“明”与“胆”的关系上，嵇康之论至确。在中国历史上绝不乏明察聪明之士，然有“胆”者则寥寥尔。嵇康可谓有“明”有“胆”！

儒家的名教规范要通过礼、乐表现出来，礼乐是名教的存在形式。儒家看来，声音本身便含有哀乐之情，“情发于声，声成文，谓之音”。而音乐同政治休戚相关：“治世之音安以乐，亡国之音哀以思。夫治乱在政，而音声应之。”（《毛诗·序》）嵇康针对上述正统观念写了《声无哀乐论》。此文不仅是讨论音乐问题，也是对儒家的礼乐理论进行釜底抽薪。他提出声音与人之情没有必然联系和对应关系，“心之与声，明为二物”。嵇康指出，五声出自于自然，本身并不含哀、乐。把

五声组合成音乐是人为的产物，非出自然。他从不同的经验比较中得出“殊方异俗，歌哭不同”的结论。同一声，因人的感受不同，或喜或怒，“外内殊用，彼我异名”。可见声本身无哀乐之分。“声音自当以善恶为主，则无关乎哀乐，哀乐自当以情感而后发，则无系于声音。”他以酒为喻，人们喜怒都可用酒，但不可谓“酒有喜怒”，同样，哀乐发于内心而和声，不可谓声有哀乐。嵇康认为哀乐出于心，声出自然，这无疑是对的，但嵇康忽视了哀乐与声音在历史过程中两者的结合会形成一种共同的文化心理，所以不免又有反文化的内容。这一点，嵇康倒也诚实，他提出：“乐之为体，以心为主。故无声之乐，民之父母也。”嵇康本人是一位杰出的音乐家，他是通过论音乐而论政治，他同时又是一位攻其一点而瓦解其全局的能手。《声无哀乐论》就是一篇亘古少有的匠心之作。

儒家的名教、礼乐崇拜与圣人崇拜是交织在一起的。儒家崇拜的圣人主要是唐尧、虞舜、大禹、商汤、武王、周公和孔子。当嵇康的理论再进一步，便不可避免地把矛头指向这批圣人。他在《卜疑》中毫不掩饰地自白：“轻贱唐虞，而笑大禹。”在《与山巨源绝交书》中言：“每非汤、武而薄周、孔。”他明明知道这是“世教所不容”的，但他偏偏要明火执仗进行鞭挞。他的目的在于冲破以周、孔为代表的牢笼。认识人格化，认识就注定要走向窒息，这可以说是一种必然现象。正如嵇康在《答难养生论》中所指出的，那些儒徒们，“上以周孔为关键，毕志一诚；下以嗜欲为鞭策，欲罢不能。驰骤于世教之内，争巧于荣辱之间，以多同自减，思不出位。使奇事绝于所见，妙礼断于常论；以言变通达微，未之闻也”。人格化的认识无疑是人类认识发展史中的标志。人类的认识史一再表明，一位哲人的出现常常会把认识推向一个新的阶段，或者可以反过来说，时代的认识大抵都要通过哲人集中起来。但人格化的认识不能作为认识的界定，更不能作为认识的准则和终结。独尊儒术

最大的弊病就是把周、孔作为认识的界定、准则和终结。这样便把社会的认识锁入圣人化的牢房，窒碍了变通达微。这对于庸人是无所谓的，但对于一个思想家，就是绝对不能容忍的了。再加上嵇康的诗人情感，很容易把这些圣人在认识发展史中的贡献予以否定。嵇康在这一点上不免过激。

嵇康批判名教，否定礼乐，还要打掉儒家的“太阳”。嵇康所生活的时代虽与“非圣无法”的东汉时期有别，但他的主张在当权者眼中是罪不容诛的。“（嵇）康上不臣天子，下不事王侯，轻时傲世，不为物用，无益于今，有败于俗。……今不诛康，无以清洁王道。”（《世说新语·雅量》注引《文士传》引钟会语）唐牛僧儒对嵇康之被杀也有一些评论：“礼者，道之器也，而肆情傲物，蔑弃冠服，是礼之大丧也。礼丧而道丧，则钟会欲无怒，晋王欲不刑之，不可得也。”（《文苑英华》卷七百三十九）

阮籍的思想经历比嵇康曲折，他“本有济世志”，曾想积极入仕。《乐论》是他早期的作品，可视为他的“济世”之作。阮籍在文中努力寻求名教与自然的统一，并且在统一中十分强调名教的神圣性。《乐论》可以说是继《礼记·乐记》之后，把儒家之礼乐神圣性抬高到一个新高度的代表作。文中曰：“夫乐者，天地之体，万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，失其性，则乖。昔者，圣人之作乐也，将以顺天地之体，成万物之性也，故定天地八方之音，……音声适而万物类，男女不易其所，君臣不犯其位，……奏之圜丘而天神下；奏之方丘而地祇上。天地合其德则万物合其生，刑赏不用而民自安矣。”“刑、教一体；礼、乐，外、内也。刑弛则教不独行，礼废则乐无所立。尊卑有分，上下有等，谓之礼；人安其生，情意无哀，谓之乐。……礼逾其制则尊卑乖，乐失其序则亲疏乱。礼定其象，乐平其心；礼治其外，乐化其内，

礼乐正而天下平。”以礼乐“一天下之意”。在《通易论》中也讲：“先王作乐荐上帝，昭明其道以答天贶。”“作乐荐上帝，正其命也。”从上述论述中不难看出，礼乐被神化，它的政治功能也被神化。这同嵇康的《声无哀乐论》是截然不同的。阮籍还详论了乐教之道，提出乐只能歌舞升平，求欢乐，禁止哀声，禁止野调，如“闾里之声”“永巷之音”。童儿要歌咏官贵，“荁牧负载”也要歌贫贱之情乐。他还提出“乐”要绝对的统一，乐器器材要统一，乐器的形制要统一，歌咏与舞蹈要统一，达到“斠若画一”。在阮籍之前还没有见过在论音乐问题上达到如此高度的专制主义的作品，其后也未见，可谓空前绝后。由此可以看到阮籍的礼乐专制走得何等远！

魏晋之际，特别是正始十年（249年）以后乱杀士人，给阮籍以极大痛伤，生活态度发生了一百八十度的大转变。“天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。”（《晋书·阮籍传》）阮籍放浪形骸，既有玩世不恭的成分，又有看破名教的原因。他从倡名教转向疑名教、反名教，并把矛头指向了神圣的君主，用重笔抨击冠冕堂皇的名教之虚伪和无耻。他在《大人先生传》中写道：“君立而虐兴，臣设而贼生，坐制礼法，束缚下民，欺愚诳拙，藏智自神，强者睽眂而凌暴，弱者憔悴而事人，假廉以成贪，内险而外仁，罪至不悔过，幸遇则自矜，驰州以奏除，故循滞而不振。”又指责君主“竭天地万物之至以奉声色无穷之欲。”“汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳，而乃目以为美行不易之道，不亦过乎！”儒家奉为圣典的《六经》是把人分成你一团，我一伙贵贱有别的罪魁。“今汝尊贤以相高，竞能以相尚，争势以相君，宠贵以相加，驱天下以趣之，此所以上下相残也。”愤懑之情不能禁，于是痛斥儒士是一帮伪君子。这些伪君子表面上“服有常色，貌有常则，言有常度，行有常式”。“束身修行，日慎一日”。整日间“诵周、孔之遗训”，而真正的目的是“上欲图三公，下不失

九州牧”，“享尊位，取茅土”，“远祸近福，永坚固己”（《大人先生传》）。这帮伪君子，在阮籍看来不过是一堆裤裆里的虱子。“汝独不见乎虱之处乎裤中，逃乎深缝，匿夫坏絮，自以为吉宅也；行不敢离缝际，动不敢出裤裆，自以为得绳墨也；饥则啮人，自以为无穷食也。”这种比喻可谓调侃到家了。你看这帮儒生虱子沿着礼法的裤缝爬来爬去，藏在破棉絮里冷不防地去啮人！还有比这更刻薄的吗？

嵇康、阮籍几乎不论时政，尤其阮籍“未尝评论时事，臧否人物”（《世说新语·德行》注引李康《家诫》）。尽管如此，他们的上述之论把儒生的筵席都掀翻了。他们的这些话在《庄子》一书中虽大都说过了。但面临的时代大不相同。《庄子》一书的作者与当时的儒家是学术之争，在人格和认识上是平等的。嵇康、阮籍时代，儒家作为当权派已有近三百年的历史。在这期间虽然不断有人向儒家提出疑问，甚至挑战，但却还没有人像嵇康、阮籍这样公开摆出擂台与儒家厮杀，他们要把人家的“太阳”打掉，掀翻筵席，在力量悬殊的情况下，嵇康被杀近于必然，阮籍幸免实属侥幸。

政治理想：君道自然、去“我尊”，人人“任心”“自然而足”

嵇康、阮籍否定了名教，否定了当时的整个社会秩序。他们向何处去呢？简言之，即任自然。

从老、庄以来，任自然总是同历史文明相对立的，嵇康、阮籍也不例外。

嵇康认为，人类太初之时，“大朴未亏，君无文于上，民无竞于下，物全理顺，莫不自得”（《难自然好学论》）。唐尧虞舜之时，已开始破坏大朴，但大朴犹存，当时“体资易简，应天顺矩”。到了“先王”时期，大朴破坏，天道沉沦，“先王仁爱，愍世忧时，哀万物之将

颓，然后莅之。……智慧日用，渐私其亲”。到了“季世”，“凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私”（《太师箴》）。秦汉以后“时移俗易，好贵慕名”，越变越坏，自私成风，偷抢为正当，如“公孙不归美于董生”。“况今千龙并驰，万骥徂征。”（《卜疑集》）一言以蔽之，古今之别就在于“昔为天下，今为一身”。所有的祸乱均由此而生：“下疾其上，君猜其臣，丧乱弘多，国乃陨颠。”（《太师箴》）

嵇康写了《释私论》，专门讨论公、私内涵及其在历史中的作用。他所说的公、私之别最基本的准则是对自然的态度，任自然者为公，违自然者为私，特别是与自然相违的名教是教人行私的罪魁。“今执必公之理，以绳不公之情，使夫虽为善者，不离于有私；虽欲之伐善，不陷于不公。重其名而贵其心，则是非之情，不得不显矣。”名教之公实则是“私”。他的结论是：“夫公私者，成败之途，而吉凶之门乎。”

圣人治理的基本原则是君道自然，承天理物，天人交泰，天下为公。具体而言有如下几点：

其一，“崇简易之教、御无为之治”。为此君主要“静”，其要是顺民情、从民志。“夫民之性，好安而恶危，好逸而恶劳，故不扰则其愿得，不逼则其志从。”（《难自然好学论》）“夫人之相知，贵识其天性，因而济之。”“故四民有业，各以得志为乐，唯达者能通之。”（《与山巨源绝交书》）

其二，“以万物为心”，“以天下为公”。圣人治天下首先要崇公而释私。嵇康在《答难养生论》中指出：“圣人不得已而临天下，以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。”禁绝“劝百姓之尊己，割天下以自私”的成例恶习。嵇康多处讲到君主代表着秩序，“民不可无主而存”，同时也认为君不能无

尊，“主不能无尊而立”。但这同世俗流行的“人君贵为天子，富有四海”的观念截然不同。“尊君位”是为“天下”而“不为一人”。这种观点早在老、庄那里已提出，在《吕氏春秋》中也有专文论述，不可谓嵇康新创。不过嵇康在当时重新提出这个问题，仍不失为最富有批判精神的言论。

其三，君主要去“我尊”“我强”。最理想的状况是：“君无文于上。”所谓“无文”，即抛弃仁义、礼律之制，去掉一切等级划分与贵贱标志；如果不得已而“建龙旗，服华衮”，从观念上也要淡化并取消等级贵贱之别。服华衮“忽若布衣之在身”，行朝仪“恬若素士接宾客也”（《答难养生论》）。要之，仅存礼乐而已。

有这样的君主治理天下，人们过着自给自足、自然的生活：“君臣相忘于上，蒸民家足于下。”“耕而为食，蚕而为衣，衣食周身，则余天下之财。犹渴者饮河，快然以足，不羡洪流。岂待积敛，然后乃富哉？君子之用心若此。”（《答难养生论》）“饱则安寝，饥则求食，怡然鼓腹，不知为至德之世也；若此，则安知仁义之端，礼律之文？”（《难自然好学论》）

嵇康对名教的批判是深刻的，但他的社会理想只能在冥想中存在。现实的生活依然是那样残酷，他几乎找不到生存点，所以活得十分痛苦，在《卜疑》中表达了他的内心苦楚和两难的选择。对如何生存，他一口气提出近二十七种方式，没有深切的生活撞击，是不可能提出来的。嵇康最后无路可走，只能寄希望于精神性“养生”，乃至追求成神仙；在《家诫》中又教子面向现实，入俗随流，足见其痛苦之状！

阮籍同嵇康的社会理想大致相同，提出无君、无贵贱、达自然、返太素等主张。这些在《大人先生传》中有具体的论述。文中曰：“盖无

君而庶物定，无臣而万事理，保身修性，不违其纪，惟兹若然，故能长久。”阮籍明确地提出了无君论。无君无臣在当时条件下，也就是无政府。无政府之后，只能靠每个成员的自律，“不违其纪”以求社会秩序的稳定。这显然是幻想。政治上无君臣，社会则要取消贵贱、贫富之分。“夫无贵则贱者不怨，无富则贫者不争，各足于身而无所求也。”（《大人先生传》）阮籍认为社会划分贵贱富贫必然引起斗争，“上下相残”，所以一定要取消之。如何取消，他没有设计出任何方案。

达自然、返太素的境况，阮籍在《达庄论》中作了如下描述：

> “天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？”“天地合其德，日月顺其光。自然一体，则万物经其常。”
>
> “故至道之极，混一不分，同为一体，乃失无闻。伏羲氏结绳，神农教耕，逆之者死，顺之者生。又安知贪洿之为罚，而贞白之为名乎！使至德之要，无外而已。大均淳固，不贰其纪，清静寂寞，空豁以俟，善恶莫之分，是非无所争，故万物反其所而得其情也。”

自然是一个最伟大的、最完美的无所不包的存在。理解它、拥抱它，就拥有一切！究竟拥有什么？除了精神之外，其余什么都没有，现实依然是现实。

嵇康、阮籍是反逆时代的思想家。他们教人以精神胜利，而在当时也没有什么物质力量可以战胜不合理的现实，所以精神胜利是战胜不合

理现实的唯一选择。追求精神胜利者与不合理现实相撞时多半是要遭殃的。但是精神胜利又是人类探索和自我改造所不可缺少的力量。这些人的现实生活的灾难和提出的问题一直启迪着人们不断再思考。他们的伟大正在于此！如果认为一切现实的都是合理的，那么，人类永远走不出野蛮境界！

四、裴頠的崇有论和名教与无为相结合的政治思想

裴頠（267—300年）字逸民，河东闻喜（今山西闻喜）人，出身于贵族大官僚家庭。父亲裴秀，是西晋的开国功臣之一。裴頠通医术，“通博多闻”，死于八王之一赵王伦之手，年仅三十四岁。关于裴頠的著作，有材料说他著有《崇有》《贵无》二论（《三国志・裴潜传》注引）。《世说新语·文学》注也有“頠著二论”之说。《晋书》本传又说他著有《辨才论》，未成而遇祸。《崇有论》今收在《晋书》本传中，《群书治要》卷二十九引《晋书·百官志》也有裴頠的一段文章。因他讨论“有”“无”以及“宗极”等玄学基本问题，所以也把他列入玄学之列。

裴頠反对何晏、王弼的贵无论。这里有政治上的原因，《晋书》本传说，“頠深患时俗放荡，不尊儒术，何晏、阮籍素有高名于世，口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事；至王衍之徒，声誉太盛，位高势重，不以物务自婴，遂相放效，风教陵迟。乃著《崇有》之论以释其蔽”。可见他不满贵无派的学说，主要是因为他不满于这种学说引起的“风教陵迟”的后果。裴頠遂从哲学本体论的方面构筑自己的哲学，以证明贵无的逻辑谬误。

在裴頠看来，所谓“无”就是没有，没有怎么能生万物？所以将“无”看成万物之本是不对的。“夫至无者无以能生，故始生者自生

也。”（《晋书·裴頠传》）万物是自己生自己，“自生而必体有，则有遗而生亏矣”（《晋书·裴頠传》）。如果硬要为自生的事物找一种存在的根据，如王弼等人所说的“无”，则不但“有”会受到损失，而且万物的产生也是不完全的了。可见裴頠对“无”的理解与王弼不同，他是将“无”看作“有”不存在时的状态。王弼的“无”虽也有这种因素，但更主要的还是指万物的统一性原理。

裴頠的世界观体现在下面这段话中：“夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。形象著分，有生之体也。化感错综，理迹之原也。”（《晋书·裴頠传》）这是说，所谓宗极之道，就是万有的总合。万有根据它们不同的特征，可以分为不同的类别；一切有生之物，都是有形有象的；万有的变化、联系，总体现在一定的关系中，因此是有规律（“理”）可寻的。

关于万有之间的相互关系，裴頠说：“夫品而为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外资。”（《晋书·裴頠传》）这就是说，万有表现为不同的种类，而每一类都有其不足之处，所以就必须依赖他物。“偏”产生了不足，不足故须“凭资”，这样组成的世界图式，是一个相互资助、相互依赖的关系网，这当中谁也无法脱离他物而独立。这就产生了一个“宜”的问题，也即合宜与不合宜、应该与不应该的量度问题。在裴頠看来，圣人就是因为这个缘故才创立了政治的。他说：“众理并而无害，故贵贱形焉。失得由乎所接，故吉凶兆焉。”（《晋书·裴頠传》）万物之间相互依赖的关系，就是贵贱高下的关系，圣人顺从这种自然规律，建立起有等级之差的政治制度。另一方面，对这种关系的处理不同，会导致或吉或凶的后果，所以“贤人君子，知欲不可绝，而交物有会。观乎往复，稽中定务”。“故大建厥极，绥理群生，训物垂范，于是乎在”（《晋书·裴頠传》）。换言之，自然万物相互依赖，

相反而不可相无，这是人类政治生活得以成立的基础。圣人依此而建立标准和原则，又创制垂范，人类的生存才成为可能。政治的目的是“宝生”，政治的手段则是“存宜”。“宝生”必须“存宜”，“存宜”又是为了“宝生”，故“人之既生，以保生为全”（《晋书·裴頠传》）。这就是名教存在的根据，同时也说明了名教（宜）与自然人性（欲）之间的关系。所以，名教政治的产生是源于众生“不足”“依他”的本性，圣人不过顺其性而已。“兆庶之情，信于所习；习则心服其业，业服则谓之理然。是以君人必慎所教，班其政刑一切之务，分宅百姓，各授四职。”（《晋书·裴頠传》）

裴頠认为《老子》一书的主旨，在于“表摭秽杂之弊、甄举静一之义”，因而“合于《易》之损、谦、艮、节之旨”（《晋书·裴頠传》），但损艮之属，不过是君子之一道，并非《易经》主旨就是主张虚无；老子也不过是想通过对本的强调，提醒人不要离本逐末。在裴頠看来，他之所以提倡“有”先于“无”，乃是事出有因的。但是，贵无派不明白这个道理，见到名教之积弊产生的祸端，于是“悠悠之徒，骇乎若兹之衅，而寻艰争所缘。察夫偏质有弊，而睹简损之善，遂阐贵无之议，而建贱有之论”。“深列有形之故，盛称空无之美。”“众听眩焉，溺其成说。虽颇有异此心者，辞不获济，屈于所狎，因谓虚无之理，诚不可盖。”（《晋书·裴頠传》）接着他还指出了玄学的流行所带来的后果，即：“遂薄综世之务，贱功烈之用，高浮游之业，埤经实之贤。人情所殉，笃夫名利。于是文者衍其辞，讷者赞其旨，染其众也。是以立言籍于虚无，谓之玄妙；处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达。故砥砺之风，弥以陵迟。放者因斯，或悖吉凶之礼，而忽容止之表；渎弃长幼之序，混漫贵贱之级。其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不惜为弘，士行又亏矣。”（《晋书·裴頠传》）以上的批评涉及政事、风俗甚至人的行为举止。

裴頠认为，崇有与崇无之争关系到国家、社会的生死、存亡。他认为贵无派之“无”应为“末”，崇有之“有”才是“本”。这样便把贵无派的“本”“末”观全颠倒过来。像贵无派那样：“怀末以忘本，则天理之真灭。故动之所交，存亡之会也。”裴頠所说的“天理”即礼教。又说：“贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政矣。”（《晋书·裴頠传》）裴頠把崇无与崇有之争视为政治根本道路之争，应该说是有道理的。

裴頠用崇有肯定了设官建职，任官得人。无为而治的政治思想是两汉以来即已流行的观点，本身并不新颖，但它在汉末曾发生过极大的动摇，正始、元康时期的放达之风又加重了这种怀疑的空气。魏晋以来，不少思想家一直在寻求一种重建这种理论及其实践的思想依据，裴頠崇有论的提出，实际上也就是试图从不同于贵无派的角度出发，为同一目的作论证。裴頠说：“古之圣哲，深原治道，以为经理群务，非一才之任；照练万机，非一智所达。故设官建职，制其分局，分局既制，则轨体有断；事务不积，则其任易处。选贤举善，以守其位。委任责成，立相干之禁。侵官为曹，离局陷奸。犹惧此法未足制情，以义明防，曰君子思不出其位。夫然，故人知厥务，各守其所，下无越分之臣，然后治道可隆，颂声能举。故称尧舜劳于求贤，逸于使能。分业既辨，居任得人，无为而治，岂不宜哉？”（《群书治要》卷二十九引）

裴頠生于西晋王权斗争异常激烈的时代，对于君权的衰弱深感痛惜。他提出了一些措施，企图对现实有所补益。他说：“政不可多门”；“于今之宜，选士既得其人，但当委责，若有不称，便加显戮”（《群书治要》卷二十九引）；“不当便有干职之臣”；“帷幄张子房之谋者，不宜使多”（《群书治要》卷二十九引）。然而，这些建议对现实并未起到多大作用，相反他本人倒是死在八王对君权的争夺战中。

五、郭象“存在即合理”：名教合于自然的政治思想

郭象（252—312年），字子玄，河南人。《晋书》本传说他“少有才理，好老庄，能清言”。曾做过东海王越的太傅主簿，据说他“任职当权，熏灼内外”，很遭人菲薄。郭象的主要著作是《庄子注》一书，他在此书的序中说：《庄子》一书的宗旨在于“通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道”。其实这也就是他自己思想的总纲。郭象是魏晋玄学的集大成者，他的《庄子注》（以下引文仅注篇名）长期成为庄注的权威，他的“内圣外王”之道长期成为人们讨论的主题和追求的目标，其影响不可谓不大。

论有无、性命与名教合于自然　在有无问题上，郭象的观点既不同于王弼，也与裴頠有别。在王弼看来，“无”是现象后面的本体，是一切存在物的根据。郭象则认为：“夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物而物自生耳。”（《在宥》注）“然庄子之所以屡称无于初者，何哉？初者，未生而得生，得生之难，而犹上不资于无，下不待于知，突然而自得此生矣。”（《天地》注）郭象把“无”仅仅看作是一个否定词，即“没有”，它既非实体（不同于王弼），也不是“有”不在时的情况（裴頠），从逻辑上的“类型理论”的角度看，郭象在这里实际上是运用了不同层次的语言概念而不加区分。由于将“无”看成是一种概念的概念，因此他的哲学就能够丢开“无”而直接从“有”开始。

郭象也不完全同意裴頠对“有”的解释。虽然他跟裴頠一样，也讲自生，但从郭象的观点看，裴頠的自生有几大缺陷：其一，裴頠的“有”是有偏、有不足，而郭象则认为正因为是自生，所以各存在物是独立的、自足的；其次，裴頠认为由于物有偏、有不足，所以要互相依赖，郭象对这一点最不满意，认为如果物是自生自足的，则所谓依赖就是臆想出

来的东西。郭象这两点看法与他对自生这一概念的解释有关。

郭象认为，“上知造物无物，下知有物之自造”是庄子思想的核心。那么这里的“自造”（自生）是什么意思呢？郭象在《大宗师》注中说：“自得耳，道不能使之得也；我之未得，又不能为得也。然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，崛然自得而独化也。”可见郭象的自生有两个特点，一是这种自生无外因可寻，这否定了造物的可能性；其次是自生也不指自己生自己，如果是这样的话，那么要生就生，全凭意志的作用，而这是不可能的。这里他又否定了存在的内部根据。所以，所谓自生就是“块然而生”“崛然而生”，无缘无故地生，无因无果地生，无目的地生。万物的存在就是其存在的根据，这叫作“天然也，非为也”。郭象说，如果要找原因的话，也许可以找到几个，但追问到最后，总不能得到明确的答案，因此应该“任物之自然”，不再去追问，这才是正确的态度。

郭象的“有”是自生自足的，之所以叫自生，是因为无物生它；之所以是自足的，是因为它的存在无任何解释的可能，无任何因果、意志的作用可寻。这种不知其所以然、又不可改不可变的存在状况，就是“有”的本性。“凡所谓天，皆明不为而自然。言自然则自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。”（《山木》注）这是郭象对“性”的定义。这种性由于是自然而然的，所以不可变更和解释。“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”（《养生主》注）“性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也！”（《齐物论》注）既然各存在物的性都是自足的，所以其间也就没有大小、寿夭、穷达、美丑、高下、短长的区别。“夫以形相对，则太山大于秋毫也。若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。”“无小无大，无寿无夭，是以蟪蛄不羡大椿而欣然自得，鴳鷃

不贵天池而荣愿以足。”（《齐物论》注）不但物性各足，大小无别，而且由于“理有至分，物有定极，各足称事”，所以任何违反这种必然的“理”“极”的做法都是非分的，不正当的，为天理所不容的。“夫物有小大，能有少多，所大即骈，所多即赘。骈赘之分，物皆有之，若莫之任，是都弃万物之性也。”（《骈拇》注）

以上的论述，郭象仅是从孤立的、个体的“有”的角度来考虑问题，但世界上并不存在绝对孤立的存在物，任何东西都是处在一定的关系之中的，所以也无法不与他物形成一定的关系。郭象事实上也并未否认这一点，只不过认为这种所谓“关系”是较为特殊的。与常人的看法不同，郭象认为，物与物之间仿佛的确有某种关系，但这种关系是假象，是幻而不实的。能有的只是“自为”，而自为造成“相为”的假象。“天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，斯东西之相反也。”（《秋水》注）这就是说，存在物总是处在一种彼我的关系中，而彼我实际上只是自己独立存在着，其间并无关系，就像东方自东方，西方自西方，但由此却组成东方与西方一样。郭象又举例子说：“然彼我相与为唇齿，唇齿者未尝相为，而唇亡则齿寒。故彼之自为，济我之功弘矣，斯相反而不可以相无者也。”（《秋水》注）郭象称这种关系为“玄合”，即暗合，实际就是否认二者之间有什么实质性的关系。由于不存在什么关系但却又似有了关系，所以这也是不知其所以然而然的，这就是“命”。郭象说：“不知其所以然而然谓之命。”“性”是对单个存在物的描述，“命”则是对处于关系之中的存在物的性质的描述。“性”只针对“自生”“自足”而言，“命”则关涉到存在物之间“相与为彼我”“相为于无相为”的性质。“性”是一种内在特性，“命”则只是外在的性质。由于“命”有这种特性，所以它不免会引起目的、意志或因果的嫌疑，仿佛有谁规定它具有了这个特性一样。所以郭象又对“命”这个概念的使用加以限制，说：“似若有意也，故又遣命之名，以明其自尔，而后命性全也。”就是

说，“命”这个词也应该丢掉，因为它给人以某种人为的印象。

郭象性命观的政治意义是很显见的，其最直接的后果，就是否认存在着怀疑现实政治生活的任何可能性。因为依他之见，人类社会中不存在因果关系，也不存在意志的作用；存在于人们相互间的关系是假象，无法追根溯源，更谈不上追寻其理由，因此任何对现存秩序的怀疑与改变都是无根据的、多余的。在这点上裴頠与郭象不同，他的目的也是要肯定现时存在的政治秩序，但他是通过对物与物之间关系的积极肯定来达到这一结论的。郭象不满意裴頠，在他看来，说物与物之间存在着相互影响的实在关系，就等于说我们可以追问“为什么”的问题，而这是使人不安分，各起妄想的重要原因，它是政治动荡的根源。唯有使人“各冥其极”，才能达到天下太平。

名教与自然的关系是魏晋玄学讨论的中心问题。对于这个问题，郭象有自己的一套解释。按郭象的思想体系，名教相当于上述的“命”，而自然则与“性”相当。性与命、名教与自然的区别，仅在于语言的使用。单个存在物的存在状态就是自然；用语言描述存在物相互之间种种仿佛存在的关系，就产生了名教。所以名教说到底，只是人为的体系，是人对存在的描述。举影与形的例子说，形与影各是一物，各有本性，这是自然；当我们说“形影相随”时，就产生了名教，因为正是在语言中才产生了“原因”“作用”这些因素。这是以自然物之间的关系为例。根据这一原理，郭象列举了许多事例。

在人与自然的关系方面，郭象举了人与牛马的关系为例。他说：“人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在乎天也。穿落之可也。”（《秋水》注）人有其天性，牛马也有其天性，人按其天性行事，牛马也按其天性行事，结果出现了人穿络牛马之鼻。这

原因“本在乎天”，但一经语言表述，就有了“目的”与“手段”，“穿”与“被穿”之分。就人体而言，“夫人之一体，非有亲也；而首自在上，足自处下，府藏居内，皮毛在外；外内上下，尊卑贵贱，于其体中各任其极，而未有亲爱于其间也”（《天运》注）。但一置语言于其间，便出现了上下、贵贱之别，人之一体便由自然而变成了名教的内容。就人与人的关系而言，“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下”（《齐物论》注），君臣高下本是自然的事，但一经表达成人类的语言，在其中就包含了价值的高低。

总之，在郭象看来，名教与自然、“性”与“命”本是一致的。这种一致，根源于语言是对现实的表达，而这种表达本身并不重要，重要的是自然本身即具有为名教所表述的东西。所以郭象说：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。”（《骈拇》注）“仁义发中，而还任本怀。”（《缮性》注）“夫仁义者，人之性也。”（《天运》注）同样，阶级贵贱之分也本于自然。“小大之辨，各有阶级，不可相跂。”（《秋水》注）“若夫任自然而居当，则贤愚袭情而贵贱履位，君臣上下，莫匪尔极，而天下无患矣。”（《在宥》注）君主是天然的贵者，自然当贵；臣民是天生的卑者，自然当贱。“性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也。”（《齐物论》注）“今贤人君子之致爵禄，非私取也，受之而已。”（《山木》注）“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣，若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有递哉！虽无错于当而必自当也。”“臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足外内，乃天理自然，岂真人之所为哉！”（《齐物论》注）贵贱出自然，要“各安其分”（《秋水》注），但仍需有君主，“千人聚，不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君，此天人之道，必至之宜”（《人间世》注）。仁义、君王是天人之道，必至之宜，属于

人的本性，因此是自然的，也是天理，这是性，因此也是命。虽然使用了名教的语言，但并不损害这种天性自然的存在。依郭象的观点，名虽不必然与其所表达者相乖背，但很可能相违，正是这种相违背引起了名教与自然关系的混乱。郭象认为，语言是用来表述实在的，但并不一定必然传达关于实在真相的消息。他说："夫物有自然，理有至极。循而直往，则冥然自合，非所言也。故言之者孟浪，而闻之者听荧，虽复黄帝，犹不能使万物无怀，而听荧至竟。"（《齐物论》注）世界的存在状态本非语言可以描述，可人却不得不说话，由此而产生迷惑、混乱。郭象对语言的看法就是对名教的看法，即名教虽用以表现自然，却不可避免产生与使用语言同样的后果，因此，最好的办法是不要提倡，而应实行无言无为之治。

论现象、本质与"内圣外王"　性与命、名教与自然的概念转入到政治的范畴之内，就是郭象所说的"迹"与"所以迹"的关系问题。"迹"是现象，"所以迹"是原因和本质；"所以迹"是性和自然，"迹"是命和名教，这两组范畴的地位各不相同。郭象详细地讨论了二者的关系。

其一，"迹"是末，"所以迹"是本。郭象说："所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹则《六经》也。"（《天运》注）即圣人所行的政治，是一种以任人之真性为主的政治，而《六经》则是这种政治的外在效果，因此是"迹"，是不重要的。

其二，"所以迹"不可避免地要留下"迹"，任物之真性的政治必然要转化成名教政治。郭象说："顾自然之理，行则影从，言则响随。夫顺物则名迹斯立，而顺物者非为名也。非为名则至矣，而终不免乎名，则孰能解之哉！故名者影响也，影响者形声之桎梏也。"（《德充符》注）这就是说，"所以迹"总会留下"迹"，自然总会成为名教，使得天下人言响影随般地执著于陈迹，从而使"迹"成为"所以迹"的桎梏。郭象又

举圣人为例，“夫圣人因物之自行，故无迹”（《让王》注）。真正的治世圣人所做的不过是放任万物的天性而已，所以从圣人的角度说，他是无迹的。但圣人之存在会导致天下大治，结果却引起人们的狂热，以为这种治绩本身即是所以导致治绩的东西，因而强加给他圣人的名字，鼓吹圣人政治。所以，“所谓圣者，我本无迹，故物得其迹，迹得而强名圣，则圣者乃无迹之名也”（《让王》注）。要避免这种情况，只有搞“绝圣弃智”。

其三，郭象批判了那种颠倒“迹”与“所以迹”关系的做法和观点。他反对提倡仁义，认为“仁义者，挠天下之具也”（《骈拇》注）。他说：“夫与物无伤者，非为仁也，而仁迹行焉；令万理皆当者，非为义也，而义功见焉；故当而无伤者，非仁义之招也。”（《骈拇》注）也就是要区别“当而无伤”的“迹”与“所以迹”。郭象也反对提倡诗礼的做法，他说：“诗礼者，先王之陈迹也。”（《外物》注）认为“先王典礼，所以适时用也。时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也”。主张“时移世异，礼亦宜变”（《天运》注）。郭象也反对学圣人，他说：“法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非应变之具也。”

“迹”与“所以迹”是一对矛盾，但又不可能去掉任何一方。这种矛盾的产生，根据于天下须治，而治天下又离不了圣人，圣人治天下的关键则是“内圣外王”观点。

照郭象的自生哲学观，万物都是自性足的，但这种足是足于自己的一定特性，一旦与他物比较，其相对性就显现出来了。由于万物各具一性，便免不了有是非利害之争，有夸跋矜尚之弊，你想叫它们不如此也不可能。郭象说：“物各有性，性各有极，……各信其一方，未有足以相倾者也。”（《逍遥游》注）而在万物之上，有一种无待之人，即圣人，他无一定不变之性，也无边端，他不离万物，又超乎万物之上，郭

象称之为“无待之人”。

这种无待之人有这样一些特点：其一，圣人无心。无心则无所分别，不知短长、大小、是非利害；其二，无我，无我则与万物为一，故无所不我，“玄同外内，弥贯古今，与化日新”，万物的聚散、变化、死生、方圆亦即我的诸种变化；其三，无我则“与物冥”，“夫与物冥者，故群物之所不能离也”（《逍遥游》注）。无我者超脱了一小我的局限，与万物无碍，万物之性亦即无我者的性，万物的局限亦即他的局限，这样，小我之间不能相沟通的，无我之人可使之相通；其四，“无心而任乎自化者，应为帝王也”。照郭象说，圣人超脱了一切，成为万物都离不开的宗极，因此他也就是人间的帝王。“故无行而不与百姓共者，亦无往而不为天下之君矣。”唯有这样的圣人，才能治理天下，使“异方同得而我无功名”。天下人各发挥其一己之特性，圣人则使大家“遗彼忘我，冥此群异（消除种种差别）”，最后“同于大通”，达到“玄冥独化”之境，这就叫“内圣外王”。它是从无心起到天下大治的一个过程，在这个过程中，人生问题得到了解决（生死等），社会政治生活中的问题也得到了解决（外王），所以叫“内圣外王”（《逍遥游》注）。

但郭象强调指出，圣人之治天下并非出于有心，从无心到天下大治的过程不能颠倒过来。他说：“世以乱故求我，我无心也。我苟无心，亦何为不应世哉！然则体玄而极妙者，其所以会通万物之性，而陶铸天下之化，以成尧舜之名者，常以不为为之耳。”（《逍遥游》注）也就是说，内圣并不妨碍外王，相反，外王倒是要以内圣为前提的。

郭象既认为名教合于自然，但又在自然的名义下主张淡化人为的提倡与推广，说到底又不抛弃它。让名教在淡淡的自然中实现；又在自然中保持名教，违犯了名教，也就违犯了神圣而伟大的自然。

六、玄学政治思想的特点

玄学政治思想与两汉政治思想有很大的不同，主要表现在下述几个方面：

其一，玄学侧重讨论传统政治哲学所忽略的问题，即政治思想的合理性之基础和原则。与两汉不同，它不大讲具体问题，不讲如何设官分职、观人任官、考课责功，而侧重讨论某些在前一阶段被视为自明之理的概念，如圣人、道、名教与道的关系，人为和自然，等等。两汉人将圣人、道等作为毋需深究的出发点，并由之引出许多原则。例如，说“圣人设官建制”，接下来便转入讨论官、制的具体设置。又如，说“天不变，道亦不变”，“王者有改制之名，无易道之实”，但并不追究天的不变与制的变之间的关系。魏晋玄学则不然。它问这样的问题：名教、官、制是否具有独立的意义？如果不是，那么其合理性由什么条件来保证？如果道、圣人是这种合理性的保证，那么它（道、圣人）既然是唯一者，为什么可以保证作为杂多的众现象的合理性和一致性？它与作为现象的自然事实和社会政治诸制度之间是什么关系？玄学家们通过对这些问题的探讨，使传统政治哲学思维得以深化。

其二，在对具体政治问题的观点上，魏晋玄学也有其特殊之处。例如尊君问题，玄学似乎十分尊重君主的地位和作用，将之与道相比拟，认为是人间的宗极、唯一者。但实际上这种宗极成立的理由却来自把君主说成具有“静”“无为”等特征的理论，这反而具有降低君主在现实政治中之作用的意义。又如名教问题，玄学将传统政治思想讨论的问题，用自然和名教这两个极为抽象的概念来表达，而名教的内容，又主要指整个人类的社会生活方式和制度（如嵇康、阮籍等人的讨论），这在一方面当然是扩大了传统政治所包容的范围，但另一方面也模糊了政治与社

会的界限。结果，对名教（包括政治）的讨论代替了对政治的讨论，许多两汉时期广为探讨的政治问题，此时则消融到其他纲常名教问题中去了。

最后是此时期对无为政治的强调。几乎所有的玄学家都主张实行无为政治，主张君主少干涉政治的实际运行，官吏不以事功为能否的标准。这一点与两汉时期也大不相同，显然与这一时期君权衰微，世家大族的兴起有极大关系。

---

(1) 《弘明集》载《周颙重答张长史书》云：“王（弼）、何（晏）说，皆云老不及圣。”又道安《二教论》云：“何晏、王弼咸云：老不及圣。”

第十一章　两晋南北朝时期政治思想的多元发展

两晋南北朝时期，政治分裂带来政治思想发展的多元化。其一，汉代传统的儒家政治价值依然延续，主要由西晋、东晋及南朝宋、齐、梁、陈的统治者们所承传，并集中体现在王朝正统观方面，在认识上解决了王朝频繁更代的合法依据问题。其二，在北方少数民族游牧文化的冲击和名教衰败的情况下，社会上出现了某种背离汉儒礼教的意识倾向。其三，北魏拓跋氏统一北方之后，全面接受了汉家统治经验和理论，在治国思想上逐步完成了儒学化过程。孝文帝的汉化改革和推行礼制孝治，对于融合不同民族的政治思想与文化起到了促进作用。其四，这一时期的佛教与道教广泛传播，域外宗教与本土宗教及政治文化经过几百年的交融与整合，终于在儒家思想统治的文化土壤上扎了根。宗教思想对于中国传统政治思维产生了深远的影响，使这一时期政治思想的发展更加异彩纷呈。

第一节　两晋及南朝儒家政治思想的承传与发展

汉末三国以降，政治分裂和社会动荡猛烈地冲击着汉代经学，在政治思想领域，儒学独尊的一统局面难以为继，出现了儒、玄、释、道诸般学说相争而并存的多元化态势。不过，在这一思想文化多元发展的表象背后，也存在着另一种倾向，从西晋至南朝宋、齐、梁、陈，汉代儒学的政治价值主体和若干政治原则依然承传下来，与两汉政治思想的发展保持着深层次的同质性。这一倾向表明了两汉的周孔之道在政治分裂和文化多元的特殊历史条件下能够依然故我，绵延不息，为隋唐之世儒学振兴及三教合一提供了必要的前提或保障。

一、论王朝更迭与王权合法性

两晋南北朝时期的政局紊乱和国势不稳主要表现为改朝换代极为频繁。与前朝四百年的汉家天下相较，这一时期的统治阶级惑于国祚苦短，他们往往来不及在长治久安的致治之道上深思熟虑，而是困扰于王权更替，在改朝换代的权力合法性问题上大做文章。在中国古代社会，权力合法性的理论模式基本属于传统型，王权合法主要源于祖宗基业，后世之君“嗣我祖宗之洪烈”（《晋书·文帝纪》），守成而已，至于基业的开创，则有赖于开国之君“居马上得之”。然而，自先秦而延及两汉的儒家学说为王权合法问题提供了一套更为圆满的理论，谓之“圣王革命”。这一理论的精确表述见于《易·革卦·彖传》：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”在认识上，儒家把王权的获得和延续视为“天予人归”的必然结果，王朝的改换、建立、巩固和传延不单是开国者武功强盛，而且还得到了天命的眷顾和黎庶的拥戴。“顺天应人”意味

着权力合法性不仅仅植根于权力自身，而且扩展到整个自然与社会，使人与人的外部世界在一代王朝的兴起中寻得了新的平衡和秩序。植根于天人之际的权力合法性较之诉诸武功和先祖列宗而言，无疑是一种更为广泛和深厚的“传统”。在实际政治生活中，“顺天应人”的功效不仅是解释或说明，而且能够创造：被那些王权觊觎者用作谋取权力，实现王朝禅代、和平过渡的理论工具。西汉中期以后，儒学的统治地位逐渐形成，“顺天应人”的权力合法性认知模式成了一般性的论证方式，新莽之兴亡和东汉的崛起都曾在理论上借助于彼。到了两晋及南朝，“顺天应人”就更为普遍地用于改朝换代，为权力交替的双方解决了角色转换及权力合法性的难题。

泰始元年（265年）西晋武帝司马炎将魏元帝曹奂废为陈留王，禅位称制，他在《受禅告类上帝文》中充分阐明了以晋代魏是上应天命，以顺人心。司马炎首先历数尧禅位于舜，舜禅位于禹，魏“又用受命于汉”的事实。然后指出，魏室“仍世多故，几于颠坠，实赖有晋匡拯之德，用获保厥肆祀，弘济于艰难，此则晋之有大造于魏也”（《晋书·武帝纪》）。晋之代魏，已得到天命和人心的认可。一方面，“祥瑞屡臻，天人协应，无思不服”；另一方面，公卿百僚甚至“百蛮君长”咸曰：“皇天鉴下，求人之瘼，既有成命，固非克让所得距违。天序不可以无统，人神不可以旷主。”司马炎只得“虔奉皇运，寅畏天威，敬简元辰，升坛受禅”（《晋书·武帝纪》）。大兴元年（318年），东晋元帝司马睿在即皇帝位的诏令中说：“肆群后三司六事之人，畴咨庶尹，至于华戎，致辑大命于朕躬。予一人畏天之威，用弗敢违。遂登坛南狱，受终文祖，焚柴颁瑞，告类上帝。”（《晋书·元帝纪》）也表明了改元即位是基于天命所归和人心向背。由于这一时期的王权更迭主要采用宫廷政变的方式，权力交替的双方着重强调了圣王禅让的合理性，因之在传统的“顺天应人”认知模式上又有所侧重。一是突出了天命与时运的

至上权威。如张华说："臣闻处帝王之位者，必有历运之期，天命之应。"（《晋书·礼志》）干宝曰："帝王之兴，必俟天命，苟有代谢，非人事也。……鸿黄世及，以一民也；尧舜内禅，体文德也；汉魏外禅，顺大名也；汤武革命，应天人也。高光争伐，定功业也。各因其运而天下随时。随时之义大矣哉。"（《全晋文》干宝）周嵩也说："古之王者，必应天顺时，义全而后取，让成而后得，是以享世长久，重光万载也。"（《晋书·周嵩传》）这种认识作为王权禅让的主要依据，集中体现在禅位策命玺书中。咸熙二年（265年）十一月，魏元帝给晋王策命中说："肆予一人，祇承天序，以敬授尔位，历数实在尔躬。……王其钦顺天命。率循训典，底绥四国，用保天休，无替我二皇之弘烈。"（《晋书·武帝纪》）元熙二年（420年）东晋恭帝给宋王刘裕的玺书说："朕每敬惟道勋，永察符运，天之历数，实在尔躬。是以五纬升度，屡示除旧之迹，三光协数，必昭布新之祥。图谶祯瑞，皎然斯在。……昔土德告沴，传祚于我有晋；今历运改卜，永终于兹，亦以金德而传于宋。……王其允答人神，君临万国，时膺灵祉，酬于上天之眷命。"（《宋书·武帝纪》）他们在标榜顺应天命时，特别强调了时运流转，所谓"春荣秋落，四时所以迭代；金行水流，五德所以互序"（《全陈文》沈炯），突出了天命对禅位者的特殊眷顾。这种认识糅合了周公的"唯命不于常"、先秦五德终始说和汉代天命观，在观念上强化了王朝更替的必然和不可逆转。二是在一般意义的"应人"观念上，突出了禅位者的个人条件。"应人"与"顺天"本是一个问题的两个方面，"顺乎天而享其运，应乎人而和其义"（《全晋文》干宝），二者实不可分。可是在现实激烈的权力之争中，人心向背往往不如争权者个人的才智德行重要，尤其是在权力多元、政局动荡的时代，权力的取得常常取决于争权者个人的能力和素质。当时人们已经认识到了这一点。羊祜说，"夫期运虽天所授，而功业必由人而成"（《晋书·羊祜传》）。韩范说："有其时无其人，则弘济之功或阙；有其人无其时，则英武之

志不伸。至于能成王业者，唯人时合也。”（《晋书·慕容德传》）在当时人们看来，王朝更迭的真实内涵就是无道昏君治国乏术，有道明主取而代之。干宝在《晋纪总论》中检讨晋武帝之后天下大乱，“二十余年，而河、洛为墟”，主要原因是“树立失权，托付非才，四维不张，而苟且之政多也”（《全晋文》干宝）。责任在君，而不在臣。这种认识的普遍化，逐渐形成了一种废昏立明，昏明迭用的观念。司空刘琨等一百八十人给司马睿所上的《劝进表》中就明确提出：“昏明迭用，否泰相济，天命无改，历数有归。”（《晋书·元帝纪》）段灼说：“主非常人也，有德则天下归之，无德则天下叛之。”（《晋书·段灼传》）东晋恭帝的禅位诏书中说：“大道之行，选贤与能，隆替无常期，禅代非一族，贯之百王，由来尚矣。”（《宋书·武帝纪》）刘宋后废帝无道，皇太后在诏令中则明确宣称：“废昏立明，前代令范，况乃灭义反道，天人所弃，衅深牧野，理绝桐宫。”（《宋书·后废帝纪》）这些认识把君主个人才德视为王朝更迭的关键，为新一代王朝的权力合法性论证提供了一种更为简洁的形式。

两晋及南朝时期在传统的“顺天应人”认知模式上强调天命的权威和君主个人的才德对比，在认识上既继承了汉以来的传统型权力合法性论证方式，又增添了“个人魅力”的内容，从而提高了禅位之君权力基础的时代感和现实性。禅位之君只要在观念上使自身与被取代者处于一明一昏的对立状态，宣称新兴王权是“废昏立明”，就可以堂而皇之地临制称尊。在天命、时运、有德和圣明的名义下，可以不必顾虑夺权手段的鄙劣。较之王莽仅仅宣称“迫皇天威命”，取代汉室乃迫不得已，这种突出君主个人条件的论证方式使得禅位之君更加理直气壮。他们不必像王莽那样“亲执孺子手，流涕歔欷，……哀叹良久”（《汉书·王莽传》），因为王权交替本身已经说明了禅位者的权力合法性。两晋及南朝统治者“顺天应人”认知模式的理论特点提高了一般社会成员对禅位之君权力

合法性的认同感，同时也在某种意义上鼓励了觊觎王权者的政治野心。王朝更迭的频繁削弱了王权的传统性根基，人们会很快地顺应和臣服新兴王朝，不再出现所谓“人心思汉”的现象。

二、君权至上与君臣关系

儒家思想历来尊君，“天无二日，国无二主”是先秦及汉代儒学共同尊奉的基本价值准则。两晋南北朝时期，统治者们仍然奉儒家的尊君思想为原则，贯穿于有关君权至上和君臣关系的认识之中。

这一时期，人们重复着传统的君权至上，为民父母的认识，“王者象天，后者象地，为兆庶父母。尊莫重焉，厚莫大焉”（《全晋文》黄整）。强调在政治生活中，君主的权威具有单一性和绝对性。如孙盛说：“庆赏威刑，必宗于主；权宜宥恕，出自人君。”（《三国志·华歆传》）申鍾说：“庆赏刑威，后皇攸执，名器至重，不可以假人，皆以防奸杜渐，以示轨仪。”（《晋书·石虎传》）自先秦以来，统治者就深知“并后、匹嫡”危害君权，政治中枢的多元化必然会削弱君主的权威，诱发政治紊乱。这一认识在两晋南北朝时期仍在引起当权者的警醒：“二政分权，鲜不及祸。周有子穨之衅，郑有叔段之难，此皆由宠之不道，所以乱国害亲。”（《晋书·石虎传》）为了在观念上强化君主的至上权威，统治者及其政论家们着重强调了两个问题。一是一再认定君主在国家政治生活中的特殊权位。例如，认为君主是社会治乱的本源。“夫千人无君，不散则乱；万乘无主，不危则亡。”（《陈书·沈文阿传》）认为君主处于协调天人，治定天下的特殊地位。“夫古之立君，所以司牧群黎，故必仰协乾坤，覆焘万物。”（《三国志·孙皓传》注）“人主者，定天下，安社稷，以成大功。”（《周书·萧詧传》）他们特别强调君主的权位具有独一无二的特性，不可替代。例

如，祭天就是君主的特权，体现着君主交通天人的特殊权位。“郊天极尊，唯一而已，故非天子不祀也。”（《宋书·礼志》）这些认识为君权至上建构了政治基础。二是反复强调在父子、师友等社会姻亲关系中，君主的权威具有特殊性，无可匹敌。有人设问，在“君既殡，又有父母之丧”的情况下，应当如何选择呢？贺循认为：“虽君父两服，当其兼丧，以君缞为主，而不以己私服为重也。”（《全晋文》贺循）显然，君权高于父权。有人问道：群臣侍坐于君前，太子入，群臣应否起身相迎？孙毓说，“礼曰：父在斯为子，君在斯为臣。侍坐于所尊，见同等不起，皆以为尊无二上”，因之太子入，群臣“应依同等不起之礼”（《全晋文》孙毓）。此外如王彪之说：“王者之于四海，无不臣妾，虽复父兄之亲，师友之贤，皆纯臣也。”（《晋书·礼志》）徐禅说：“王庭正君臣之礼，私觌全父子之亲，是大顺之道。”（《全晋文》徐禅）君主在实际政治生活中也不可避免要受到一定的社会关系的制约，但是，“既明尊之道，不得复叙亲之本也”（《全晋文》江霦）。与君主的政治权威相比较，所有的社会关系及其权威只能退居次要。这些认识为君权至上奠定了社会基础。

为了进一步明确尊君原则，统治者及其政论家们又集中探讨了君臣关系。首先，他们认为君臣之间有着深刻的依附性，臣是君主统治国家的爪牙或工具。袁宏说：“夫百姓不能自牧，故立君以治之；明君不能独治，则为臣以佐之。”（《晋书·袁宏传》）纪瞻说：“臣闻皇代之兴，必有爪牙之佐。”（《晋书·纪瞻传》）这类认识不仅出于群臣百官之口，专制帝王在实际政治生活中的切身感受更为深刻。如西晋武帝司马炎说：“能奉宣朕志，令百姓劝事乐业者，其唯郡县长吏乎！”（《晋书·食货志》）怀帝司马炽说：“朕……临御万邦，所以崇显政道者，亦赖之于元臣庶尹，毕力股肱，以副至望。”（《晋书·刘寔传》）东晋元帝司马睿说：“夫王者体天理物，非群才不足济其

务”；“汉宣帝称，与我共安天下者，其唯良二千石乎。斯言信矣。”（《全晋文》元帝）他们的亲身体验证明了臣是王权的实际执行者，构成君主政治的权力基础。因此，理想的政治就是强化君臣依附关系，选用贤能作君主的安邦利器。“君用忠良，则伯王之业隆。”（《三国志·袁绍传》注）其次，他们认为，虽说君臣之间的依附关系使之构成一体化的权力中枢，“《书》曰，臣为朕股肱耳目，宣力四方。言君臣相与共政事，有一体之义”（《全晋文》阙名）。但其中君主的权威必须处于绝对主导地位。“夫君者，必量才任以授官，参善恶以毁誉，课功过以赏罚者也。”（《全晋文》袁宏）在这一点上，他们举出父子关系以相对照，突出君对臣的绝对权威。如说：“君为人父母，人于君有子道，尊君之义，臣人一耳。”（《全晋文》阙名）再如：“礼，臣为君斩缞三年，与子为父同。”（《全晋文》荀顗）“事君之道，资于事父，委质之日，贰乃辟也。”（《全晋文》周哀）在权力的运行过程中，君主将永远处于执掌权要，御使群臣的核心地位。如刘颂所说：“天下至大，万事至众，人君至少，同于天日，……是以圣王之化，执要而已。”（《晋书·刘颂传》）再次，臣要绝对忠于君主。王濬说：“臣虽愚蠢，以为事君之道，唯当竭节尽忠，奋不顾身，量力受任，临事制宜。苟利社稷，死生以之。”（《晋书·王濬传》）范弘之说：“臣之事君，惟思尽忠而已，不应复计利钝。”（《晋书·范弘之传》）南朝梁元帝萧绎也明确要求臣忠于君主，他在《忠臣传序》中讲道：“夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，因生所以尽孝，因位所以立忠，……为臣为子，率由之道斯一。”（《全梁文》元帝）忠臣要全心全意为君主办事，能“见危受命”“谠言悟主”“将死不忘忧社稷”。最终达到忘我的境界。如颜含所言：“大臣之义，本在忘己。”（《晋书·陆晔传》）

君权至上和认可君对臣的绝对权威是儒家传统的政治认识，然而两

晋及南朝统治者们关于这一问题的议论有着特别的现实意义。自东汉以降，世家大族势力兴起。随着东汉统一王朝的垮台和政治多元化局面的形成，世族势力与王权常常处于某种对抗的状态，在一定条件下，世族势力还会公然攫取王冠，实现改朝换代，司马氏取代曹魏者即是。东晋时周嵩对于这种现象的分析十分中肯。他认为，以臣的身份而能夺取君权，往往凭借其“封土之强，假累世之宠，因闇弱之主，资母后之权，树比周之党，阶绝灭之势，然后乃能行其私谋，以成篡夺之祸耳”（《晋书·周嵩传》）。这样的现象在两晋及南朝时期的相对普遍化，引起统治者及其政论家们的关注。他们一方面告诫群臣：“臣子无要君之道。”（《全晋文》元帝）“臣无作威作福。作威作福，则凶于而家，害于而国。”（《三国志·朱桓传》注）凡“有大才负大功，挟震主之威，自古鲜有全者”（《宋书·南郡王义宣传》）。另一方面，又在观念上极力树立尊君和君权至上原则，以期在认识上和人们的选择准则上压倒族权、父权及一切可能与君权形成对抗的潜在势力，从而为这一时期君主政治的延续和发展提供了思想保障。

三、礼制与教化

礼即等级原则是儒家传统的治国方针，在实际政治生活中，等级原则指导下的政治秩序是君主政治的根基和保障。因此，专制统治者无不把倡行礼制作为治国要务。正如晋人顾和说，“礼所以轨物成教，故有国家者莫不崇正明本，以一其统”（《晋书·顾和传》）。西晋初期，虽天下未安，又玄风靡兴，但礼制的权威尚在，至中期以降，延至东晋南朝，礼制渐颓。戴逵说：“（魏晋之际）竹林诸贤之风虽高，而礼教尚峻。迨元康中，遂至放荡越礼。”（《世说新语·任诞》注引）南朝宋竟陵王诞也说：“晋代东徙，旧法沦落，侯牧典章，稍与事广，名实一差，难以卒变，章服崇滥，多历年所。”（《宋书·武三王传》）这

种现象引起了统治者及其政论家们的忧虑，他们纷纷提出要加强礼制，从不同角度承继着汉以来的礼制思想。

首先，他们在观念上强调礼是治国化民的重要法则，也是社会存在的必要条件。晋人荀勖说：“圣人称有君臣然后有上下礼义。是故大必字小，小必事大，然后上下安服，群生获所。”（《三国志·孙皓传》注）谯周说：“人之所以贵者，以其礼节也。人而无礼者，其猕猴乎。”（《全晋文》谯周）南朝宋傅隆的认识更为全面。他说：“原夫礼者，三千之本，人伦之至道。故用之家国，君臣以之尊，父子以之亲。用之婚冠，少长以之仁爱，夫妻以之义顺。用之乡人，友朋以之三益，宾主以之敬让。所谓极乎天，播乎地，穷高远，测深厚，莫尚于礼也。”（《宋书·傅隆传》）此外南朝梁的徐勉也说：“夫礼所以安上治民，弘风训俗，经国家，利后嗣者也。”（《梁书·徐勉传》）这些认识大体上并未超出前人，是汉代礼制思想的重申。然而，恰恰是这种看似重复，实则继承的一再重申，体现了君主政治在坚持等级原则上的一以贯之，以及两晋及南朝时期的统治者对汉代儒家治国思想的承袭和延传。

其次，两晋及南朝的统治者在坚持等级原则的前提下，最重视服制器物。他们认为，礼的具体规定常常随世事变迁而有所调整。“礼之降杀，因时而寝兴，诚无常矣。”但是，礼所体现的君臣上下尊卑等级却马虎不得：“至于君亲相准，名教之重，莫之改也。”（《晋书·康帝纪》）服制器物是君臣尊卑等级的具体标志，“王法所峻者，唯服物车器有贵贱之差，令不僭拟以乱尊卑耳”（《晋书·李重传》）。可是这一时期，僭乱服制器物的现象却屡见不鲜。如元康二年（292年）司徒王浑劾奏大臣“冒丧婚娶”，列举了太子家令虞濬等十多人。南朝宋周朗批评器物之滥，指出民间“制度日侈，商贩之室，饰等王侯，佣卖之

身，制均妃后。……见车马不辨贵贱，视冠服不知尊卑”（《宋书·周朗传》）。针对这类现象，统治者或是诏令禁止，如东晋元帝曾发布《禁居丧婚嫁令》；或是就服制问题论析究竟。如傅隆就提出“五服之本或差，哀敬之制舛杂，国典未一于四海，家法参驳于缙绅，诚宜考详远虑，以定皇代之盛礼者也”（《宋书·傅隆传》）。今《全晋文》和《全南朝文》中收录有关服制论析的专文不下数十篇。再者就是对车服器物的规格等级详加限定。南朝宋孝建元年（454年），有司奏请就“器服装饰”在原有的“九条之格”上附益二十四条规定，即为例证（见《宋书·武三王传》）。

统治者重视服制器物的礼制价值反映了这一时期的政治特点。魏晋以降，世族门阀势力历久不衰，对王权不无威胁。他们僭越礼制，破坏君主政治的等级秩序基础，极不利于政治稳定。统治者及其政论家们强调服制器物的规范化，是着眼于从整顿尊卑等级规范来遏制门阀势力，实现理想的等级社会。正如晋人伏滔描绘的那样：“正其分位，明其等级，画之封疆，宣之政令，上下有序，无僭差之嫌，四人安业，无并兼之国。”（《晋书·伏滔传》）

为了实现专制统治者世代向往的等级理想社会，两晋及南朝的政治家和政论家们又寄希望于礼义教化。西晋武帝司马炎说：“先王崇尊卑之礼，明贵贱之序，著温克之德，记沈酗之祸，所以光宣道化，示人轨仪也。”（《晋书·武帝纪》）认为建立等级规范的目的就是宣化民众。晋人阮种说：“政刑之宣，故由乎礼乐之用。……所以防遏暴慢，感动心术，制节生灵，而陶化万姓也。”（《晋书·阮种传》）在他看来，礼制有着强大的道德功能，“礼义立，则君子轨道而让于善；廉耻立，则小人谨行而不淫于制度”。于是能“化洽黎元，而勋业长世也”。因之“夫王道之本，经国之务，必先之以礼义”（《晋书·阮种传》）。

聪明的帝王要充分施用礼的教化职能，虽说夺取天下的方式不同，或禅让，或攻取，“至于兴礼乐以和人，流清风以宁俗，其归一也”（《晋书·华谭传》）。

两晋南北朝时期兵戈屡兴，礼教陵迟，“儒林之教渐颓，庠序之礼有阙，国学索然，坟籍莫启”（《晋书·袁瓌传》）。加之玄风炽盛，“世尚庄、老，莫肯用心儒训”（《宋书·礼志》）。礼义教化难以推行，于是政论家们疾呼兴儒。范宁认为“时以浮虚相扇，儒雅日替”的根源肇始于王弼、何晏，“二人之罪深于桀、纣”，遂著论批驳。“王、何蔑弃典文，不遵礼度，游辞浮说，波荡后生，饰华言以翳实，骋繁文以惑世。”致使“洙、泗之风，缅焉将坠”，“礼坏乐崩，中原倾覆”。他指斥王弼、何晏为“古之所谓言伪而辩，行僻而坚者”，必欲诛之而后快；力主崇学敦教，兴儒抑俗（参见《晋书·范宁传》）。王坦之著《废庄论》抨击道：“庄子之利天下也少，害天下也多。故曰鲁酒薄而邯郸围，庄生作而风俗颓。礼与浮云俱征，伪与利荡并肆，人以克己为耻，士以无措为通。”（《晋书·王坦之传》）他推崇孔子之道，呼吁“敦礼以崇化”。戴邈批评“以天下未壹，非兴礼学之时”的认识“似是而非”，认为虽然“治世尚文，遭乱尚武”，但是“儒道深奥，不可仓卒而成”。假如必待寇贼清夷，天下平泰，然后修之，“则功成事定，谁与制礼作乐者哉！”他强调非“笃道崇儒”不能“创立大业”（《宋书·礼志》）。此外，李辽也提出教化是“治化之本，人伦之始，所以诱达群方，进德兴仁，……虽复百王殊礼，质文参差，至于斯道，其用不爽”（《宋书·礼志》）。

在兴儒教化的必要性上，政论家们所见略同，至于采用何种方式或途径兴儒教化，人们提出了多种设想。例如司马彪提出以史立教，他在《续汉书叙》中说：“先王立史官以书时事，载善恶以为沮劝，撮教世

之要也。是以《春秋》不修，则仲尼理之；《关雎》既乱，则师挚修之。”（《晋书·司马彪传》）自孔子笔削《春秋》，史册便蕴含着人间政事的是非善恶准则，对于帝王来说，立史可以资治，对于士人和民众而言，史籍又具有教化的功能，是为“教世之要”。再如桓温等人提出旌表教化。桓温在《荐谯元彦表》中说：“夫旌德礼贤，化道之所先，崇表殊节，圣哲之上务。方今六合未康，豺豕当路，遗黎偷薄，义声弗闻。益宜振起道义之徒，以敦流遁之弊”，通过表彰贤德之士，使“九服知化矣”（《三国志·谯周传》注）。张虞也说：“圣贤明训存乎举善，褒贬所兴，不远千载。”（《晋书·孝友许孜传》）他请求旌表孝子许孜，以期教化世人。然而，在两晋南北朝时期，人们最为关注，并视为教化的主要途径者，仍然是兴学立教。王导说：“夫治化之本，在于正人伦。人伦之正，存乎设庠序。庠序设而五教明，则德化洽通，……父子兄弟夫妇长幼之序顺，而君臣之义固矣。”（《宋书·礼志》）谢石说：“立人之道，曰仁与义。翼善辅性，唯礼与学。”（《宋书·礼志》）殷茂说：“弘化正俗，存乎礼教，辅性成德，必资于学。先王所以陶铸天下，津梁万物，闲邪纳善，潜被于日用者也。”（《宋书·礼志》）王沈说：“俗化陵迟，不可不革。革俗之要，实在敦学。”（《晋书·王沈传》）此外如南朝宋郑鲜之在《请立学表》中说：“洙泗之教，洋洋盈耳，所以柔渐性情，日用成器。国废胄子之教，家弛劝学之训，宜振起颓业以回视听。”（《全宋文》郑鲜之）齐武帝《兴学诏》说：“‘生民之有学教，犹树木之有枝叶。’果行育德，咸必由兹。”（《南齐书·武帝纪》）在他们看来，只有兴学才是改造人性、弃恶向善的最佳方式。正如虞溥所说：“学所以定情理性而积众善者也。性定于内而行成于外，善积于心而名显于教，故中人之性随教而移，善积则习与性成。”（《晋书·虞溥传》）

两晋及南朝的统治者们十分清楚，兴学立教的对象除了“中人之

性”，还包括当权者自身。大体上有两个方面。一是各级官员。晋武帝说：“当官者能洁身修己，然后在公之节乃全。身善有章，虽贱必赏，此兴化立教之务也。”（《晋书·窦允传》）统治者要率先在道德行为上达到理想的标准，为君主政治奠定牢固的权力基础，然后才谈得上治平天下，实现理想的等级国家。从这个意义上说，官员的教化较之百姓更重要。所以谯周说：“为国者，不患学者之不农，患治民者之不学。”（《全晋文》谯周）二是太子。在君主政治时代，君主个人德行往往影响一代治乱，太子则是即位君主的德行形成时期。因此统治者们极其重视对太子的教育，强调保傅制的重要性和尊师重道。东晋成帝时，庾太后颁布《天子拜敬保傅诏》，说：“尊师重道，帝王之所宜务，况童幼方赖师训之成，宜令一遵先帝崇贤之礼。”（《全晋文》庾后）统治者对保傅之官的人选极为重视，要求“宜必得其人”，“不可不高尽天下之选”。为的是使太子在德行方面尽可能接近或达到理想标准，从而为实现理想政治提供条件。

两晋及南朝的统治者及其政论家们对礼义教化的重视，表明了汉以来儒学传统的延续，在当时丧乱已久的政治条件下，这种延续不仅仅是治国方针的惯性发展，而且有着特殊的政治功效。就是通过“表道德之轨，阐忠孝之仪，明仁义之统，弘礼乐之本”（《晋书·熊远传》），增强民众对君主政治的认同感。两晋南北朝政变频繁，间有战乱，但君主政治秩序大体稳定，这种状况或许有其他原因，但其中之一当归之于儒家政治思想与政治原则的相对稳定，“人心所归，唯道与义”，源自儒学传统而产生的文化与政治凝聚力不可忽视。

四、九品官人法与贤人政治

自孔子提出“举贤才”，贤人政治遂成为儒家政治理想的一个主要标

志。两汉时期，统治者基本遵循着德才兼备的选士标准，可是到了汉末三国时期，曹操奉行“唯才是举”，打破了汉代传统。曹魏黄初元年（220年），魏文帝采纳吏部尚书陈群的建议，在州郡地方设中正官，专司选士，依九品类选士人，是为九品官人法。这时的选士标准仍然贯彻曹操的指导思想，九品之设“盖以人才优劣，非谓代族高卑”（《全梁文》沈约）。到了齐王曹芳之时，以司马氏为首的世家大族势力高涨，地方中正之官几为世族把持，家世门第成为甄选士人的唯一标准，自此“士庶之科，较然有辨”（《全梁文》沈约），贤人政治理想一时被门阀政治所吞没。

西晋初年，李重、刘毅等人对九品官人法的合理性提出异议。李重说：“九品始于丧乱，军中之政，诚非经国不刊之法也。且其检防转碎，征刑失实。”以九品选士“为弊已甚”，应予“因革”（《晋书·李重传》）。刘毅在《罢九品疏》中对九品官人法进行了系统的批评。他认为“魏立九品，权时之制，未见得人，而有八损”。概括言之，主要有两大弊端。一是中正之官执掌权要，在品选士人过程中，常常随心所欲，弊端百出。“所欲兴者，获虚以成誉；所欲下者，吹毛以求疵。高下逐强弱，是非由爱憎。”求进者货赂请托，中正官见“有私于己，必得其欲”，对于“无报于身”者，“必见割夺”。结果是“附托者必达，守道者困悴”，如此选士“实为乱源”。二是九品类选对人才是一种压制。刘毅认为：“凡官不同事，人不同能，得其能则成，失其能则败。”如今选士“以九等为例”，既不考察人的实际才能，也不核实人才的实际功效，结果是选非其人。“以品取人，或非才能之所长；以状取人，则为本品之所限。”这种现象导致“品不料能”，“虽职之高，还附卑品，无绩于官，而获高叙，是为抑功实而隆虚名也”（《晋书·刘毅传》）。刘毅认为，朝廷对这些弊端失于警觉，对中正之官一味“委以一国之重”，却无“赏罚之防”。中正官则利用职权与地方上的门阀世家结成“党与”，上

下其手，纵横州郡，无所忌惮。九品官人法实施多年，造成了“上品无寒门，下品无势族”的局面。他抨击中正之官“上欺明主，下乱人伦”，“虽职名中正，实为奸府”（《晋书·刘毅传》）。九品之制“毁风败俗，无益于化，古今之失，莫大于此”。他力主罢中正，除九品，“弃魏氏之弊法，立一代之美制”（《晋书·刘毅传》）。刘毅的认识可谓详尽。其后，卫瓘、潘岳及南朝梁的沈约、裴子野等人也都对九品官人法提出异议，要求罢除，恢复古时的乡举里选制。然而这些意见并没有得到君主首肯。究其原因，固然是由于两晋及南朝的世族势力历久不衰，九品官人法是门阀贵族维护其权力和利益的制度保障，要求罢除谈何容易。但更重要的是，刘毅等人虽然认识到这一制度的弊害，却提不出取而代之的新制度。历史的发展总是立新以除旧，旧制度的批判者尽管认识深刻，如果拿不出取代旧制的新方案，其批判的实效往往是有限的。

不过，从另一方面看，刘毅等人对九品官人法的抨击是在与现行制度唱对台戏，在认识上具有否定意义。与之相应，希冀贤人政治的呼声日渐高涨起来。山简说：“自古兴替，实在官人；苟得其人，则无物不理。”（《晋书·山简传》）阮种说：“继天理物，宁国安家，非贤无以成也。”因此帝王建功立业“莫先于选建明哲，授方任能。令才当其官而功称其职，则万机咸理，庶僚不旷”（《晋书·阮种传》）。郤诜说，“夫贤者天地之纪，品物之宗”，君主能知贤、用贤，则官得其人，事得其序，物得其宜，“则生生丰植，人用资给，和乐兴焉”（《晋书·郤诜传》）。在他们看来，贤者是“乾坤之纪，政教之本也”，是治平天下、建立理想秩序、实现理想政治的关键。历史已然验证了“文王以多士基周，桓灵以群阉亡汉。国之兴亡，未有不由于此也”（《晋书·刘聪传》）。因而只要贤者在位，则必然国泰民安。贤者身上寄托着统治阶级的政治期盼与理想，这是典型的贤人政治思想。

关于贤人的选用任命等，政论家们也进行了探讨。陈頵提出选贤要详察其实。他指出，“取才失所”的主要原因是“先白望而后实事，浮竞驱驰，互相贡荐，言重者先显，言轻者后叙”（《晋书·陈頵传》）。虞预认为“世不乏骥，求则可致”。关键在于举贤不避出身，不计仇怨，“苟其可用，仇贱必举”（《晋书·虞预传》）。南朝宋的周朗也提出：“既谓之才，则不宜以阶级限，不应以年齿齐。”（《宋书·周朗传》）此外，刘寔写《崇让论》，认为世无贤才的主要原因是人们相互争竞激烈，不知推让，致使“贤愚之名不别”。他主张倡兴让道，“推让之道兴，则贤能之人日见推举”，则“至公之举自立矣”（《晋书·刘寔传》）。

两晋南北朝时期的贤人政治理想是儒家传统的“人在政举，人亡政息”思想的延续。从认识的表层看，这些理想似乎突出了人在政治生活中的主体地位，所谓“人能弘政，非政弘人也”（《晋书·郤诜传》）。其实，在君主专制条件下，所谓“贤人”无非是君主的忠臣。“人能弘政”的确切含义是贤能之臣为君主专制的封建王朝尽心竭力，历史上聪明的帝王总是劳于治人，逸于治事。“舍人务政，虽勤何益？”（《晋书·郤诜传》）从这个意义上说，“人能弘政”体现的人之“主体精神”只能是一种虚幻的误解，在实际政治生活中，人与政的关系完全取决于君主，而非人自身。南朝齐的崔祖思说：“夫有贤而不知，知贤而不用，用贤而不委，委贤而不信，此四者，古今之通患也。”（《南齐书·崔祖思传》）两晋及南朝的帝王像其他时代的帝王一样，将知贤、用贤的大权握在自己手中，同时又难以避免“古今之通患”。于是，这一时期的政治状况与其他朝代别无二致：一方面是举贤、用贤的议论盈廷；另一方面则是普遍的争权夺势、官场倾轧和吏治贪腐不清。

五、法治与“议复肉刑”

两晋及南朝的统治者承续汉代儒学传统并不表明他们排斥法治，事实上，在法治问题上他们似乎对汉家制度的“阳儒阴法”精神领会得更为深刻。《汉书·刑法志》中有这样一段论述：“鞭扑不可弛于家，刑罚不可废于国，征伐不可偃于天下；用之有本末，行之有逆顺耳。孔子曰：‘工欲善其事，必先利其器。’文德者，帝王之利器；威武者，文德之辅助也。”这段论述实为对汉家“文武之道”即法治与礼制德化关系的基本概括，法治乃君主政治之所必需，不可或缺。《晋书·刑法志》特别记述了东汉江统的一段议论，将这个意思表达得十分明确：“君人之道，仁义为主，仁者爱人，义者理务。爱人故当为除害，理务亦当为去乱。是以五帝有流殛放杀之诛，三王有大辟刻肌之刑，所以为除残去乱也。”两晋及南朝的统治者们正是在这样的思想传承下看待法治。在观念上，他们强调“律令者，政事之经，万机之纬”（《全晋文》张斐）。“经国之体，在于崇明典刑”（《晋书·刘琨传》）。“古之圣王，临朝思理，远防邪萌，深杜奸渐，莫不资法理以成化，明刑赏以树功者也。”（《南齐书·孔稚珪传》）“令行禁止，为国之楗（键）。然则天下治者，赏罚而已矣。”（《南齐书·崔祖思传》）在政治实践中，他们纂集律令，“大明刑宪”（《晋书·刑法志》），以整饬刑律条格作为政治的主要手段之一。

总括两晋及南朝统治者的法治思想，有三个问题比较引人注目，即礼与法的关系、法的公正性及“议复肉刑”。

关于礼和法的关系，先秦儒家已有明论，汉儒承袭前人之说，确立了礼为主、法为辅的政治模式。所谓“庆赏罚刑，异事而同功，皆王者之所以成德也”（《春秋繁露·四时之副》）。“且教化，所恃以为治也，刑法所以助治也。”（《汉书·礼乐志》）“故刑者德之辅，阴者阳之助也。”（《春秋繁露·天辨人在》）随着儒学被尊为正统，礼与法

在政治实践和思想观念上很快便形成了相互融和的局面。在汉代，以“《春秋》决狱”和由儒学经师传解《汉律》已是十分普遍的事。如《晋书·刑法志》即载有为《汉律》做章句的叔孙宣、郭令卿、马融、郑玄等十余家，“家数十万言”。这种融和趋势表明了法治思想已经成为汉代儒学的组成部分，法制在观念上是作为儒学礼仪典制的附属物而存在的。因此，我们看到两晋及南朝的统治者尽管在法治问题上争论激烈，举措颇多，但这都不是对汉代儒学传统的背离。晋人杨乂的《刑礼论》代表了这一时期关于礼法关系的基本认识。

杨乂继承了董仲舒以阴阳五行、四时之政比附礼、法的证论方式，认为“盖刑礼之本，经纬阴阳，拟则乾坤，先王所以化民理物，兴国济治也”。礼和法均为阴阳的造物，它们源出一理，只是具体形式不同：“万物本一，变而殊形。”因此，正像阴和阳相互交感，互相发生作用一样，礼和刑也是你中有我，相互涵容。所谓“礼生于让，刑生于争，让者割已以与人，是刑加于己，而礼加于人也。争者夺人以崇己，是刑施于人，而礼施于己也。由此言之，让非纯礼，争非纯刑也”。在具体的刑赏过程中，刑对恶者为刑，对善者则意味着奖赏，反之亦然：“庆赏以劝善而为恶者惩，如有所惩，刑亦存矣。刑罚以惩恶而为善者劝，如有所劝，礼亦存矣。”从这个意义上说，礼制德化与法治是同一之治道的两个侧面或是两种表现，二者相互依存，“故亡刑则礼不独施”。杨乂认为刑和礼都是治平天下的必由之途，彼此荣辱与共，任何试图间离二者或偏执一端的选择都是不可想象的。“大道废焉，则刑礼俱错，大道行焉，则刑礼俱兴。不合而成，未之有也。”（以上引文见《艺文类聚》卷五十四）自汉宣帝自诩“汉家自有制度”以来，礼制德化与法治刑赏实已构成君主政治赖以行进的两只轮子，不论当权者出于何种需要而举出什么样的招牌，这两只轮子却不可偏废，它们必须同时运转，才能保证君权的巩固和秩序稳定。两晋及南朝的统治者们深谙汉

家治道之底里，在强调礼制教化的同时，又注重法治。《刑礼论》的出现，表明了这一时期的统治者在政治上的成熟。

汉末以来的社会动荡在许多方面造成了混乱，其中之一是法治。刘颂说：“自近世以来，法渐多门，令甚不一。……则吏不知所守，下不知所避。奸伪者因法之多门，以售其情，……于是事同议异，狱犴不平，有伤于法。”（《晋书·刑法志》）熊远说：“自军兴以来，法度陵替，至于处事不用律令，竞作属命，人立异议，曲适物情，亏伤大例。”（《晋书·刑法志》）法治的混乱加重了吏治败坏，引起了统治者的不安。人们纷纷提出要维护法治秩序，提高法的公正性，具体言之，有三个方面。其一，加强法制的统一与稳定，提高法的权威。针对当时普遍存在的“法渐多门”，政令不一现象，刘颂要求统一法制：“夫人君所与天下共者，法也。已令四海，不可以不信以为教，方求天下之不慢，不可绳以不信之法。”怎样才能突出一个“信”字，提高法的权威呢？关键在于依据法律条格，遵守法制程序：“律法断罪，皆当以法律令正文，若无正文，依附名例断之，其正文名例所不及，皆勿论。”刘颂特别强调：“如律之文，守法之官，唯当奉用律令。”凡属法律规定之内的不同认识，可以争论，“迺得为异议也”。反之超出法规则不可，“今限法曹郎令史，意有不同为驳，唯得论释法律，以正所断，不得援求诸外”（《晋书·刑法志》）。其二，君臣守法，不可以情乱法。刘颂说：“法欲必奉，故令主者守文。”他指出：“古人有言：‘人主详，其政荒；人主期，其事理。’详匪他，尽善则法伤，故其政荒也。”他承认如果必要，君主应当根据具体情况有所“权断”，“若汉祖戮丁公之为也”。但这是特殊需要，否则“不得出以意妄议，其余皆以律令从事，然后法信于下，人听不惑，吏不容奸，可以言政”（《晋书·刑法志》）。汝南王亮认为“若断不断，常轻重随意，则王宪不一，人无所错矣。故观人设教，在上之举；守文直法，臣吏之节也”。其“门下属

三公”指出：“执法断事，既以立法，诚不宜复求法外小善也。若常以善夺法，则人逐善而不忌法，其害甚于无法也。”（《晋书·刑法志》）熊远也指出“不得任情以破成法”。他认为以情坏法，“开人事之路，广私请之端，非先王立法之本意也”。要求制定专门法规，使“诸立议者皆当引律令经传，不得直以情言，无所依准，以亏旧典也”（《晋书·刑法志》）。其三，执法公正和慎罚轻刑。西晋武帝在诏书中多次指出“兴化之本，由政平讼理也”（《晋书·武帝纪》）。“法者，天下取正，不避亲贵，然后行耳”（《晋书·李熹传》）。东晋明帝也下诏说：“王者所用，唯在赏罚。赏贵适理，罚贵得情，……刑赏之宜，思获其所。自今诸应赏罚，皆赏疑从重，罚疑从轻。”（《隋书·刑法志》）南朝宋何承天提出：“夫明德慎罚，文王所以恤下；议狱缓死，《中孚》所以垂化。”要求君主断案恤之以情，“狱贵情断，疑则从轻”（《宋书·何承天传》）。南朝齐孔稚珪说：“今律文虽定，必须用之；用失其平，不异无律。”（《南齐书·孔稚珪传》）崔祖思也说：“赏不事丰，所病于不均；罚不在重，所困于不当。”（《南齐书·崔祖思传》）这些认识在理论上大体未出汉初公羊学“原心论罪”和先秦法家“立法为公”“信赏必罚”等成说，似无独到之见。但提倡法的统一和公正毕竟是政治理性的体现，与实际存在的因公行私、赏罚随心、贪吏弄法、箠楚为奸现象相比较，显然代表了统治集团中头脑清醒或富于理想的一群。他们的认识和主张对于真正改除法治混乱现象能够起到什么样的作用，似难确论，但有两点可以肯定：一是一般说来这些认识符合社会一般成员的基本利益；二是他们真正关心的是王朝的巩固或君权之安危，这正是他们疾呼法治公正的出发点和归结点。

为了提高法治的实际效力，彻底改变因“法渐多门”而导致的“人轻犯法，吏易杀人，吏民俱失，至于不羁”的现象，两晋及南朝的统治者们还就恢复肉刑问题进行了认真而激烈的争论。

“议复肉刑”的讨论并非始于两晋。据《汉书·刑法志》载，汉初“作律九章”，“刑罚用稀”，文帝在位时“化行天下”，“是以刑罚大省，至于断狱四百，有刑错之风”。文帝十三年（公元前167年），下诏“其除肉刑”，采纳了丞相张苍、御史大夫冯敬的建议，“当劓者，笞三百；当斩左止者，笞五百”。这样既体现了天子的好生之德，“为民父母”，又能惩戒犯罪。然而，由于笞刑过重，受刑者“率多死”，变肉刑为杖笞的实际效果是“外有轻刑之名，内实杀人”。是后延及东汉、三国，恢复肉刑的建议时有提出。如东汉末年，“是时天下将乱，百姓有土崩之势，刑罚不足以惩恶，于是名儒大才故辽东太守崔寔、大司农郑玄、大鸿胪陈纪之徒，咸以为宜复行肉刑”。稍后曹操当政时，“尚书令荀彧博访百官，复欲申之”。及曹丕受禅即位和齐王曹芳正始年间，又有钟繇、夏侯玄、李胜、丁谧等人“议复肉刑”。进入两晋时代，关于肉刑的讨论愈发频繁起来。西晋初，廷尉刘颂“频表宜复肉刑”。东晋时，由廷尉卫展首倡，就复肉刑引起了一场激烈的争论。此外桓玄当政时，又曾就肉刑问题进行了讨论。（以上引文均见《晋书·刑法志》）

兹以两晋时期的讨论为据，主张恢复肉刑者主要强调了三点理由。其一，不复肉刑难以“止暴禁奸”。刘颂说：“今死刑重，故非命者众；生刑轻，故罪不禁奸。所以然者，肉刑不用之所致也。”他指出，当世刑徒家道富者可以靠“输财”而“解日归家”，逃避惩罚；贫者“作役山谷，饥寒切身，……苟虑不首死，则皆为盗贼”。结果是“徒亡日属，贼盗日烦”（《晋书·刑法志》）。只有复施肉刑，才能提高“生刑”的威慑力，利于“禁奸”。曹志则提出“严刑以杀，犯之者寡，刑轻易犯，蹈恶者多”。肉刑较戮死为轻，比杖笞则重，足以惩奸又不“害生”，使民知禁，故最为适宜，“所谓相济经常之法”（《全晋文》曹志）。其二，肉刑可“去其为恶之具”，使犯者终身为戒，达到以刑去刑。刘颂说：“圣王之制肉刑，远有深理，……非徒惩其畏剥割之痛而不为也，

乃去其为恶之具，使夫奸人无用复肆其志。”亡者刖足，盗者截手，谓之“止奸绝本”；况且“残体为戮，终身作诫”，使人“畏而不犯”。所以说，“除恶塞源，莫善于此”（《晋书·刑法志》）。王导、贺循、纪瞻等人认为肉刑可使人“朝夕鉴戒，刑者咏为恶之永痛，恶者睹残刖之长废，故足惧也”（《晋书·刑法志》）。曹志也说，肉刑使“见者知禁，彰罪表恶，亦足以畏”，以至人人畏惧，不敢以身试法，最终实现“刑以止刑”（《艺文类聚》卷五十四）。其三，肉刑体现了统治者好生之德，又为君主保留了役使对象。王导、贺循、纪瞻等人认为肉刑“肇自古先，以及三代，圣哲明王所未曾改也”。他们反对汉文帝“其除肉刑”之举，也不同意班固“外有轻刑之名，内实杀人”的断语，认为“今大晋中兴，遵复古典，率由旧章，起千载之滞义，拯百残之遗黎”，复肉刑如同“生肉枯骨，惠侔造化，岂不休哉！”（《晋书·刑法志》）王隐说：“叛盗之属，断肢而已，是好生恶杀；叛盗皆死，是好杀恶生也。断肢若谓之酷，截头更不谓之虐，何其乖哉！”对于百姓来说，肉刑体现着君主的恩惠：放必死者以生路；对于君主而言，施肉刑“斲肢之后，随刑使役不失民，民不乏用，富国强兵，此之谓也”（《太平御览》卷六四八引王隐《晋书》）。刁协、薛兼也说：“圣上悼残荒之遗黎，伤犯死之繁众，欲行刖以代死刑，使犯死之徒得存性命，则率土蒙更生之泽。”（《晋书·刑法志》）以肉刑代刑杀“诚是圣王之至德”。

反对复肉刑者针锋相对，坚持认为复肉刑弊大于利，并不能真的“止暴禁奸”，反而会引起更大的混乱。周𫖮、曹彦、桓彝等人指出，刑罚的形式要随时代特点而变化。“刑罚轻重，随时而作。时人少罪而易威，则从轻而宽之；时人多罪而难威，则宜化刑而济之。肉刑平世所应立，非救弊之宜也。”如今时逢乱世，“圣化草创”，奸恶之徒“为非未已”。对犯奸作恶者“截头绞颈，尚不能禁”，如果以肉刑代替诛戮，是“使欲为恶者轻犯宽刑，蹈罪更众，是为轻其刑以诱人于罪，残其身

以加楚酷也”。其结果必然是“受刑者转广，而为非者日多，踊贵屦贱，有鼻者丑也”。在这一点上，他们重复了班固的观点，认为复肉刑“徒有轻刑之名，而实开长恶之源”（以上引文见《晋书·刑法志》）。孔琳之说：“汉文发仁恻之意，伤自新之路莫由，革古创制，号称刑厝，然名轻而实重，反更伤民。”他还征引《书》曰：“刑罚世轻世重”，主张刑法随时，“此五帝不相循法，肉刑不可悉复者也”（《宋书·孔琳之传》）。此外蔡廓也提出，法制“必随时置制”，肉刑只可用于风淳之世，如今“季末浇伪，法网弥密，……终身剧役，不足止其奸，况乎黥劓，岂能反其善，徒有酸惨之声，而无济治之益”（《宋书·蔡廓传》）。

两晋时代的统治者们在肉刑问题上相互攻讦，其实分歧只在于实施肉刑是否适宜，能否取得预期的法治效果；而不在于肉刑本身是否合理。东汉末年孔融反对复肉刑，斥责“纣斮朝涉之胫，天下谓为无道。夫九牧之地，千八百君，若各刖一人，是天下常有千八百纣也，求世休和，弗可得已”（《晋书·刑法志》）。他把肉刑与暴君暴政联为一体。与孔融的认识相比较，两晋时期关于肉刑的讨论只能是认识上的倒退。这一时期，论辩双方都认可“肉刑之设，肇自哲王”（《宋书·蔡廓传》）。肉刑自身本无可非议。只是反对者认为时世不适，施用肉刑无益于治，反而有害。如果说肉刑以残害人之肢体作为维护统治秩序的手段，使人成为鱼肉，任由专制统治者宰割；那么，尽管论辩双方的主观愿望或如班固所言，“本欲以全民也”（《汉书·刑法志》），却也无从遮掩这一主观背后实际存在的野蛮、残酷和血腥。两晋及南朝统治者的“议复肉刑”给了我们这样一点提示：政治秩序一旦需要强权和暴力相维系，其应有的政治理性就会在实际操作中受到践踏，最终导向政治紊乱。

儒家政治思想在两晋及南朝时期的承传还表现在德治、仁政、节俭、华夷之论等方面，总的来看大体未出汉儒之窠臼。儒家思想在这一时期的历史地位远不如玄学或佛、道之学引人注目。但值得注意的是，参与讨论诸如禅让、礼制、君臣、法制等问题的都是统治集团的重要成员或君主本人。这表明，儒家思想及其政治原则仍然被统治阶级奉为治平天下的基本方针和政策依据，唯此，方才为汉、唐儒家政治思想的继续发展架设了津梁。

第二节　北魏统治集团治国思想的儒学化

魏晋南北朝时期，北方鲜卑族拓跋部入主中原，在黄河流域建立了封建王朝，渐次统一了北方，与南朝宋、梁形成对峙之势。拓跋部本是游牧民族，生产方式和文化落后于中原，却武功强盛，能征善战。西晋末年永嘉之乱后，引兵扫荡中原地区，定都平城（今山西大同），国号曰魏，史称北魏。拓跋部贵族统治者虽能靠武力“掩有中夏”，但缺乏统治经验，为了巩固政权，对中原汉地进行有效的统治，只有利用或依靠富有统治经验与政治知识的汉族士人。自道武帝拓跋珪始，北魏统治者就大规模地招揽汉族士人。据《魏书·太祖纪》载：道武帝“初拓中原，留心慰纳，诸士大夫诣军门者，无少长，皆引入赐见，存问周悉，人得自尽，苟有微能，咸蒙叙用”。在汉族士人或士大夫的悉心协助下，北魏统治集团在完成国家封建化的同时，也完成了统治思想的儒学化。

一、北魏前期统治者对儒家政治思想的认同

在这里，北魏前期指从386年拓跋珪继任代王，改国号曰“魏”始，到献文帝拓跋弘皇兴五年（471年），约八十多年的历史。这一时期，北魏统治者在中原地区刚刚立足，草创帝业，百废待举。他们在统一北方的战争中和王朝纲纪的组建过程中，大量吸取了汉族统治阶级的政治经验。汉代儒学本质上是先秦儒家政治思想与西汉统治阶级政治经验的理性凝聚，因而，北魏统治者对儒学和儒生均有极大的兴趣，他们的统治思想具有鲜明的儒学化倾向，主要表现在四个方面。

广泛征用汉族士人和士大夫　鲜卑拓跋部虽然地处北方边陲，但对中原汉地文化并不陌生，道武帝之前的几代统治者已经对儒学的政治价

值有所领悟，对于通晓儒学之士十分敬仰，总是要设法召来为己所用。例如代郡人燕凤“好学，博综经史，明习阴阳谶纬”。昭成帝什翼犍“素闻其名，使人以礼迎致之”。可是燕凤并不应聘，什翼犍“乃命诸军围代城”，扬言“燕凤不来，吾将屠汝”。燕凤不得已而应召，“待以宾礼”，后拜任左长史，“参决国事”（《魏书·燕凤传》）。道武帝南进中原之后，更感到儒生非比武人，后者在建立政权，扩展疆土时不可或缺，但统治和管理国家则必须要启用大量儒生和士族。他注意征选名士，如崔玄伯、李孝伯均罗致麾下，委以重任。又广泛征选士人，“尚书郎以下悉用文人”（《魏书·太祖纪》）。此后，重用士人几成定制。如明元帝拓跋嗣于永兴五年（413年）二月“诏分遣史者巡求俊逸，其豪门强族为州闾所推者，及有文武才干，临疑能决，或有先贤世胄、德行清美、学优义博、可为人师者，各令诣京师，当随才叙用，以赞庶政”（《魏书·太宗纪》）。太武帝拓跋焘于神䴥四年（431年）九月诏选范阳卢玄、博陵崔绰、赵郡李灵、河间邢颖、渤海高允、广平游雅、太原张伟等名士入京，“致者数百人，皆差次叙用”（《魏书·世祖纪》）。北魏统治者立足中原之后，对政治形势的变化和统治方法的改换有着清醒的认识。如拓跋焘一再申明，平定北方武装割据势力后“士马无为，方将偃武修文，遵太平之化”，需要“理废职，举逸民，……昧旦思求，想遇师辅，虽殷宗之梦板筑，罔以加也”。又说：“朕除伪平暴，征讨累年，思得英贤，缉熙治道，故诏州郡搜扬隐逸，进举贤俊。”（《魏书·世祖纪》）他们把汉族士人或士大夫看作治理国家的依仗，特别强调要以礼相待，州郡地方不可强力“逼遣”，要“任其进退”。凡应诏者“当待以不次之举，随才文武，任之政事”。因为他们深知实现“太平之化”固非士人莫属。对于确有才能者，北魏统治者更是倚为栋梁。如崔玄伯协助道武帝制国名，裁定仪制律令，“深为太祖所任。势倾朝廷”（《魏书·崔玄伯传》）。其子崔浩为三朝重臣，明元帝时“恒与军国大谋，甚为宠密”。太武帝“乃敕诸尚书曰：‘凡军国大计，卿等所不能决，皆先谘

（崔）浩，然后施行'"（《魏书·崔浩传》）。李孝伯被太武帝喻为"千里驹"，"委以军国机密，甚见亲宠。谋谟切秘，时人莫能知也"（《魏书·李孝伯传》）。北魏统治者重用士人不仅意味着其权力基础的拓宽，使得中原士族能全力拥戴北魏王朝；而且还意味着他们的政治经验和知识能够得到迅速的补充，使得他们能在较短的时期内将汉族统治阶级长期积累的治国安邦之道融入自己的政治指导思想之中，从而尽快地适应新的政治局面，提高其政治理性和统治能力，在中原地区站稳脚跟。

仿照汉家制度完善制度仪节　鲜卑拓跋部文化虽然落后，却自有一套本民族的制度仪节。随着与汉文化的接触和交流日渐深入，逐渐吸收了汉家制度中有利于进行统治的内容，正如《魏书·官氏志》所言："及交好南夏，颇亦改创。"昭成帝什翼犍建国二年（339年）"初置左右近侍之职，无常员，或至百数，侍直禁中，传宣诏命"。"又置内侍长四人，主顾问，拾遗应对，若今之侍中、散骑常侍也。"（《魏书·官氏志》）不过，这一时期拓跋部的制度仪节仍然保留了大量的部落制内容，如对于"诸方杂人来附者，总谓之'乌丸'，各以多少称酋、庶长，分为南北部，复置二部大人以统摄之，……若古之二伯焉"（《魏书·官氏志》）。道武帝拓跋珪改建国号之后，出于统治的需要，开始大规模地改建制度仪节。皇始元年（396年）九月，"初建台省，置百官，封拜公侯、将军、刺史、太守"（《魏书·太祖纪》）。天兴元年（398年）秋七月，"迁都平城，始营宫室，建宗庙，立社稷"。八月，"诏有司正封畿，制郊甸，端经术，标道里，平五权，较五量，定五度"。十一月，"诏尚书吏部郎中邓渊典官制，立爵品，定律吕，协音乐；仪曹郎中董谧撰郊庙、社稷、朝觐、飨宴之仪；三公郎中王德定律令，申科禁；太史令晁崇造浑仪，考天象；吏部尚书崔玄伯总而裁之"（《魏书·太祖纪》）。北魏统治者不仅在官爵制度方面照搬汉家制度，而且在

仪节方面还全面接受了汉儒的五德终始说。“尚书崔玄伯等奏从土德，服色尚黄，数用五，未祖辰腊，牺牲用白，五郊立气，宣赞时令，敬授民时，行夏之正。”天兴二年（399年）春正月甲子，“初祠上帝于南郊”（《魏书·太祖纪》）。

汉代的制度仪节作为一种文化现象，其主体精神是儒家文化的凝聚。特别是在宗庙、社稷、封畿、郊甸、律吕音乐、朝觐、飨宴和服色等方面，更是融贯着儒家的政治与伦理价值准则。北魏统治者在全面接受这些制度仪节的同时，也是对儒家政治与伦理价值准则的某种吸收和认同。与思想和观念相比较，制度仪节具有更为明确的规范性和秩序性，在促进北魏统治思想的儒学化过程中，制度文化的影响力显得更为直接和持久。

努力推行儒学教育　汉代儒学是汉统治阶级的政治指导思想，庠序之教则是培养统治人才的主要途径。北魏统治者显然意识到了儒学的政治价值，遂大力提倡和推行儒学教育。道武帝拓跋珪初定中原，“虽日不暇给，始建都邑，便以经术为先，立太学，置五经博士生员千有余人”（《魏书·儒林传》）。天兴二年（399年），“初令《五经》群书各置博士，增国子太学生员三千人”（《魏书·太祖纪》）。短短十几年，北魏的儒学教育已粗具规模。其后，明元帝拓跋嗣“改国子为中书学，立教授博士”。太武帝拓跋焘始光三年（426年），“别起太学于城东”（《魏书·儒林传》）。不过，这一时期儒学教育只限于京师，州郡地方学校还没有恢复。献文帝拓跋弘即位伊始，就着手解决这一问题，诏曰：“自顷以来，庠序不建，为日久矣。道肆陵迟，学业遂废，子衿之叹，复见于今。朕既篡统大业，八表晏宁，稽之旧典，欲学官于郡国，使进修之业，有所津寄。”并责令中书令高允“宜与中、秘二省参议以闻”（《魏书·高允传》）。拓跋弘意在询问设立乡学的可行性，

高允自然心领神会。上表详言“经纶大业，必以教养为先；咸秩九畴，亦由文德成务”。历代史籍典纪“靡不敦儒以劝其业，贵学以笃其道”。认为“宜如圣旨，崇建学校以厉风俗。使先王之道，光演于明时；郁郁之音，流闻于四海”。并提出了具体的建议。“显祖从之。郡国立学，自此始也。”（《魏书·高允传》）

在北魏统治者推行儒学教育过程中，他们首先充当受教育者，率先研习儒学经典。道武帝定都平城之后，问博士李先：“天下何书最善，可以益人神智？”李先答：“唯有经书。三皇五帝治化之典，可以补王者神智。”（《魏书·李先传》）拓跋珪“于是班制天下，经籍稍集”，以备御览。又于天兴四年（401年）冬“集博士儒生，比众经文字，义类相从，凡四万余字，号曰《众文经》”（《魏书·太祖纪》）。北魏的皇太子并不入学，但一般专门任命师傅传授儒经。皇帝也经常请名儒“入讲经传”，有的还学有所成。如明元帝拓跋嗣“礼爱儒生，好览史传，以刘向所撰《新序》《说苑》于经典正义多有所缺，乃撰《新集》三十篇，采诸经史，该洽古义，兼资文武焉”（《魏书·太宗纪》）。此外，在北魏皇帝的诏令中还经常引经据典，表明儒学的信条已经成为北魏统治者的政策依据与是非标准。

北魏王朝的权力主体是鲜卑族的军事贵族，他们中有相当一部分人唯恐丧失特权和地位而抵制儒学。太武帝为此诏令曰：“自顷以来，军国多事，未宣文教，非所以整齐风俗，示轨则于天下也。今制自王公已下至于卿士，其子息皆诣太学。”（《魏书·世祖纪》）表明了积极倡导和推广儒学教育的决心。在北魏几代帝王和士大夫们的努力下，北魏统治者接受了儒家政治思想与文化的洗礼，加速了其儒学化的进程。

提倡以儒道治国　北魏统治者尊崇儒学的标志之一是尊师孔子。始光三年（426年）二月，太武帝拓跋焘诏“祀孔子于国学，以颜渊配”。

皇兴二年（468年）献文帝拓跋弘“遣中书令兼太常高允奉玉币祀于东岳，以太牢祀孔子”（《魏书·礼志》）。北魏统治者频频举出孔子的旗帜，预示着儒家学说已经形成了某种权威，表现在治理国家的指导思想和原则，以及各项政策上，北魏统治者积极提倡以儒道治国，施以礼义德治。道武帝拓跋珪在天兴三年（400年）十二月的诏书中提出：“道义，治之本；名爵，治之末。”他针对当时追逐名位而轻道德的政风，指出治国要“尚德下名”。周末、秦、汉之所以乱，就是由于统治者“舍德崇侈”“下凌上替”“庶官失序，任非其人”，“于是忠义之道寝，廉耻之节废，退让之风绝”，为此，要“诚思成败之理，察治乱之由，鉴殷周之失，革秦汉之弊，则几于治矣”（《魏书·太祖纪》）。道武帝的认识很有代表性，此后几代君主均以“尚德”作为治理国家的基本政治原则。汉代德治偏重孝道，受其影响，北魏统治者在德治原则基础上突出了两点，一是孝治，二是礼制等级。前者有太武帝拓跋焘神䴥三年（430年）五月诏：“夫士之为行，在家必孝，处朝必忠，然后身荣于时，名扬后世矣。”（《魏书·世祖纪》）文成帝拓跋濬太安元年（455年）六月诏：“其不孝父母，不顺尊长，为吏奸暴，及为盗贼，各具以名上。其容隐者，以所匿之罪罪之。”（《魏书·高宗纪》）后者有文成帝和平四年（463年）十二月诏：“名位不同，礼亦异数，所以殊等级，示轨仪。今丧葬嫁娶，大礼未备，贵势豪富，越度奢靡，非所谓式昭典宪者也。有司可为之条格，使贵贱有章，上下咸序，著之于令。”又诏：“夫婚姻者，人道之始。是夫妇之义，三纲之首，礼之重者，莫过于斯。尊卑高下，宜令区别。……今贵贱不分，巨细同贯，尘秽清化，亏损人伦，……今制皇族、师傅、王公侯伯及士民之家，不得与百工、伎巧、卑姓为婚，犯者加罪。”（《魏书·高宗纪》）能以儒家传统的忠孝礼制作为治国方针，这无疑是北魏统治者在儒学化过程中迈出的重要一步。

在具体政策方面，以儒道治国主要表现在以下两点。其一，宽赋重农。北魏统治者入主中原之后，继承了汉家传统的以农为本的政策原则，采取了一系列措施，以保证和推动农业生产。如永兴三年（411年）二月，明元帝拓跋嗣诏令简出宫人，以示重视“夫耕妇织”的农业生产。他说：“衣食足，知荣辱。夫人饥寒切己，唯恐朝夕不济，所急者温饱而已，何暇及于仁义之事乎？王教之多违，盖由于此也。非夫耕妇织，内外相成，何以家给人足矣。其简宫人非所当御及执作伎巧，自余悉出以配鳏民。”（《魏书·太宗纪》）太武帝拓跋焘延和三年（434年）二月以频年屡征，废失农业，“致使生民贫富不均，未得家给人足，或有寒穷不能自赡者”为由，诏令减赋。他说：“今四方顺轨，兵革渐宁，宜宽徭赋，与民休息。其令州郡县隐括贫富，以为三级，其富者租赋如常，中者复二年，下穷者复三年。”（《魏书·世祖纪》）又于太延元年（435年）诏令地方守令“劝农平赋，宰民之所专急，尽力三时，黔首之所克济”。太平真君四年（443年）诏“复民赀赋三年”，并特别责令“牧守之徒，各厉精为治，劝课农桑，不听妄有征发”（《魏书·世祖纪》）。恭宗拓跋晃监国时，曾令无牛农户以人力与牛力互换，以解决畜力不足，又“禁饮酒、杂戏、弃本沽贩者。垦田大为增辟”（《魏书·世祖纪》）。献文帝拓跋弘初即位，就下令“诸有杂调，一以与民”（《魏书·显祖纪》）。这些措施显然有利于发展社会生产和政治稳定，如文成帝拓跋濬所说：“薄赋钦以实其财，轻徭役以纾其力，欲令百姓修业，人不匮乏。”（《魏书·高宗纪》）体现了儒家的“本农”和“恤民”精神。其二，治吏任贤。北魏统治者以儒道治国的目标是“欲令百姓家给人足，兴于礼义”。可是，地方牧守令宰多官非其人，不能宣扬恩化，勤恤民隐，与国同忧，反而肆虐百姓，“至乃侵夺其产”（《魏书·世祖纪》）。于是北魏统治者采取了两方面措施，一要治吏，二要任贤。太武帝拓跋焘太延元年（435年）诏令治吏，加强考课，要求“刺史明考优劣，抑退奸吏，升进贞良，岁尽举课上台”（《魏

书·世祖纪》）。文成帝拓跋濬则明令加强赏罚。太安四年（458年）针对牧守不能“宣扬恩意，求欲无厌，断截官物以入于己，……委罪于民”等现象，拓跋濬规定：“自今常调不充，民不安业，宰民之徒，加以死罪。”翌年九月又诏：“夫褒赏必于有功，刑罚审于有罪，此古今之所同，由来之常式。牧守莅民，侵食百姓，以营家业，王赋不充，虽岁满去职，应计前逋，正其刑罪。”（《魏书·高宗纪》）对于牧守“擅有召役，逼雇不程”，或因征收赋调而“逼民假贷”以谋暴利者，均处以极刑。北魏统治者除了严厉惩治害民之吏外，又尽力选用良吏。神䴥元年（428年）太武帝拓跋焘“以天下守令多行非法，精选忠良悉代之”（《魏书·世祖纪》）。又明确宣称：“朕除伪平暴，征讨累年，思得英贤，缉熙治道，故诏州郡搜扬隐逸，进举贤俊。”（《魏书·世祖纪》）文成帝拓跋濬也说：“夫为治者，因宜以设官，举贤以任职，故上下和平，民无怨谤。若官非其人，奸邪在位，则政教陵迟，至于凋薄。”（《魏书·高宗纪》）在他们看来，“牧守荷治民之任，当宣扬恩化，奉顺宪典，与国同忧。直道正身，肃居官次”（《魏书·世祖纪》）。只有这样官吏才够得上一个“贤”字，才真正符合统治的需要。然而，北魏承丧乱之后，官吏“罕能克厉”，加之这一时期居官无俸，因而吏治贪坏在所难免。但不论怎样，从北魏统治者对治吏与任贤的态度，可以看出他们认识问题的标准是德义礼制和仁政，治吏与任贤正是其以儒道治国和实现儒道理想政治的重要内容及措施。

北魏统治者深知“有功蒙赏，有罪受诛，国之常典，不可暂废”（《魏书·高宗纪》）。因而在以儒道治国的同时，也十分重视刑律。拓跋部本来“礼俗纯朴，刑禁疏简”。由于战争的需要，“乃峻刑法”，甚至以军法理民事，结果“民乘宽政，多以违命得罪，死者以万计”（《魏书·刑罚志》）。道武帝既定中原，吸取前代刑网峻密的教训，“乃命三公郎王德除其法之酷切于民者，约定科令，大崇简易”。这

一措施甚合民心，“罚必从轻，兆庶欣戴焉”（《魏书·刑罚志》）。可到了拓跋珪晚期，“纲纪褫顿，刑罚颇为滥酷”。太武帝拓跋焘即位以后，几次改定律令，“务求厥中，自余有不便于民者，依比增损”（《魏书·世祖纪》）。从发展的趋势来看，自道武帝以后，刑律轻峻交迭，但其主流是趋向轻简，这一特点也可以看作是以儒道治国的某种影响。

综上所述，北魏前期的统治思想、原则和政策已经明显地表现为向着儒家政治思想认同的倾向，从而为孝文帝推行孝治和进行汉化改革作了铺垫。

二、孝文帝的孝治主张

孝文帝元宏在北魏治国思想的儒学化过程中是个十分重要的人物，他所推行的汉化改革对于北魏王朝封建化的完成至关重要。在治国指导思想和具体措施方面，他是个继承者，如宽赋重农，礼制德政，等等，他基本继承了前几代君主的思想和政策，并有所推进。例如他极其关注社会等级秩序，不容许出现尊卑混杂现象。太和元年（477年）八月诏：“工商皂隶，各有厥分，而有司纵滥，或染清流。自今户内有工役者，推上本部丞，已下准次而授。”（《魏书·高祖纪》）再如，关于考课吏治，他提出：“三载考绩，自古通经；三考黜陟，以彰能否。今若待三考然后黜陟，可黜者不足为迟，可进者大成赊缓。是以朕今三载一考，考既黜陟，欲令愚滞无妨于贤者，才能不壅于下位。”他还将吏治优劣定为三等，“上上者迁之，下下者黜之，中中者守其本任”（《魏书·高祖纪》）。然而，这些方针和措施基本是前代君主认识的简单重复，或有繁简之别而已。与前代君主相比较，孝文帝治国思想中最富有特色的是尊儒敬孔和孝治。

孝文帝本人对儒学造诣颇深。据《魏书·高祖纪》载，他“雅好读

书，手不释卷，《五经》之义，览之便讲，学不师受，探其精奥，史传百家，无不该涉”。他学有所得，便好为人师，经常给群臣讲论儒经，故而史称“钦明稽古，笃好坟典，坐舆据鞍，不忘讲道”（《魏书·儒林传》）。孝文帝既然雅好儒道，对孔子则怀有由衷的崇敬之情，作为治道之一，他频繁祭孔，借以确立儒学的权威。然而这一时期，在社会上，孔子巫化现象颇严重，正像他描述的那样：“尼父禀达圣之姿，体生知之量，穷理尽性，道光四海。顷者淮徐未宾，庙隔非所，致令祠典寝顿，礼章殄灭，遂使女巫妖觋，淫进非礼，杀生鼓舞，倡优媟狎，岂所以尊明神敬圣道者也。”（《魏书·高祖纪》）针对这种现象，他一方面下令：“自今已后，有祭孔子庙，制用酒脯而已，不听妇女合杂，以祈非望之福。犯者以违制论。”（《魏书·高祖纪》）另一方面又通过各种活动来树立孔子的神圣权威。延兴三年（473年），“诏以孔子二十八世孙鲁郡孔乘为崇圣大夫，给十户以供洒扫”。太和十三年（489年），“立孔子庙于京师”。十六年（492年），“改谥宣尼曰文圣尼父，告谥孔庙”。十九年（495年）四月“行幸鲁城，亲祠孔子庙。……诏拜孔氏四人、颜氏二人为官”。“又诏选诸孔宗子一人，封崇圣侯，邑一百户，以奉孔子之祀。”（《魏书·高祖纪》）如果说孔子的圣帜自道武帝首次挥起，那么到了孝文帝时期，已经高悬于北魏王朝的殿堂之上，为统治者的治国思想规定了基本框架。

孝文帝在继承前代君主以儒道治国的基础上，尤其看重孝治，他对儒家伦理的政治价值领会颇深，认识到“孝顺之道，天地之经”（《魏书·尉元传》）。推行孝治能驯化百姓，稳定社会，于是采取了种种措施。

第一，奖用“孝悌”。孝文帝多次下诏，要州郡地方访查“力田孝悌”“孝友德义”“孝悌廉贞”者，“具以名闻”，然后分别赐予谷帛或官爵。

如延兴三年（473年）十一月，诏令“力田孝悌，才器有益于时，信义著于乡闾者，具以名闻”（《魏书·高祖纪》）。太和十七、十八年，接连诏令地方查访“孝悌廉贞，文武应求者，皆以名闻”。二十一年五月，诏令“其孝友德义，文学才干，悉仰贡举”（《魏书·高祖纪》）。通过这些活动，既表明了朝廷对孝道的重视和赞许，又向人们传递了这样的信息：遵从孝道会带来利益。从而引导和推动人们崇敬践行孝道。

第二，敬老。儒家孝道的核心是服从权威，敬老则是这一基本精神的泛化和世俗化。孝文帝即位不久，即“宴京邑耆老年七十已上于太华殿，赐以衣服”。“诏会京师耆老，赐锦綵、衣服、几杖、稻米、蜜、面，复家人不徭役。”（《魏书·高祖纪》）他多次巡视地方，所经之地常常诏赐高年以官爵，或“听一子不从役”。为了表示敬老，对于“镇戍流徙之人，年满七十，孤单穷独，虽有妻妾而无子孙，诸如此等，听解名还本”（《魏书·高祖纪》）。太和十六年（492年），诏“以尉元为三老，游明根为五更，又养国老、庶老”。他在诏书中说：“天子父事三老，兄事五更，所以明孝悌于万国，垂教本于天下。”（《魏书·尉元传》）三老尉元奏言：“人之所崇，莫重于孝顺。然五孝六顺，天下之所先，愿陛下重之。”五更游明根奏言：“孝顺之道，无所不格。愿陛下念之，以济黎庶。”（《魏书·尉元传》）孝文帝通过立三老、五更，向全社会宣明孝顺之道，以使人人皆知孝敬之义，使服从权威成为社会风尚，这一点正是专制统治者的政治目标。

第三，严惩不孝。太和十一年（487年），孝文帝诏曰：“三千之罪，莫大于不孝。而律不逊父母，罪止髡刑，于理未衷，可更详改。”（《魏书·刑罚志》）他认为，违孝而罚轻，势必削弱了孝道的神圣性，因而有碍于树立孝道的权威性，不利于孝治的实行。

孝文帝本人还着力践行孝道。太和十四年（490年），文明太皇太

后崩，葬于永固陵。孝文帝决意“终三年之礼”。百官力谏，“以万机事重，请求听政”。孝文帝只得打消了这个念头，但仍表示“哀慕缠绵，心神迷塞，未堪自力以亲政事”（《魏书·高祖纪》）。身为帝王而执意遵行“三年之丧”，这在中国古代社会实属仅见。

孝文帝的孝治主张较之汉代并无大的突破，然而，即使仅仅是对“汉以孝治天下”的简单继承，其功效和意义也非同一般。北魏的文化和政治文明是以游牧经济为基础的，风习相对落后，入主中原汉地之后才广泛接触到汉族的礼乐文明。孝文帝提倡孝治主观上是为了巩固政权，稳定秩序，客观上则为不同民族的经济、文化及政治的融和起到了巨大的促进作用，同时，也为儒家政治思想在北方的传布和延续提供了条件。

第三节　佛教的政治思想

佛教在西汉末已明确见于记载，但在中国的真正传播和流行是在东汉末。迄至隋朝统一，佛教在中国的传播情况可以粗略概述如下：在汉末魏初，初传入的佛教主要是与当时中国社会上盛行的方术、道术等相组合而得以传播的。巫术、道教以及佛教的流行，实质上是两汉占统治地位的儒家思想衰落的结果。从三国到两晋时期，玄学大为流行，儒家名教进一步衰微，与此相适应，佛教“义学”（与玄学相攀缘）和“教”在上层社会及中下层获得很大发展。此时期的佛教摆脱了“方术”的地位，但又依附于玄学。尽管如此，佛教的势力较之前一阶段大为发展，无论从译经的数量、名僧的涌现、义理理解的加深，还是从其社会影响上看，已经逐渐显示出后来者居上的势头。第三阶段，起于晋末，这是佛教摆脱对中国传统思想的依附而获得全面发展的时期。从政治上说，佛教由于汉族统治者的奖掖和提倡，几乎获得了国教的性质（如梁武帝时）。在经济上，此时期佛寺数量、僧尼人数大增，从而在经济上获得了稳固的保障。从佛教本身讲，此时期由于对教理理解的加深，译经质量和数量的增加，佛学已摆脱了对玄学的依赖而获得独立，在南北朝时期形成了佛教史所说的“南北各家师说”。同时，佛教作为一种宗教组织，也在此时期得到了发展和完善。

佛教是一种外来宗教，它的许多教义和制度，与传统中国的社会政治情况都是相悖逆的。所以，如何调和两者之间的矛盾，并从而扩大其在中国社会的传播，是佛教能否生存发展的关键。就中国的统治者而言，佛教同样也具有双重作用，即一方面佛教可能有助于政治，另一方面，佛教也潜存着某种对现行政治不利的因素。因而汉族统治者在利用佛教的同时，也要求它作出某些改变，这两种要求合在一起，形成了佛

教在中国的特殊表现形态。在这个过程中，佛教——由于其宗教的社会功能使然——也就为传统中国政治思想提供了某些新的因素。从这个意义上说，佛教中的政治思想应在中国政治思想史中占有一席之地。

不过，佛教终究是一种宗教，有它自己的教义和规范仪式，在魏晋南北朝时期，其理论有自己的发展过程。这是个很复杂的问题，我们在此仅打算提出若干问题来考察。这些问题又可分为两组：一组是佛教作为一种宗教体现出的政治思想，作为这样理解的佛教，其与现实政治的关系要密切些；另一组是佛教作为一种哲学对中国政治思想的影响，这一组问题的理论抽象程度要深一些，它主要影响了传统政治思想的政治哲学部分。

一、佛教对中国传统政治哲学的影响和贡献

佛教是一种体系严谨完整的宗教，其宗教哲学也十分发达，它的传入、传播及流行，给中国传统政治思想以很大的影响。魏晋时期，般若类经典在南方大为流行，有很多士人读经和讨论。宋、齐时期，《涅槃经》传入，又吸引了许多士大夫的兴趣，谈论佛教哲学成了当时士人的一种时髦。佛教义学对传统政治哲学的贡献和影响，可于下述几点得到说明：

第一，“空有不二”观及其影响。前面我们曾讲过，玄学的核心问题是名教与自然的问题，这个问题涉及的，主要是有关现实的合理性（存在）和这种合理性的根据问题。对此，玄学的解释主要有两种：其一是认为自然与名教的关系是现象与本体的关系，本体不可致诘，它通过现象表现出来，现象虽无自性，但却是本质不可缺少的表现形式。其二是运用传统的天道自然观来解释二者的关系，认为宇宙是元气运动的结果，元气自然运动，无因无果，也无意志掺杂其中。人类社会的现象与

自然现象一样，是自然的结果而不是人为的造作（嵇康、阮籍持这种观点）。玄学通过这种论证，试图说明名教存在的合理性、不可改变和永恒性，即所谓“自然宗长”“君亲自然”。佛教盛兴中国之后，它的独特的“空有不二”观，又在上述玄学的两种论证和儒家的观点之外，添加了一种论证，从而为传统思想增添了新内容。

所谓“空有不二”，最典型的表现在“三是偈”中，即“众因法缘生，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义”。意思是说：对象世界是由因果关系所造成，物本身无自性，因此是“空”，但这个“空”，也不是指在对象世界之外的另一种存在，而是“假名”（语言），这样既不以对象世界为实，又不执著于名相的对世界的理解，称为“中道”。这种“中道”观达到的结论与道家和玄学很类似，即都是对现实世界的肯定，而这种肯定又是以不触动现有秩序为其特征的（道家是说我们没有理由不完全接受现世生活；佛教则是说世界根本是不存在的，因此也谈不到保持与改变、顺从与怀疑、接受与否定）。但尽管结论相似，佛教与玄学所用的方法却很不同，前者是从其独特的“空”“因缘”等概念出发，论证有无关系，从而得出其“（世界）虽空而宛然假，虽假而宛然空”的结论的。这种“空有不二”观，一方面认为世界是“空”，另一方面又认为“空”并不意味着要抛弃“假有”（现存世界），进一步说，正因为世界是“空”，“假有”因而就必须无条件地接受（从人主观方面说），“假有”也因此表明了其绝对的，不可怀疑的存在理由。

这种哲学观对传统政治思想很有影响，它与儒、道一样，都使人放弃对现存秩序的思考和改变，目的都是消除一切提“为什么”问题的可能性。既然提问的可能性不存在，现世的一切就只能在毫无保留的条件下加以接受，而从其主要的方面说，则是用“存在的就是合理的”观点来肯定现存秩序。

第二，对传统圣人观和人性论的影响和贡献。人性与政治、圣人与政治、圣人与凡人等历来是中国政治思想中的主要问题，佛教在这方面也为传统思想添加了新的内容。佛教的人性论主要体现在《涅槃经》的佛性说中。佛性问题是东晋及南朝时期的热门话题之一，围绕佛性问题，当时曾有过“十二家师说”。《涅槃经》主要围绕两个问题：佛性及佛性的获得，也即什么叫佛性，什么样的人才具有成佛的可能。可以看出，这是带有根本性的问题，它不但是佛教进一步巩固和发展自身的需要，同时现实也存在着讨论和解决这个问题的基础。我们知道，魏晋以来，门阀士族的力量日益强大，东晋以后，士族阶层完全把持和垄断了政治经济特权，在统治阶级中形成了严格的士庶分别。甚至士族与士族之间，界限也很分明，至于被统治阶级作为社会底层力量，与统治阶级更是有天壤之别。在这种等级森严的社会中，各等级有各自相应的权力、经济、文化地位，其间绝不容许混淆。对于这种情况，魏晋玄学有过自己的解释，即天道自然的完全的命定论。佛教也有自己的解释，即因果报应论，认为今世的状况是由前世的宿命造成的。在前者，完全的无心、安命就是解脱之道；在后者，摆脱今生痛苦的道路唯有信佛，以求来生解脱。两者都是要教人忘却现实的不平等，教人或者安命，或者将希望寄托于来生。但从理论或实际效果看，两种说教都还不能算彻底，玄学的理论过于空玄，来生的道路则过于悠长。在这种情况下，“涅槃佛性说”的流行不仅有利于佛教的普及，而且也为现实的社会状况提供了一种方便的理论说明，从而对肯定现实起到了一定作用。

“涅槃佛性说”最有名的倡导者是晋末宋初的竺道生。竺道生的学说主要可归结为两点，即“一切众生皆有佛性”说与“顿悟成佛”说。

传说竺道生因提出“一切众生皆有佛性”，因而“一阐提人皆得成佛”的说法，在当时佛教界引起轩然大波，竺道生甚至因此受到戒律处

分。这实际上体现了当时人对佛性、法身等指称本体概念的理解有很大差异。有的佛教学者认为般若所讲的“空”高于《涅槃经》所讲的“有”，甚至有人怀疑《涅槃经》的真实性，这实际上是一种割裂本体与现象的观点，即认为“空”是另一物，与“有”不同。由此推论，则欲证得佛果须以抛弃“有”（现实）为前提；另有一种观点如道安等则从神明不灭，从而有因果报应来讲本体与现象的关系，这实际上还是一种有无不一的观点。竺道生则与众不同，他曾从鸠摩罗什学习，接受了中观宗（本末不二）的思想，认为本末是同一个东西，区别在于从“性净之心”看，世界是“空”。俗人由于迷失本性，为尘障所蔽，故所见皆有。“性净之心”或“心性本净”就是竺道生所谓“佛性”，而性净之心是人人都有的。这个性净之心即佛性，既不是神灵不灭的神灵，也不是宇宙之外的某种东西，而是俗人眼中的假有，真谛眼中的空，因为本体只有一个，佛就是这个宇宙本体的体现。因此，所谓“众生成佛”即与本体合一。要做到这一步，只有成佛的佛性一个因素还不行，还需要有“缘因”。这就是说，佛性一方面是众生的本有善性，是永恒真理；另一方面，人只有大力除恶去惑，返归本性，证得真理，才是真正与佛性合一。竺道生提出了一条去欲灭惑的途径，即由心垢变为心净。他说：“心垢者，封惑之情也。众生垢者，心既有垢，罪必及之。若能无封，则为净矣。其心既静，其罪亦除也。”又说：“垢实无也，在妄想中是垢耳，若无妄想，垢即静也。”（《注维摩诘经》，《大正藏》第三十八卷，第355、356页）也就是说，心不能净是由于心垢，心垢又因为有封惑之情，但心垢实际上也没有，仅在妄想中才有，去掉妄想，也就由垢转化为净了。

竺道生提倡人人都有佛性，“一阐提人”也能成佛，“悉成平等如来法身”。在佛法面前一律人人平等，成佛机会完全均等，实际上正说明当时社会存在着极端不平等的现象。东晋南朝时期，等级有贵贱，门第有高下，实际上已成了天经地义的东西，因而竺道生等宗教家的“涅槃

佛性说”，希望通过对幻想中的平等的描写，一方面安慰现世苦难的灵魂，另一方面也起到了稳定社会秩序的作用。

第三，竺道生学说中还有重要的一点，即他的“顿悟成佛”说。当时佛教界对成佛有各种不同的说法，有人认为成佛要累世修行，积累功德，这是小乘佛教的一般主张；有人则主张可以逐渐修行，到了一定阶段，即可得到飞跃，然后再继续修行，即可成佛（像支道林、道安等的主张）。竺道生则根据自己对佛教的理解，提出“顿悟成佛”的新说法。慧达《肇论疏》引竺道生的话：“夫称顿者，明理不可分，悟语照极。以不二之悟，符不分之理，理智恚释。”（《续藏经》第一辑，第二编乙，第二十三套，第四册，第425页）他认为理（本体、实相）是不可分的，断惑要悟，悟指悟理，理既不可分，所以悟也不能二，故理与智必须契合，也即必须顿悟。南朝文学家谢灵运著有《辨宗论》一文，其中也介绍了竺道生的说法，可以看出竺道生的顿悟说是综合了儒、释两家说法得出的结论——一方面取佛家的“能至”而不要“渐悟”，另一方面用儒家的理是“一极”的观点，而不要“殆庶”（圣不可学），因为是能至，故努力修行的结果，总能成佛而非殆庶；因为理只是一个，所以不能是渐悟，只能是顿悟，这就是竺道生的顿悟说。

顿悟说很典型地体现了此时的儒、释融合精神，是佛教影响儒家学说的一个好例子。另一方面，它突破了玄学“圣不可学”的界限，为宋明理学人人可以成圣的思想开了先河。从它的实际效果来说，这种说法简化了成佛手续，乐于为人接受，所以不仅士人能欣赏它，下层群众也欢迎它。

第四，圣人观。佛是佛教的核心概念之一。什么是佛？佛在存在方面有什么特性？佛与众生是什么关系？这些问题在佛教中是分散在很多名目下讨论的。例如佛教传入之初就存在的佛身、法身、三身、佛性等

问题，都是对此问题的讨论。这里我们仅举法身讨论中的要点为例，看佛教的圣人观。其一是佛的本体论特征问题。佛的原意是“觉”“觉者”的意思，佛身原指佛教创始人释迦牟尼之生身，后来逐渐被神化。早期小乘已用三十二相、八十种好描绘佛身之特异，被视为具有“十力”“四无所畏”等神通的超人，这是将佛身作形质的理解。至于大乘，由其对世界和人的“法无我”和“人无我”的观点出发，主张佛有无数，身亦另具含义。例如佛的三身说，关于三身又有种种说法：（1）法身、报身、应身；（2）自性身、受用身、变化身；（3）法身、应身、化身。一切三身总可归结为四类，一是指成佛之根据（法身、自性身等）；二是指修习佛法所得之佛果（报身、受用身等）；三是佛为大乘菩萨说法而变现之身（应身）；四是佛为利乐世间众生而变现之色身（有形身）或其他种类的幻化身（化身）。这种意义上理解的身就与小乘不同，加入了将抽象原则拟人化为法身的因素。这样理解的圣人与玄学很相似，而与汉代不同（汉代对圣人的理解，很类似小乘的说法）。玄学对圣人的理解也是不把具体的圣人（例如孔子）当成圣的唯一的体现形式，而是认为圣主要是一种理，一种原则，圣人应现（出世）与否则是很偶然的事，这就很像大乘所说。在佛陀成佛以前，曾有过千百亿佛，所以重点是放在对成佛的“依据”（可能性和经教）上，是“依据”成为佛身的要点，而不是某个具体的人。其次，佛与众生的关系。由于有对佛的从“色身”到“无数身”的理解，在佛与众生的关系的理论方面也就相应产生了新观点。按对圣人的色身观点说，圣之为圣最主要的是他由形体、能力方面的特异造成的。与这种对圣人的形而下理解相关，是对外在的社会制度和规范的强调（圣人设官建制），因为圣人虽具种种特异，但总与众人一样要为其“形质性”所阻碍，不可能一一接引众生，治理众生，相反，他是通过人类创造制度、风俗的方式来与众生发生联系的，这是两汉和小乘对圣人的理解。大乘佛教则不同，它并不重视佛的色身（与众人相同之身）义，而是强调佛作为一种法（理论、原则、经典）；在大

乘这里，先前的因果关系被倒了过来——不是由于有佛陀才有佛（佛法），而是由于有佛法，才使佛陀成佛，佛陀不过是依据佛法成佛的众多佛之中的一个。由于有了这一认识，大乘佛教就认为佛是存在于一切众生本性中的成佛的可能性（佛性）。这一点尤其体现在《涅槃经》中，这是将佛身理解为原则和经教的结果。因为理解原则的是人心，而心则人人具有（指可能性，不是说实有），所以只要能通达佛教真义，也就是掌握了超凡入圣的工具，自利利他，自身成佛，此时的佛便不再是一个与众生相对待的实体，而是众生本身了。不过大乘佛教也并未由此抛弃关于圣人的其他诸说（报身、化身等），而是对其间的关系作了一种整理，认为之所以存在法身、报身、化身等，是佛为引导不同对象而设的方便，即所谓对众生说因果，对大乘菩萨说法，对声闻缘觉说法时，以不同的形象出现，这是因为人性不齐，根有利钝，为指引不同的人皈依佛法而做的权宜之计。这一点《法华经》说得最明白，所谓“会三归一”即是。佛教的圣人观对当时的思想界影响甚大。

二、佛教与名教的关系

佛教作为外来宗教与中国当时的社会政治的冲突，主要表现在两方面：一方面是它与传统纲常名教的关系，另一方面是它与现实政治（君权）的冲突。前者常常出现在所谓的儒、释、道三教之争中，例如东晋的庾冰认为：“名教有由来，百代所不废”，而佛教“矫形骸，违常务，易礼典，弃名教”。道徒的指责有时则更激烈，例如齐道士的《三破论》说：佛教“入国而破国”，“入家而破家”，“入身而破身”，这也是针对佛教对君权、父权的影响而言的。至于佛教与君权矛盾的例子，其较著者为东晋时由“沙门不敬王者”所引起的争论。佛教要在中国求得发展，这些问题是必须加以解决的。佛教徒的基本观点，是认为佛教从本质上说与名教并不矛盾，相反，它倒是十分有助王化的。据释慧远《沙

门不应敬王者论·序》说："晋成、康之世，车骑将军庾冰，疑诸沙门抗礼万乘，……至元兴中，太尉桓公（玄）亦同此义。"关于沙门应否致敬王者的争论，在东晋曾先后发生过两次，在这两次争论中，反对佛教的与颂扬佛教的双方都提出很多理由来为自己的观点辩护，从中可以看到佛教对自己与儒教的关系及社会政治作用的看法。此处我们以慧远的观点为例。据慧远说，佛教把人分为两类，一是"处俗弘教者"，二是"出家修道者"。前者因为是处于俗世，故须行"奉上之礼，尊亲之敬，忠孝之义"。而出家人是"方外之宾"，以顺化为本，"此理之与世乘，道之与俗反"。但这并不意味着二者是矛盾的，据慧远说，出家人能"拯溺族于沉流，拔幽根于重劫"，因此佛徒虽然"内乖天属之重"，"外阙奉主之恭"，但却能"不违其孝"，"不失其敬"，因为佛教在其最终效果上与儒教无二，"如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，固已协契皇极，大庇生民矣"（《弘明集·庐山慧远法师答桓玄书沙门不应敬王者书》）。

许多佛教徒不但为佛教辩护，而且积极从佛经或经说中寻找与儒家思想相似的观点，想以此说明佛教不但与儒家纲常名教相去不远，而且简直就是在宣扬纲常名教。例如，东晋郗超著《奉法要》，把佛教的修持斋戒与传统的孝道伦理结合起来，如说："斋者，普为先亡，见在知识亲属并及一切众生，皆当因此致诚，玄想感发，心既感发，则终免罪苦。是以忠孝之士务加勉励，良以兼拯之功，非徒在己故也。"（《弘明集·奉法要》）郗超把儒家的慎独和佛教的宗教修持看作是一回事，如说："经云：心作天，心作人，……是以行道之人，每慎独于心（《中庸》：'故君子慎其独也'），……岂唯言出乎室，千里应之（《易·系辞》：'君子居其室，出其言善，则千里之外应之'），莫见乎隐（见《中庸》），所慎在形哉！"对于儒家的道德，《奉法要》也把它当作佛教道德之一部分来论述，其中引《贤者德经》说："心所不

安，未常加物，即近而言，则忠恕之道，推而极之，四等之义。四等者何？慈悲喜护也。”（《弘明集·奉法要》）

这种倾向在南北朝时期十分普遍，例如北齐史家魏收就认为佛教五戒（去杀、盗、淫、妄言、饮酒），大致上与儒家仁义礼智信相同。梁代释僧顺认为：“释氏之训，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，备有六睦之美。”（《弘明集·析三破论》）到颜之推，仍持这种观点，如说：“内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。”（《颜氏家训·归心》）

当时对佛教的指责还有许多，例如说佛教害政，各地修佛寺、供养僧尼奢费无算等。佛教徒对此都有其答复和辩解。对佛教的政治作用的高度评价，最明白地表现在刘宋文帝与何尚之君臣之间的一段对话中：“帝……谓侍中何尚之曰：‘……若使率土之滨，皆纯此化（指佛教），则吾坐致太平，夫复何事。……’尚之对曰：‘……慧远法师尝云：释氏之化，无所不可，适道因自教源，济俗亦为要务。……’窃谓此说有契理奥，何者？百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨矣；千室之邑，百人修十善，则百人和厚矣。传此风训，以遍宇内，编户千万则仁人百万矣，……夫能行一善，则去一恶，一恶即去，则息一刑，一刑息于家，则万刑息于国，四百之狱，何足难错，雅颂之兴，理宜倍速，即陛下所谓坐致太平者也。”（《弘明集·何令尚之答宋文皇帝赞扬佛教事》）

第四节　道教的政治思想

魏晋南北朝时期是道教获得极大发展和流行的时期。传统中国的三教之一的道教，不但在此时形成和奠定了基本的规模和形式，而且也对此时的社会产生了极大的影响。

道教的思想和实践渊源于两方面。从哲学基础说，道教承袭和利用了先秦以来道家的理论；在宗教的具体内容和形式上，它吸收了中国远古以来的神仙方术等巫术；从道教在其往后的发展看，这一宗教体系的形成还大大得益于佛教，前者从后者那里得到启示和借鉴，甚至照搬了一部分内容，从而完善了自己作为一种宗教的教义和制度。

道教的初步形成是在东汉后期，当时存在两个教派，一是张角创立的太平道，另一为张陵创立的五斗米道（天师道），这些都是比较原始的民间宗教，主要在民间流传。太平道以《太平经》为典据，五斗米道则依《老子》为经典，两者又都利用符箓咒水和为人治病的方式进行宗教宣传和组织工作。三国时期，曹魏政权鉴于汉末农民利用道教发动和组织农民起义的教训，对道教采取镇压和禁止的政策，道教在此时期趋于沉寂。自西晋起，随着社会动乱的加深，经济、政治的变化和传统儒学的衰落加剧，道教重又抬头，并获得极大发展。这一时期的道教逐渐由原先较原始的民间宗教组织形式发展成为一种紧紧依附官方、以提供生死问题的解答为核心的完善的宗教体系。这一过程起始于东晋葛洪，他对道教理论的梳理和调整，为道教的改造和发展提供了理论基础。随后，北魏道士寇谦之在崇信道教的魏太武帝和宰相崔浩的支持下，“清整道教，除去三张伪法”，制定乐章诵诫新法，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”，对早期民间道教进行了成功的改革，是为北天师道。在

南朝刘宋，则有庐山道士陆修静，祖述三张，弘衍二葛，尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂“总括三纲”，汇归一流。又依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教修持仪式，广制斋戒仪范，以改革五斗米道，称为南天师道。道教的教规、仪范经寇谦之和陆修静修订以后，便逐步典型化。在此基础上，梁代陶弘景又构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流。这样，经过南北朝时期的改造，道教从形式到内容都得以健全和完善化了。

道教与佛教一样，从一开始就面临着一个很现实的问题，即要说明自己在传统以儒家学说为核心的政治体制中的地位和作用。在一个政治权力拥有至高无上地位和无所不在的渗透性的文化中，这是其存在、发展的前提和依据。不表明自己与现实政治的关系，不说明自己对政治有什么助益，一种有组织、有教义的大型宗教组织就难以在传统中国立足。从另一方面说，道教的思想形式和科戒规范本身也使它与现实政治和传统政治思想有着千丝万缕的联系。正是在这两个问题的阐述过程中，道教提出了自己的政治思想。在本节中，我们打算通过对几个问题的介绍来叙述道教的政治思想。

一、论儒道关系

此处所说的儒道，指传统儒家政治思想和道教思想。两汉以来的政治思想基本上是以儒家为指导思想的。魏晋南北朝时期，君权衰落，中央集权政府的力量与汉代相比也大为式微，与此相应，传统上以儒家为核心的政治思想也跟着衰落了。但这并不是说在现实政治生活中，儒家思想已失去其统治地位，事实上，此时由于家族势力的兴盛，以名教形式出现的儒家伦理纲常是更为加强了。道教作为一种新出现的思想体系和组织，自然要替自己的存在作出合理的解释，这种解释就存在于道教

对儒道关系的阐述之中。对这种关系作过最明白的论述的是葛洪，此处我们就以他的说法为主来介绍儒道关系问题。

葛洪的基本观点是认为道高于儒，道本儒末。葛洪之所以持有这种观点，与他对道的理解有关。在他看来，“夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？……凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。……夫道者，内以治身，外以为国”（《抱朴子·内篇·明本》）。这就是说，道不仅包括与养生有关的事物，而且与治道人事相关，是囊括自然与人事的。由于持有这种观点，葛洪就认为道教包容了儒墨名法各家之长，而又避免了各家之短。不但如此，他还认为“黄老执其本”，即在政治作用上，黄老是更为根本的，而“儒墨治其末”，“道德丧而儒墨重矣”。

葛洪在评述儒道地位的基础上，他也阐述了儒与道在政治中的作用及其特点。他认为，“夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不争；其治也，善绝祸于未起；其施也，善济物而不德；其动也，善观民以用心；其静也，善居慎而无闷。此所以为百家之君长，仁义之祖宗也”（《抱朴子·内篇·明本》）。而儒家学说的提出，则是由于“君臣易位者有矣，父子推刃者有矣”的背景，所以才有“忠义制名于危国，孝子收誉于败家”的儒家学说。这就是说，从治道目的上说，儒道是相同的，但从儒道出现的背景上说，两者迥然不同，一产生于“三五垂拱”的时代，一产生于“刑严而奸繁”的时代，由于这个原因，它们在政治效果上也不相同，道教的治疗效果更为根本，儒家则是头痛医头、脚痛医脚的理论。

为了说明道教思想高于儒家思想，葛洪又以传统的圣人问题为例，对儒道关系作了论述，这就是他对仙和圣问题的讨论。传统的儒家政治思想以圣人为至极，而葛洪则从道教的立场出发，认为圣不如仙。他从下列几点来论述仙、圣优劣问题：其一，他认为历来对圣人的迷信是错

误的，圣人“其所与凡人无异者甚多，而其所以不同者至少矣”（《抱朴子·内篇·辨问》）。他举了很多例子来说明这点。其二，他认为所谓圣人，不过是具有一技之长的人，并没有什么特异神灵之处。他说：“世人以人所尤长，众所不及者，便谓之圣。”这样来看的话，我们可以有“棋圣”“书圣”“画圣”，甚至“盗圣”（在做贼方面有过人之处）。所以圣人并无什么特别的地方。其三，就传统上认为属于“治世之圣人”的超人，葛洪也有自己的看法。他说：“俗所谓圣人者，皆治世之圣人，非得道之圣人，得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。黄帝先治世而后登仙，此是偶有能兼之才者也。”（《抱朴子·内篇·辨问》）葛洪对“治世之圣人”与“仙人”作了划分，认为前者不如后者，仙人既能“体道以运物”，又能“宝德以长生”，所以比起仅仅能够“治世致太平”的圣人要高出一筹。由于持有这种观点，葛洪就认为黄帝、老子要比周孔优越，或起码不逊于周孔。葛洪理想中的这种仙人的特点是“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以《六经》训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌宵而轻举者”（《抱朴子·内篇·释滞》）。葛洪对圣与仙的论述，是对传统圣人观的发展。

传统的政治思想认为，一个人要么是服膺名教，忠君孝父，要么是自绝于名教世范，而要履行后者，就等于自甘于做名教罪人，自绝于社会与政治。传统政治思想中的这种两难，也是道教需要作出回答的，因为道教作为一种宗教体系，与所有宗教体系一样，鼓励人以个人的、神秘的和冥想的方式来解决人生问题，这是与人性中的另一面——人总是处于一定政治和社会体系之中——是相冲突的。道家要证明自己的合理性，也必须对此作出说明。当时便有人提出这种责难，如说：“儒者，周孔也，其籍则《六经》也，盖治世存正之所由也，立身举动之准绳也，……有国有家不易之制也。为道之士，不营礼教，不顾大伦，侣狐

貉于草泽之中，偶猿猱于林麓之间，……与木石为邻。”（《抱朴子·内篇·明本》）对这种责难，葛洪以“出处不二”论来回答。他说：“君臣之大，次于天地，思乐有道，出处一情，隐显任时，……与事变通。”（《抱朴子·外篇·应嘲》）又说：“出处同归，行止一致，岂必达官，乃可议政事君，否则不可论治乱乎？”（《抱朴子·外篇·应嘲》）这就是说，君臣关系是宇宙间最普遍的关系，人无论处在何时何地都逃不脱这种基本关系，所以一个人无论是选择什么生活方式，他实际上都是在从事有益于政治的活动，都是王者之民。这又可以从几方面看，其一，一个人选择了隐遁之路，并不妨碍他从事与政治相关的活动，他举例说：“老子无为者也，鬼谷终隐者也，而著其书，咸论世务，何必身居其位，然后乃言其事乎？”（《抱朴子·外篇·应嘲》）其二，一个人所从事的隐居生活本身，就有益于治化。他说：“在朝者，陈力以秉庶事，山林者修德以厉贪浊，殊途同归，俱人臣也。”又说：“今隐者洁行蓬荜之内，以咏先王之道，使民知退让。”（《抱朴子·外篇·逸民》）葛洪认为就“以厉贪浊”这点而论，是儒墨所代替不了的。其三，葛洪对道教存在理由的论证中还有一条是根据“性自然”提出的。他认为人性不齐是自然的产物，而政治的目的就是使各个不同的人性得以在不同的政治活动中得到实现，这是王治的目的。既然实际中存在着以隐遁、退让、容忍为特点的人性，那么一种真正的王道政治就理应让这种人性得到其现的机会，而这正是道教存在的理由，也正是其有助于政治之处。

作为其儒道关系论证之一环，葛洪还提到了作为道教思想来源之一的道家思想，并对之作了某些批判。他这种批判的第一个动机是，他自己的道教思想是所谓丹鼎派的，因而对不谈神仙、不谈丹鼎的道家思想就有门户之见。他说：“道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。”（《抱朴子·内篇·勤求》）但庄子等却大多讲“齐死生”之类的

学说，这在葛洪看来是“去神仙千亿里”，因而是“永无至言”。葛洪批评道家的第二个动机则是出于他的“内道外儒”的观点。前面已提到，葛洪并不认为出与处、居官与山林是冲突的，毋宁说两者是相辅相成的。而道家例如庄子却是趋向于一个极端，将出与处对立起来，对此葛洪便予以批评。他说：“常恨庄生言行自伐，桎梏世业，身居漆园而多诞谈，……狭细忠贞，贬毁仁义。”（《抱朴子·外篇·应嘲》）葛洪的立场是很鲜明的，这一点还可以从他对魏晋任诞之风的批判中看出来。在那里，他对魏晋风气的批判的着眼点，也是因它对名教礼教的蔑视和破坏。

这样，葛洪通过对道教与传统儒家、道家政治思想的比较和评论，不但表明了本宗教作为一种社会意识形态的合理性，同时也论证了它在社会政治生活中与儒家、道家思想的不同之处，即它在传统中国社会中所可能扮演的政治角色。

二、道释关系

道教发展和兴盛的时代，也是佛教广泛传入中国的时代，出于思想体系之间的冲突，政治、学术地位的争夺，道释二教在此时期的冲突和矛盾是很尖锐而激烈的。而这种冲突，突出了两教各自的特点，其相同之处也得到了认识。正是在这种论争中，两教的自我意识提高了，因而其对自己和他教的看法之中，就表现出一些值得重视的思想。下文就道教在与佛教的矛盾冲突中获得的对本教性质和作用的认识作一考察。

道与佛的冲突，自佛教传入之初就存在了，这一点可以从牟子《理惑论》中对道教的贬抑性评论中看出。这种冲突在以后随着两教的发展兴盛而日益激烈。其体现为理论论争的例子，有诸如由道士顾欢的夷夏论、齐道士的三破论等所引起的争论，其与现实政治紧密联系在一起的

争论，有诸如北魏太武帝废佛法事和北周武帝集道俗议灭佛法事等。这些争论的资料均存于《弘明集》和《广弘明集》中。争论中所体现的一些与政治思想有关的思想，举例如下：

其一，是对不同思想体系的相对性的认识。魏晋南北朝时期是个各种思想体系同时并存、交相影响的时期，这种情形促进了各体系对真理与真理表现方式的关系的认识。具体到道释关系上说，就是由于此时道释思想的相映成趣，促进了道教对自身的看法，认识到不同思想体系虽然在政治生活中作用不同，形式不同，但都是为着同一个目标，即个人性命与国家社会的治理和完善。持这种观点的人不少，例如张融在其《门律》中就说："道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同；感而遂通，达迹成异，其犹乐之不沿，不隔五帝之秘；礼之不袭三皇之圣，岂三欤？"即道与释在本质上是相同的，其不同只在外在表现形式上，它们的关系犹如儒家名教中的五帝之教与三皇之具一样，作用不同，目的不二。道士顾欢也持这种观点，他在《夷夏论》中说：释迦与老子"其圣则符，其迹则反"。又说："无穷世界，圣人代兴，或昭五典，或布三乘"，目的都是为了"道济天下"，故无方而不入。这实际上就是在承认本教相对性的同时，肯定了其现实合理性。同时它也表明，无论何种思想、何种体系，作用不外乎治民治国，也就是说总具有政治作用和意义，差别只不过是作用的大小不同。这实际上又是对政治涵盖一切这种情形的承认，而这种承认又是通过自觉地将自己置于政治领域中来达到的。

其二，对人性与政治的关系之认识。魏晋南北朝时期是一个民族斗争激烈、民族融合广泛而普遍的时期，这对此时的现实政治来说，是一个很突出的问题。同时，它也为思想家们提出了一个值得思考的问题，即人性（民族）的不同与不同政治体系具有什么关系。这一问题由于佛

教的传入和流布而更加突出了。佛教本是外来宗教，而在此时却成为与儒、道两教相竞争的强有力的对手，于是对以下诸问题的考虑就是不可回避的了：佛是外来宗教，它是否更适宜于中国人性？如果回答是肯定的，那么中国原有的思想体系又当摆在什么位置，它与佛教的关系如何？如果回答是否定的，那么这是否意味着传统中国的思想体系完全具有所要求于它的政治作用，从而应取消（或削弱）外来的佛教？

当时不少人讨论到了人性的问题（当然这种讨论有许多是不很持平的），道教的观点很明确（倒不见得全是出于学理的考虑），就是认为佛教是适于异族的宗教，不适于中华之人性。其理由是："胡人粗犷"（《三破论》），即人性不同；"胡人无义，刚强无礼，不异禽兽"（《三破论》），就是说胡人在风俗习惯上与华不同。这方面顾欢说得较详细，他说："端委缙绅，诸华之容；翦发缁衣，群夷之服；擎跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃；棺殡椁葬，中夏之风；火焚水沉，西戎之俗；全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。"（《夷夏论》）顾欢从衣服饮食直到殡葬跪拜等方面来区别华夷之性，目的也是在于说明"佛、道齐乎达化，而有夷夏之别"。就好比舟可行于水，车不可涉川，但这并不意味着要绝弃舟车之用，只是说佛、道各有用处罢了。

照道教这种说法，则人性不同，当有不同的政教体系来与之相适应，这种看法无疑有其正确的一面，但问题并不这么简单。首先，人性就是一个模糊的概念，要用它去指一种一成不变的东西似乎是徒劳的；其次，社会政治制度和思想也总是在变化之中，简单地断言某种制度适于或不适于某民族与社会是不恰当的。

其三，道教在与佛教相比时表现出来的政治思想特点。上面我们已讲过道教对儒道异同的看法，这种差别相对来说是较明白的。因为儒教

更主要的还是一种立足于社会政治的思想体系，佛教则不然，它首先是一种宗教，如果说它也关心政治的话，那是因为它仍然是社会的产物，离不开社会生活，或者说它之关心政治，是其思想体系的运用。由于这一点，道教在与佛教碰面时，其间的关系就更为微妙。看道教徒怎样区别这两种都以修性命为核心的宗教在政治思想方面的特点，是很有意思的。

道士顾欢在其《夷夏论》中开列了佛道异同的几个要点，列之如下：（1）道教讲无死，佛教讲无生。“无生之教赊（远），无死之化切，切法可以进谦弱，赊法可以退夸强。”这是从佛与道在教化的效果和对象方面说的。所谓切就是见效快，影响深，反之则是迂阔不中用。所谓“谦弱”与“夸强”则是指教化对象而言，前者能包揽更多的针治对象，后者则仅对某些悖逆之人有效。（2）“佛教文而博，道教质而精，精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑，抑则明者独进，引则昧者竞前；佛经繁而显，道经简而幽，幽则妙门难见，显则正路易遵。”这里，顾欢比较了佛道两教作为思想体系在形式与内容上的不同之处，并说明这种差别所造成的信仰对象之不同。（3）“佛是破恶之方，道是兴善之术。兴善则自然为高，破恶则勇猛为贵。”这又是从人性与治道关系的论点所引出的一条结论。顾欢认为华戎之性不同，华人恭顺知礼，因此适宜用“兴善之术”以化导之；戎性粗犷，因之须用猛勇之法。（4）“佛迹光大，宜以化物；道迹密微，利用为己。”这是从佛道的对象上说的，佛教的适用对象较广，而道则主要以个人为对象。顾欢的这种论点，很典型地代表了此时佛道之争中道教的自我认识和评价。

三、道教与现实社会政治的关系

道教是一种宗教，其政治作用当然不如儒、法等入世的学说直接，尽管如此，道教从一开始就与现实政治紧密结合在一起。其与政治的关系和影响，可从下列几方面来看。

其一，道教有一种积极参与政治活动的意识。此可以北魏道士寇谦之为例。寇谦之是当时道教改革中的一位突出人物，早年就爱好仙道，修张鲁之术。《魏书·释老志》载，仙人成公兴曾对他说："先生未便得仙，政可为帝王师耳。"这里指的当然是寇谦之的性格不适于学仙，但"为帝王师"的确是寇谦之道教思想的指导精神。史载他自称太上老君给他以神示，授他"天师之位"，赐给《云中音诵新科之戒》二十卷，命他宣此新科，清整道教，除去三张伪法，"专以礼度为首，而加之以服食闭练"。《老君音诵诫经》说："老君曰：……谦之，汝就系天师正位，并教生民，佐国扶命。"由此可见，寇谦之对道教的改革，确是以"佐国扶命""为帝王师"为目标的。为了实现这一目标，寇谦之在改革过程中紧紧依附北魏统治者，尤其是崔浩。据《北史·崔浩传》说：谦之"每与浩言，闻其论古兴亡之迹，……因谓浩曰：'吾当兼修儒教，辅佐太平真君。'"

寇谦之的活动得到了魏世祖的赏识和尊崇，《魏书·释老志》记载，经崔浩的推荐，"世祖（魏世祖太武帝）欣然，……于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行"。魏世祖还在魏都平城特建天师道场，"重坛五层，遵其新经之制"，又改元太平真君，"亲至道坛，受符箓。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也"，表示接受天命。这一做法以后成为定制，太武帝后北魏每个皇帝即位，都须到道场接受道士所举行的受符箓仪式，这一制度一直承袭至后周。《隋书·经籍志》说："后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。"

与现实政治相结合，是此时期道教的一大特点，不仅北魏如此，在

南方亦然。据释道宣说："昔金陵道士陆修静者，道门之望，在宋齐两代，祖述三张（道陵、衡、鲁），弘衍二葛（玄、洪）。郗、张之士，封门受箓，遂妄加穿凿，广制斋仪，糜费极繁，意在王者遵奉。"可见南方的道教改革者陆修静等人虽然在对道教的改革上有自己的特点，但在"意在王者遵奉"这点上，与寇谦之是毫无二致的。

其二，此时的道教在改革和发展中，无论在教义上，还是在教规上，都大量吸收儒家纲常名教等方面的内容。这可分几方面来看：首先，是在道教传统的内修和养生之外，又加入"外修"善事作为成仙的重要条件。所谓外修，即日常生活的规范，内容包括对人的社会、政治生活内容和方式的规定。葛洪认为："欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。"（《抱朴子·内篇·对俗》）又说天地有司过之神，随人所犯轻重夺其算，算尽则人死，而"诸应夺算者有数百事"（《抱朴子·内篇·微旨》），包括"憎善好杀，口是心非，……虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受赂，……废公为私，……教人为恶，……不顺上命，不敬所师"。他说，"凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪"。葛洪所举这些内容，大都不出传统中国社会的政治和法律要加以维护的秩序。寇谦之的创新道教，也是"专以礼度为首，而加之以服食闭练"，作为内外之修的内容的。其次，是道教的神仙等级思想。神仙世界也分等级的思想，在《太平经》中就出现了，此时期的道教又对此作了进一步的充实和完善。葛洪说：神仙有上、中、下的等级，等级不同，其地位和待遇也不同，"上士得道，升为天官；中士得道，栖集昆仑；下士得道，长生世间"。此外，天上的神仙中还有一个大元首"大神仙"，统领众仙。寇谦之的新道教的教义说：二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主，最高者是无极至尊。各种不同等级的神仙和神仙的翼从，又如陶弘景的《真灵位业图·序》所说，"虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，

仙亦有等级千亿”。书中将道教的神仙分为天神、地祇、人鬼等诸仙真，分别等级，排定班次。道教的等级思想当然是来自现实政治生活中的等级制和儒家的等级思想，但由于正是从一种因果报应的角度来肯定等级制的，这就在儒家所提供的等级制存在理由之外，又添加了一条彼世的理由，从而进一步加强了思想统治的范围。再次，对利用道教为工具犯上作乱的批判。魏晋南北朝时期的道教是经过改造的道教，它本身对于现实政治抱一种积极的态度，但这种新道教在其历史上却拖着一条不干净的尾巴，那就是道教在其初期（其实往后亦然）与农民起义、统治阶级内乱有着密切的关系。为了表明自己的政治态度，大多数此时的道教首领都极力批判曾为农民或犯上作乱之人利用过的道教，例如葛洪对“妖道”“邪道”“杂散道士”的咒骂，就是因为这些“妖道”和道士如张角、柳根、王歆、李甲之徒，“或称千岁，假托小术，……威倾邦君，势凌有司”（《抱朴子·内篇·道意》），对于这些“妖道”，葛洪主张要坚决镇压，“犯无轻重，致之大辟”。同样，寇谦之的道教也诅咒那些利用道教造反的逞凶之徒，《老君音诵诫经》中说：“今世人恶，但作死事，修善者少，世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言老君当治，李弘应出，天下纵横返逆者众，称名李弘，岁岁有之。”“李弘”是当时为不少农民起义和宗教叛乱所利用的一个有号召力的名号。寇谦之此处的指责，就是针对这些反叛对现实政治秩序造成的破坏而发的。道教徒极力表明自己与统治者一致的立场，还有一个原因，那就是在佛道之争中，佛教徒经常揭道教的伤疤（列举黄巾、孙恩等起义），以此证明道教不利于统治，所以道教徒必须努力为自己辩白。这种事实正表明无论佛还是道，在古代中国从未作为独立的宗教力量而出现过，它们从来都是现实政治的附庸。

III

刘泽华 主编

A HISTORY OF CHINESE POLITICAL THOUGHTS

【修订版】

中国政治思想史

隋唐宋元明清卷

浙江人民出版社

中国政治思想史
隋唐至清末

刘泽华　主编

浙江人民出版社

中国政治思想史

刘泽华　主编

出版发行：浙江人民出版社（杭州市体育场路347号　邮编310006）

市场部电话：（0571）85061682　85176516

责任编辑：诸舒鹏

营销编辑：陈雯怡

责任校对：朱妍姚建国杨帆戴文英

责任印务：程　琳

封面设计：朱珺朱淑芬

电脑制版：杭州天一图文制作有限公司

印　　刷：浙江新华数码印务有限公司

开　　本：880毫米×1230毫米　1/32

印　　张：61.125

字　　数：1352千字插页：12

版　　次：2020年1月第1版

印　　次：2020年1月第1次印刷

书　　号：ISBN 978-7-213-09369-2

如发现印装质量问题，影响阅读，请与市场部联系调换。

目 录

第一章　隋唐诸帝成熟且完备的君道论

第一节　隋唐诸帝的自我政治意识与君道

第二节　民本论：君权的绝对性与相对性

第三节　君臣一体论：驭群臣与驭天下

第四节　法制论：人治与法治

第五节　纳谏论：兼听与独断

第二章　隋唐时期佛教和道教的政治思想

第一节　佛、道、儒三教的争衡与兼摄

第二节　道教神化王权和宗法的政治思想

第三节　佛教的中国化与政治文化

第三章　隋唐儒学的复兴及其政治哲学的新变化

第一节　孔颖达的道论与治道

第二节　《中说》兴王道、正礼乐的政治思想

第三节　柳宗元的大中之道及国家政体论

第四节　韩愈的道统论与尊君思想

第五节　李翱的复性说和儒家道德的绝对化

第四章　唐末、五代反思君主政治、憧憬均平理想的政治思想

第一节　农民战争的武器批判与均平意识的凸显

第二节　皮日休对专制帝王的批判与仁政论

第三节　《无能子》否定圣人、君王和纲常的政治思想

第四节　罗隐对暴君的批判与明君论

第五节　谭峭的君盗论与均食、尚俭论

第五章　北宋时期改革政治、强化王权的政治思想

第一节　宋初诸帝改革体制、强化集权的政治方略

第二节　改革思潮的兴起和“庆历新政”
第三节　李觏通变救弊的政治思想
第四节　司马光“急于求人，缓于立法”的政治思想
第五节　王安石的变法思想和“熙丰新法”
第六章　宋代理学的政治哲学、政治价值和政策思想
第一节　宋代理学思潮及其主要流派
第二节　理（道）论：宗法君主制度社会规范的绝对化
第三节　人性论：“存天理，灭人欲”
第四节　中和论：礼仁政治的方法论
第五节　道统论：政治理想与匡时济世
第七章　南宋的事功思潮和邓牧的异端思想
第一节　陈亮“倡事功”的政治思想
第二节　叶适“以利和义”的政治思想
第三节　邓牧抨击君主制度的异端思想
第八章　辽、西夏、金的统治思想
第一节　兼容并包、因俗而治、逐渐汉化的统治方略
第二节　承天后及辽圣宗的政治思想
第三节　金世宗的吏治思想
第九章　元代“用夏变夷”思潮与理学的官学化
第一节　早期汉蒙文化关系与耶律楚材的治国主张
第二节　以郝经为代表的“用夏变夷”思潮与礼治思想
第三节　理学的官学化
第十章　明代统治者强化集权、专制的政治思想
第一节　朱元璋维护绝对君权的政治思想
第二节　朱棣崇道统、尊理学的政治思想
第三节　丘濬的“帝王之学”
第四节　张居正“尊主庇民”的政治思想

第十一章　王阳明心学及其后学的政治思想
第一节　王阳明心学与“破心中贼”
第二节　王艮、何心隐世俗化的儒学政治思想
第三节　李贽追求平等、张扬个性的政治思想
第十二章　东林党人关切时弊的政治思想与忠君政治心态
第一节　维护君权的理想选择和现实中的冲突
第二节　道德救世
第三节　惩治贪官污吏
第四节　君子小人辨
第五节　东林党人的政治心态
第十三章　清初封建士大夫群体的自我批判思潮
第一节　黄宗羲对秦汉以来政治体制的批判
第二节　顾炎武改革君主集权政体的设想
第三节　王夫之对儒家政治哲学的反刍和重构
第四节　吕留良对“天下一统于君”的抨击
第五节　唐甄抨击暴君、调整王权的思想
第十四章　清代前期诸帝维护绝对君权的政治思想
第一节　绝对君主专制的政治理论
第二节　突出“臣节”的政治价值观
第三节　敬天法祖的政治原则
第四节　“大一统”论与“正统”论
第十五章　龚自珍与古典政治思维的终结
第一节　19世纪前期的社会思潮
第二节　龚自珍“自改革”、救衰世的政治思想
后记
刘泽华先生生平学行
跋

返回总目录

《中国政治思想史》（三卷本）撰者分工

先秦卷

主编：刘泽华　撰稿：刘泽华

秦汉魏晋南北朝卷

主编：刘泽华　副主编：葛荃

撰稿（按姓氏笔画）：刘泽华　杜洪义　宗德生　张分田　葛荃

具体分章：刘泽华　第一章　第二章　第四章第一、二、四节　第五章第四节　第七章第二、三节　第十章第三节

葛荃　第三章　第四章第三节　第五章第一、三节　第六章　第七章第一节　第八章第一、二节　第十一章第一、二节

张分田　第五章第二节　第七章第四节

杜洪义　第八章第三节　第九章　第十章第一、二节

宗德生　第十一章第三、四节

隋唐宋元明清卷

主编：刘泽华　副主编：张分田

撰稿（按姓氏笔画）：乔治忠　杜洪义　陈寒鸣　张分田　葛荃

具体分章：张分田　第一章　第二章　第三章　第四章　第五章第一、二、三、五节　第六章　第七章　第八章　第十章第三节　第十三章　第十五章

杜洪义　第五章第四节

葛荃　第九章　第十章第四节　第十一章第三节　第十二章

陈寒鸣　第十章第一、二节　第十一章第一、二节

乔治忠　第十四章

第一章　隋唐诸帝成熟且完备的君道论

强隋与盛唐，是中国封建社会的鼎盛时期。自秦始皇确立皇帝制度以来，封建专制主义中央集权政体经历了长达800余年的风雨历程和曲折演变，在制度上、理论上日趋成熟和完备。

581年，隋朝建立。继而灭梁平陈，于589年实现天下一统，结束了魏晋以来持续近400年的分裂局面。不久，天下大乱，强隋覆灭，李唐代之。唐初诸帝励精图治，社会经济文化空前繁荣。中唐以后，社会矛盾日益激化。以755年安史之乱为转折点，唐王朝盛极而衰，由藩镇割据渐次步入五代十国分裂局面。

隋唐及两宋，是古代政治思想发展的重要阶段。如果说先秦思想的特点是肇始、分化与争鸣，两汉魏晋南北朝思想界的主要景观是一尊、多元与交融的互动，那么隋唐两宋思想发展的总趋势是综合、深化与兼容并蓄。隋唐时期，多元与争鸣仍然是思想文化领域中不以人的意志为转移的景观，若从政治思想的角度看，许多重大理论问题得到总结和深化，儒家及佛教、道教的理论形态都有深刻的变化，许多思想文化成果为大多数人所认同。隋唐诸帝的君道论正是这种思想文化发展大趋势中的第一个重大成果。

第一节　隋唐诸帝的自我政治意识与君道

从隋文帝到唐玄宗，没有一个帝王是严格按照宗祧继承制度登上九五之尊的，围绕王位的争斗、猜忌和残杀连绵不已，篡弑、夺嫡之祸频频发生。或许正是由于这个原因，帝王中英才辈出，除唐中宗、唐睿宗平庸昏愦外，其余皆非等闲之辈。

隋唐诸帝大多既是政治家，又是思想家。他们不仅在政治上有所作为，而且在统治思想、治国之道及政策和策略方面多有创见。他们或著书立说，或主持注疏经书、刑律、礼典，提出了系统的理论化的治国方略。例如，隋文帝杨坚亲自主持修订刑律，颁行刑纲简要的《开皇律》，并著有《刑书要制》。唐太宗李世民兼综孔、老，撰有《帝范》《金镜》等政治论著，从而在制度上、思想上奠定了唐代君主政治的规模和取向。唐高宗李治主持注疏唐律，由长孙无忌等人编修的《唐律疏议》，是古代法律思想史上的一块里程碑。武则天是中国古代唯一的一位女皇。她兼通文史，善于审时度势，纳谏诤，严法度，著有《臣轨》等政治论著，对君臣关系有深刻的理解。唐玄宗李隆基曾亲自注疏《孝经》《道德经》，其中《孝经注》大力倡导“孝理”“孝治”，发展了“以孝治天下”的御臣治民方略。

隋炀帝杨广历来被视为暴君的典型。但发人深思的是：他的认识与明君典型唐太宗并无质的差别。诸如民本、任贤、法制、纳谏之类，都曾写入隋炀帝的诏旨。据说隋炀帝“临朝凝重，发言降旨，辞义可观”。唐代史料中有大量类似的记载。唐太宗也说：“朕观《隋炀帝集》，文辞奥博，亦知是尧舜而非桀纣，然行事何其反也？”（参见《资治通鉴》卷一八一、卷一九二）秦、隋皆二世亡国，同入一条覆辙，但隋炀

帝并非秦二世可比。胡亥昏愦，百无一能，被权臣玩于掌中。隋炀帝则不然，他文韬武略，在政治上有创见、有作为。隋炀帝即位之初，国家富且强，王权尊且贵，事功大且博，就连唐太宗都自叹不及。可是，这个盛极一时的大帝国，顷刻之间便灰飞烟灭了。隋亡教训是推动唐初君道理论进一步完善和深化的重要原因。

一、帝王观念：神化、道化、人化

隋唐诸帝的帝王观念，概言之，即神化、道化、人化。神化，即以天命和神体自居；道化，即以道自任，以德自诩，以功自夸；人化，即以人自待。这种观念又为多数臣民所认同。臣民普遍认为，帝王是神圣性与世俗性、绝对性与相对性的统一体，是神、是圣、是人，归根结底是一个特殊的人。这种政治意识和帝王心理是君道论完善的一个重要标志。

1．神化：“皇天眷命，历数在躬。”

君权神授，依然是论证帝王权威的主要依据。君权系“天命有所属，非人力所能争”是世人普遍接受的政治观念。隋文帝说：“帝王岂可力求！孔子以大圣之才犹不得天下。”（《资治通鉴》卷一七八）唐高祖说：“兴亡之效，岂伊人力！”又说：“帝王自有天命，非小子所能取。”（《资治通鉴》卷一八五、卷一八六）唐太宗自称“皇天眷命，历数在躬”。他认为：“帝王之业，非可以智竞，不可以力争者矣。”（《唐太宗集·帝范序》）每逢王朝更迭、帝王代立之际，“王者不死”（《资治通鉴》卷一八八）以及各种谶言符命，都会对人们的政治倾向和政治行为产生重大的影响。因此，帝王们对天命还是相当重视的。诸帝登位都大力宣传符命，极力神化自己。如隋文帝“受周禅，恐民心未服，故多称符瑞以耀之”（《资治通鉴》卷一七九），宣示《皇

隋感灵志》于天下。李唐在夺取政权的过程中充分利用社会上广为流传的“李氏当兴”的流言，又制造老君显灵、宣示天命的政治神话。武则天则利用佛教制造女王执政的根据等。反之，对不利于他们的谶语则严加禁止。如隋炀帝听到“李氏当兴”之谶，便滥杀无辜。唐太宗听到“女主武王代有天下”之说，则诛戮小名“五娘”、位居“左武卫将军、武连县公”的李君羡。但是，总的说来，隋唐诸帝更重人事。隋文帝说：“吉凶由人。”（《资治通鉴》卷一七九）唐太宗曾公开宣布：“但使天下太平，家给人足，虽无祥瑞，亦可比德于尧、舜。若百姓不足，夷狄内侵，纵有芝草遍街衢，凤凰巢苑囿，亦何异于桀、纣？”“若尧、舜在上，百姓敬之如天地，爱之如父母，动作兴事，人皆乐之；发号施令，人皆悦之；此是大祥瑞也。”（《贞观政要·灾祥》）君权神授论是论证君权绝对性的各种理论中最具信仰色彩的，帝王们永远不会摈弃它。但历史的经验教训一再告诫统治者，人事才是最重要的。

2．道化：“有德则可久，有功则可大。”

“天道无亲，唯德是辅”是隋唐时期占主导地位的帝王观念。在这种帝王观念看来，天命具有开放性，帝王必须有道、有德、有功，否则天命就会转移，王位就会被取而代之。隋唐诸帝大多由“革命”“禅让”“夺嫡”而龙飞九五，所以尤为强调功与德。隋炀帝、唐太宗、唐玄宗等夺嫡之主，更是千方百计地论证自己的功与德。隋炀帝说：“有德则可久，有功则可大。”（《隋书·炀帝纪》）唐太宗把“克明克哲，允文允武”（《唐太宗集·帝范序》）作为帝王必备的资格。在他看来，唐朝之兴“虽膺箓受图，彰于天命，而克昌宏业，实赖神功”（《唐太宗集·晋祠铭》）。唐玄宗取代嫡长被立为太子的依据是“拯社稷之危，救君亲之难，论功莫大，语德最贤”（《资治通鉴》卷二〇九）。德与功是称王称帝的重要依据，隋唐诸帝也多有强烈的建功立业欲望。这种帝王

观念在隋炀帝和唐太宗身上表现得尤为突出。

传统政治思维历来强调君德，把雄才大略、攻战必取、天下大治作为圣明的标志。功德和圣明又是天命的表征。隋唐与两汉相比较，帝王观念的结构、内涵并无本质的差别，但强调点明显地由神化向圣化偏移。这里仅举二例。其一，汉献帝禅位诏书与周静帝禅位诏书皆以“天心人事”立论，但后者以大量篇幅极为详尽地颂扬隋王的圣与功，如“隋王睿圣自天，英华独秀，刑法与礼仪同运，文德共武功俱远”，“虞舜之大功二十，未足相比，姬发之合位三五，岂可足论”等，以论证“道高者称帝，录尽者不王”（《隋书·高祖纪》）。其二，唐代帝王将“圣”字正式加在谥号和称号上。唐代帝王谥号、庙号开始出现大量圣化字眼，如唐高祖称“神尧大圣光孝皇帝”、唐太宗称“文武大圣大广孝皇帝”、唐玄宗称“至道大圣大明孝皇帝”。不仅帝王死后被称为“圣人”，而且有些帝王生前以圣为正式尊号，如武则天自称“圣母神皇”“圣神皇帝”，又加尊号为“金轮圣神皇帝”“天册金轮大圣皇帝”。这一时期还出现大量以“圣”为标题的歌功颂德之作，如唐太宗著有《述圣赋》，虞世南著有《圣德论》。圣化称谓使用频率的增加，强化了称圣意识，从而推动帝王把注意力更多地投入于帝王之道、王霸之术。

3．人化：“非天下以奉一人，乃一人以主天下。”

在充分肯定君权神授、帝王圣明的前提下，隋唐时期的帝王观念更多强调的是帝王乃人之主，他与众庶并非是单向索取的关系，而是公众利益的代表。隋炀帝说：“非天下以奉一人，乃一人以主天下也。”（《隋书·炀帝纪》）唐太宗也赞成“以一人治天下，不以天下奉一人”（《贞观政要·刑法》）的论点。在这种帝王观念看来，君主是天下之主，是政治的最高主体，但君主应是天下众生权益的代理人，不能独私其一人一姓，更不能一味地盘剥民众。这就从理论上对君权有所

限定。尽管这类言辞属于表面文章，但其为帝王所认可，并为群臣所认同，在实际政治中还是具有一定意义的。

隋唐帝王并非时时处处以神明自视，有时他们也承认自己有能力和道德方面的缺陷。唐太宗在群臣论政中经常谈及自己在认识和能力上的局限。有一次，他对大臣说："朕少好弓矢，自谓能尽其妙。近得良弓十数，以示弓工。乃曰：'皆非良材也。'朕问其故，工曰：'木心不正，则脉理皆邪，弓虽刚劲而遣箭不直，非良弓也。'朕始悟焉。朕以弧矢定四方，用弓多矣，而犹不得其理。况朕有天下之日浅，得为理之意，固未及于弓，弓犹失之，而况于理乎？"（《贞观政要·政体》）类似言论在诸帝中亦非少见，故隋唐帝王皆持以臣为师、以臣为鉴说。

帝王以人自待，往往容易纳谏、自律，容易在礼法禁忌之中网开一面。贞观之治就是在一片批评声中成就的。这对于调节王权思想的发展和深化，无疑是有利条件。在唐太宗、武则天等帝王身上，尊大与谦恭，威严与宽厚，睿智与守愚，纵欲与自节，有机地结合在一起。他们都表现出较高的自我调节能力。

隋唐帝王普遍重视修身之论，在他们看来，修身之道就是"治国之要"，所谓"若安天下，必须先正其身，未有身正而影曲，上治而下乱者"（《贞观政要·君道》）。自从隋炀帝纵欲亡国之后，这个问题成为朝野议论的重要话题。修身的要旨是"自戒""自牧""黜恶"，重点是防止"纵情与傲物"，目的是避免"伐根以求木茂，塞源而欲流长"，以"永保无疆之休"（《贞观政要·君道》）。修身论的基本逻辑是：君主要遵守道、德、孝、礼之类的社会规范，通过自我节制，永保帝王的尊严和逸乐。"欲不可极"方能"欲可长久"。这个思路与宋明理学一味强调"灭人欲"有所不同。君道是一种政治艺术，恰如其分地调控自身、政治和臣民，是这种艺术的精髓。

“修身之术即治国之要”，这个命题为大多数帝王所认同。在隋唐诸帝的政论、诏旨和著作中，皇帝们开列了众多的君德规范。如《帝范》中就有宽大、平正、威德、慈厚、礼仁、孝恭、勤劳、德义、诚盈、崇俭等。总之，“俭以养性，静以修身”。其正题是“富贵广大，守之以约；睿智聪明，守之以愚。不以身尊而骄人，不以德厚而矜物”。其反题是“骄出于志，不节则志倾；欲生于身，不遏则身丧。故桀纣肆情而祸结，尧舜约己而福延。可不务乎！”（《帝范·崇俭》）隋唐帝王大谈修身之术，这与当时心性思潮的兴起是互为因果的。修身论的基本逻辑是君权绝对性与相对性的统一，而且把关注点更多地集中在帝王的自我节制和自我调整上。这个逻辑也是隋唐君道重要的思维方式，即唐玄宗在《孝经注》中所说的“为君恒须戒慎”（《孝经注疏·诸侯章》）。

神化、道化、人化的帝王观念，在强调君权的神圣性、绝对性的前提下，承认君权是有条件的，即君主唯有“畏天”“畏臣”“畏民”，守德有道，建功立业，才有资格永享神圣的地位和绝对的权力。帝王对这种政治观念的认同和自觉，为隋唐时期形成以规范君权、调整政治为重点的君道论，提供了政治前提，开辟了广阔的道路。

二、君道的内在矛盾与“为君实难”

所谓君道，即帝王之范典。在中央集权政体下，皇帝“一喜天下春，一怒天下秋”，为君之道亦即治国之道，故君道又称治道。君道实际上是君主政治历史和现实经验教训的总结、归纳和抽象，是理论化、理想化的君主行为规范。君道内含着从实际出发确立的最高政治目标、基本政治原则、政治价值及帝王术，是统治阶级政治意识的聚焦点，其根本目的是完善和强化王权。

隋唐时期的君道论是以帝王为核心的封建君臣群体所共同创造的。

每一位帝王身边，都聚集着一批辅弼公卿、诤谏之臣和文学之士。这些人通晓典籍，富于谋略，精于治道。其代表人物有隋文帝时的高颎、苏威，唐太宗时的房玄龄、魏徵，武则天时期的刘仁轨、狄仁杰，唐玄宗时的姚崇、宋璟等。群臣的政见多被帝王采纳，转化为帝王的认识和政策。隋唐君道正是这个时代、这个群体、这股思潮所共同拥有的政治思维成果。

从中国古代统治思想发展、演变和承继的角度来看，隋唐君道具有综合性、系统性、实践性和典范性。

所谓综合性，即兼王霸术，采百家言，集帝王思想之大成。君主政治的实际需要犹如一座具有反馈、建构功能的太极炉，混合百家九流，将一切有益于统治的思维成果全部熔炼于君道之中。隋唐时期，君臣论政大多广征博引，不拘一家一派，经史子集，历代文章，无所不及。汇粹精华的君道，紧紧围绕帝王术这个中心，以孔、老为主，兼蓄佛道，并收诸子，自成体系。这与秦汉宋明有所不同。

所谓系统性，即包罗万象，内容和体系完备。隋唐君道涉及君主政治的各个方面，大凡政治取向、治国方略、决策方式、策略原则和施政技巧，几乎无所不包。从政治体制、政治实施到政治权术，形成体系。封建君臣围绕君与天、君与民、君与臣、君与法、君与谏、君与德等一系列理论问题展开讨论，形成了以君主自我调节理论为重点的统治思想，把君主控制社会的刚性手段同调节政治的柔性手段有机地结合在一起。

所谓实践性，即具有可操作性。隋唐君道来源于政治实践，又面向现实，具有实用性和实效性，因此与许多思想家理想化的，甚至是空泛、迂腐的坐而论道大不相同。这种理论与实践相结合的政治论，有助

于深刻理解传统政治文化的主流。

所谓典范性，即规范政治，垂范后世。隋唐君道行之有效，是开创贞观之治、开元之治之类的王朝盛世的主观因素，因此备受推崇。唐太宗无愧为“千古一帝”。正如欧阳修在《新唐书·太宗纪赞》中所说：“盛哉，太宗之烈也！其除隋之乱，比迹汤、武；致治之美，庶几成、康。自古功德兼隆，自汉以来未之有也。”一部《贞观政要》被后世帝王奉为圭臬，还深受辽、金等“夷狄之君”的推崇。这种君道为朝野上下普遍认同，为历代君臣推崇赞扬。唐代帝王纷纷效仿“太宗风”，君道的基本思想和原则，长期制约主导着君主政治的规模和取向，比个别思想家的观点和主张更具有典型意义和历史影响。

传统政治文化以皇帝为君父、天子、王辟、圣人，使帝王集天地君亲师各种社会权威于一体，授之以绝对权力。但在现实中，绝对权力是不存在的，任何权力都是有条件、有限度的。许多社会问题不是一纸诏令和赏罚诛戮所能解决的。帝王不可能立即改变人们的信仰和习俗，不可能立即改变国库的空虚和民众的苦难生活。如果帝王不了解权力的局限，不了解臣与民及其他社会因素对最高权力的制约，那么行使权力的结果必然是导致挫折或失败。实际上，从王权诞生那一天起，这个问题就已经纳入人们的认识。三代以来，任何一个有作为的君主，都是自我调整和节制的典范，是重民、任贤、纳谏的楷模。挥舞绝对权力的大棒会走向自己的反面，承认权力的相对性反而易于向绝对权力趋近。几千年来政治家的成败得失和思想家的多方探讨，使统治思想日趋成熟。隋唐君道是这个思想发展历程中的重大成果之一。隋唐诸帝，特别是唐太宗、武则天、唐玄宗，不仅生活于中央集权政体日趋成熟的时代，而且个人的天赋和素质较高，他们亲自参与了君道理论的再创造，并将其转化为制度和政策。隋唐社会充满着生机活力，与此不无关系。

当然，承认君权受到诸多因素的制约，就应当否定绝对权力，否定绝对权力在现实中存在的可能性。但是，君道硬把君权的绝对性和相对性相提并论，力图以迂回曲折的手法树立绝对权威，这必然使自己在理论上自相矛盾，在实践中困难重重。

唐太宗一而再、再而三地感叹：“为君实难。”为君实难是一个古老的思想，始见于《尚书》。《论语》及历代思想家对此多有论及。感叹为君实难的帝王也代有其人。不过，唐太宗对此感触尤深。例如在《金镜》一文中，他列举了帝王的两难抉择：“为天下之君，处万民之上，安可易乎！背道违礼，非惟损己，乃为贤人之所笑；卑身励行，实为君子，又为庸夫之所讥。越品进官，其类必为深怨；偏与人语，众望以为曲私。任使贤良，则谓偶得；委仗庸夫，则言愚暗。言数则谓太繁，辞寡则讲道薄。恣情忿怒，则朝野战栗；留心宽恕，则法令不行。民乐则官苦，官乐则民劳。”对于边疆地区，“遣人远抚，则眷恋而不忍；愍而不遣，则枝叶落而不存。二宜之间，致心何所？”他还进一步指出以上仅是列举几例，所谓“《易》云：‘书不尽言，言不尽意。’今略陈梗概，以示心之所存耳”（《唐太宗集·金镜》）。其实，《金镜》通篇以“言之实易，论之实难”立意，列举大量史实阐明“治乱之本源”和“为君不易”。虽然唐太宗所言，大多属于操作技巧问题，但已足以展示帝王面对君道而产生的困惑。而在官与民、公与私、威与德等重大政治问题上，找到恰如其分的方针政策更是难乎其难。

以今天的眼光审视君道，就不难得出这样的结论：任何一个君主都无力完全达到君道的要求。一是君道对个体素质的要求太高，凡食人间烟火者都无法在德、智、才、能诸方面皆达到标准。二是君道只螺旋而不上升，并没有指明出路。君道在许多问题上循环论证，形成思维怪圈，诸如“执法要公平，公平才能守法”，“修德应纳谏，纳谏须有德”之

类。三是逻辑上的混乱。一种旨在对君主行为有所约束的政治论，又把期待和论证绝对君权作为最终目的，使目标与手段在根本上处于背反状态。君道充分肯定了君的至尊至上，把激发调节机制活力的期盼寄托于君的德行才能，自我削弱了约束君权的效能。总之，只要不改变公理系统，传统君主论可以不断地修补、充实、完善，却不可能有根本性的突破。

当然，君道是建立在对现实社会关系和各种政治制约因素的清醒认识之上的，它对君主政治具有重要的指导作用。完全理解、遵循、贯彻君道是困难的，而在重民、任贤、执法、纳谏方面有所作为又是可望可及的。只要大体做到这几项，君主政治几乎可以立即呈现出一定的生机和活力。

从隋文帝到唐玄宗，先后有八位执政帝王。他们都深明君道要义，至少在做表面文章时都大讲特讲。但是，他们在位的百余年间，政治几番大起大落，堪为一部中国古代政治史的缩影。

三、“靡不有初，鲜克有终”

“其兴也勃焉，其亡也忽焉”。隋亡唐兴，沧桑巨变，就在转瞬之间。隋炀帝和唐太宗，一个是昏君，一个是明主；一个遗臭万年，一个名垂千载。这两位看上去是两极的帝王，相似之处又何其多。他们是表兄弟，都相貌堂堂，早慧聪明；父祖都是北周的勋臣和中坚，属于同一个政治经济利益集团，他们的文化背景大体相似；都兼具文韬武略，戎马倥偬，纵横天下；都是老皇帝的第二个儿子，靠着阴险血腥的手段夺嫡篡位；都是王朝的第二代皇帝，身兼创守，声播域外；都是诗赋文章高手，善说尧舜之道。在私德方面，二帝也多有类似的行为。他们处在相同的历史时代，生活于大体相近的社会环境中，所依恃的社会政治制

度大同而小异，而政治效果迥异。造成隋唐二帝巨大反差的原因究竟何在？

仅就主观因素而言，隋唐政治的大起大落，很难归咎于臣的素质。诸帝身边始终存在着能力、素质很高的宰辅个体和朝臣群体，这在古代史上是罕见的。为隋炀帝所“顾遇弥隆”“特见亲爱”的虞世基，“初以稚澹著名，兼以文华见重”，博学、干练、孝亲，能力与私德兼优。后来，他“知帝不可谏止，又以高颎、张衡等相继诛戮，惧祸及己，虽居近侍，唯诺取容，不敢忤意”，意识和行为一反常态，“无复素士之风”（《隋书·虞世基传》）。“学涉经史，颇有干局”的裴矩，在大业年间“承风望旨，与时消息”（《隋书·裴矩传》），在贞观年间“能廷折，不肯面从”（《旧唐书·裴矩传》）。可见“主明臣直”，作为支配政治运行的最高主体，帝王是决定治乱兴衰的主要因素。

隋唐在统治思想和统治方式上，继承关系是主要的。旧史贬隋扬唐，以为唐的成功在于一反隋人之道，其实不然。隋唐的君道、制度及帝王素质，大同而小异。诸帝的区别仅仅在于对君道中某些调节因素重视的程度、坚持的时间和操作的技巧有所不同。正如唐太宗在《帝范后序》中所说：君道大纲，“非知之难，唯行之不易；行之可勉，唯终实难。是以暴乱之君，非独明于恶路；圣哲之主，岂独见于善途。良由大道远而难遵，邪径近而易践”。诸帝的区别不在于知与不知，而在于行与不行，更在于是否始终遵行。

隋炀帝和唐太宗为此提供了典型例证。帝王术讲究文武、刚柔之道。隋炀帝恃强自大，骋能自傲，极而为暴，恣意妄为，结果求荣而取辱；唐太宗有鉴前车，注重刚柔相济，以刚辅柔，敬慎戒惧，结果畏慎而得福。在一定意义上可以说，没有隋炀帝就没有唐太宗。隋亡之训，刻骨铭心。唐太宗深知：“成迟败速者，国之基也；失易得难者，天之

位也。可不惜哉！可不慎哉！”（*《唐太宗集·帝范后序》*）他一而再、再而三地感叹“为君不易”，颇有高处不胜寒之慨。在《帝范》《金镜》《民可畏论》及与群臣论政中，“畏”“惧”“难”成了到处可见的字眼。“畏”落实到行动上就是“慎”，“慎”则表现为节制。于是，一个至高无上的皇帝面对各种制约性政治因素，如临深渊，如履薄冰，躬行重民、任贤、纳谏、执法的为君之道，留下一则则脍炙人口的政治佳话。

在贯彻调节理论方面，隋唐诸帝皆有始而无终。暴君隋炀帝也有其善始。从历史记载保留下来的蛛丝马迹看，隋炀帝即位之初颇有作为，这位以愎谏、虐民、无法闻名于史的帝王，曾一度下令完善谏议制度，改革封建法制。唐太宗也是有始无终。贞观中期，魏徵写了一篇《十渐疏》，从十个方面列举了唐太宗违背君道的言与行。马周等一批谏臣也写了内容大体相近的谏章。他们对太宗皇帝的批评，几乎涉及调节理论的方方面面。群臣众口一词，以“靡不有初，鲜克有终”劝谏君王。帝王毕竟是帝王。只要稍稍留心，就可以举出贞观时期许多疵举弊政。唐太宗几次不听劝阻，违反惯例查看史官笔录，他究竟涂抹掩饰了多少丑闻，不得而知。但他自己也承认：“吾在位已来，所缺多矣。奇丽服玩，锦秀珠玉，不绝于前，此非防欲也。雕楹刻桷，高台深池，每兴其役，此非俭志也。犬马鹰鹘，无远必致，此非节心也。数有行幸，以亟人劳，此非屈己也。斯数事者，吾之深过也。”幸亏自己“济育苍生，其益多矣；平定区宇，其功大矣。益多损少，民不以为怨；功大过微，德未之亏”，才未酿成大乱。他一再告诫继承人：“勿以兹为是而后法焉。”（*《唐太宗集·帝范后序》*）贞观中期以后，唐太宗不能慎终如始，致使宫廷之中风波迭起，四海之内怨言不绝，特别是置群臣众将苦苦劝谏于不顾，执意亲征高丽，劳民伤财无功而返。他刚愎自用，执拗不回，准备再度远征，弄得一些地方民众被迫造反，差一点走向亡隋的覆辙。

君道是典型的人治论。它设计了许多约束个体行为、防范王权失控的办法，其中不乏高明之见，却偏偏没有想到如何从制度上有效地制衡君主。因此，单靠君道无法从根本上避免治乱兴亡的轮回，只好听任历史演出一场一场王朝更替的悲剧。间或也有“治世”，可是，透过贞观之治之类的历史喜剧，从完备的君道、模范的帝王和典型的治世那里，人们不是更能体味到君主专制政治的悲凉之雾吗？

民本论、御臣论、孝治论、法制论、纳谏论等，是隋唐君道关注的重点，诸帝及群臣在一些具体问题上多有歧见，不同时期的具体政策及政治得失也有明显差异。但是，封建君臣所遵奉的基本政治原则，主旨大体相近。下面以隋唐诸帝的言论、著作为主，兼采群臣论政被帝王采纳的主张，弃异存同，撮其要旨，概要地分析一下君道的几个主要组成部分。封建皇帝及群臣是君道论的创造者，行文中简称“封建君臣”或“贞观君臣”之类。

第二节　民本论：君权的绝对性与相对性

重民，是传统政治思维的重要特征之一。从《盘庚》篇的重民、周公的保民、孔子的爱民，到孟子的民贵君轻论和荀子的君舟民水论，乃至两汉以来的重民思想，民本论在思想家们手中不断地被充实。仅就古代思想材料而言，世界上没有哪个国家，像中国这样拥有如此众多的关于民的富于哲理的圣贤古训。战国秦汉以来，重民成为政治基本原则之一，许多统治者将民本论转化为实际政策，在政治实践中积累了丰富的经验。

隋唐诸帝都把民本列为君道之要义，把重民作为安国定邦的手段。隋文帝“躬节俭，平徭赋”，体恤民情。唐初诸帝对“舟水之训”刻骨铭心，在他们的政论和著作中，民是政治思维的一个关注点。就连虐民成性、为祸一代的隋炀帝也曾诏告天下：“非天下以奉一人，乃一人以主天下也。民惟国本，本固邦宁。百姓足，孰与不足！”（《隋书·炀帝纪》）

以唐太宗为首的统治集团（以下简称贞观君臣），在君臣论政中，把治理民众、安定民生，列为君主政治的首要任务，主张帝王要重民、畏民，进一步阐发了“国以民为本”的政治思想，并付诸政治实践。贞观君臣的重民论及其实际政策，具有典型意义。

一、“君依于国，国依于民”

民，是一个历史范畴。在战国以后的文献中，民一般泛指封建时代君、臣（官僚）、民三大社会等级中处于最下层的那一部分人。依照封建法典，民又有良、贱之分，其中良人包括平民地主和自耕农。那些豪

强大姓、富商巨贾，纵可横行乡里，富甲一方，除非设法获得政治功名，否则等同庶民。所以严格地说，民并不是一个阶级概念，而是一个依据政治地位划分社会等级的概念。

民之所以成为贞观君臣论政的核心命题之一，归根结底是由于隋末波澜壮阔的民众起义再一次显示了民在社会政治生活中的重要作用。隋王朝既富且强，政权体系内部基本没有威胁王权的棘手政治难题。但是，这个盛极一时的大帝国很快就覆灭了。对隋亡教训的反思和唐初现实政治的需要，迫使贞观君臣不得不把目光投向君主政治的安危点：对民的态度和政策。君与民在政治上究竟是什么关系？如何处理好君民关系以实现李唐政权的长治久安？这成为他们必须解答的政治课题。

贞观君臣从民养君、民择君、民归于君这三个角度去认识君主政治安危存亡的条件，并由此得出“国以民为本”的结论。

民养君还是君养民，封建时代的思想家和政治家并没有把两者视为截然对立的命题，常常是循环论说。不过强调哪一个方面，还是有一定意义的。贞观君臣讲得比较多的是民养君。一般说来，在封建政治体系中，庶民只是服从者，基本上没有合法地、主动地参与政治的权利和能力。但是，民众是赋役之源，赋役又是君主政治赖以生存和发展的物质基础，财政盈绌是国力强弱、政治盛衰的重要标志。贞观君臣深知封建国家如果不能源源不断地从民众那里获取赋税徭役，就无法实现君主政治的目标。他们一再说：“日所衣食，皆取诸民者也。”（《资治通鉴》卷一九二）从而把“安诸黎元，各有生业”（《贞观政要·君臣鉴戒》）视为君主利益之所在。为了确保赋役之源，君主必须设法维持民众的正常生活，即“为君之道，必须先存百姓，若损百姓以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙”（《贞观政要·君道》）。承认民养君这一客观事实，循着君主→财政→社会生产→民的关系链，推及民在君主政治中的

基础作用，这是贞观君臣民本思想的基石之一。

民本思想的另一个基石是：民择君。在封建时代，普通民众的实际处境和政治地位决定了他们是天然的潜在政治反对派。由于君主政治的暴虐和民众没有合法的政治权利，暴动和起义便成为下层民众利益表达最重要的形式和施加政治压力最有效的手段，同时，又是王权再造机制中最重要的因素，是促成王朝更替和君主政治自我改造的主要原因。唐太宗等人一再强调“以古为镜，以知兴替”，“亡隋之辙，殷鉴不远”，深以“隋主为君，不恤民事，君臣失道，民叛国亡，公卿贵臣，暴骸原野，毒流百姓，祸及其身”（《册府元龟》卷五十八）为诫。在唐太宗的著作和言论中到处可见畏惧的字眼，如“览此兴亡，极怀战惕”，“使人懔懔然兢惧，如履朽薄”，“朕所以常怀忧惧”等。“懔乎若朽索之驭六马”，“不以道导之则吾仇也”。唐太宗深知民是治乱之本源，把治民喻为以腐朽的缰绳控驭六驾马车，令人懔懔乎危惧，稍一疏忽就会索绝马逸。如果治民不得其道，民就会弃君叛君。唐太宗亲撰《民可畏论》，文中写道：“天子有道，则人推而为主；无道，则人弃而不用，诚可畏也。”（《唐太宗集·民可畏论》）正是隋唐之际民众弃君择君、覆舟载舟的事实，才使以唐太宗为首的统治集团更加深刻地理解了“君依于国，国依于民”（《资治通鉴》卷一九二）的道理。

民择君论肯定了民众群体在政治生活中的最终决定作用，实际上是承认君权并非是绝对的。如果沿着这一思想逻辑发展下去，把民的最终决定作用转换为一种法定程序和政治权利，就会导向民主思想。但是，传统政治思维恰恰没有朝着这个方向前进，而从民转向了君主。民择君论并不是君权民授论，更不是人民主权论。它只表示统治者把民作为令人畏惧的异己力量，需要重视这个对立面，并千方百计设法避免民众介入政治运行过程或者使其成为君主政治的工具。这在思路上与民主思想

的思维逻辑是相悖的。

同许多古代思想家一样，贞观君臣原则上承认推翻暴君在道义上的合理性。他们把以唐代隋、君臣易位，说成是“膺期命世”，“顺天革命”。民择君论是他们论证李唐王朝合法性的依据之一。封建统治阶级的政治理论历来把“皇天眷命”、明道有德、顺应民意和符合宗法继承程序作为判别君权合法性的主要依据，简言之即“顺天应人”。顺天，即顺从天命，所谓“贵贱废兴，莫非天命”（《唐太宗集·祭魏太祖文》）。“帝王之业，非可以智竞，不可以力争者矣”，只有“皇天眷命，历数在躬”，才有资格“叨临神器”（《唐太宗集·帝范序》）。应人，即顺应民意。贞观君臣在政治哲学上遵循“皇天无亲，唯德是辅”论。天命和民意互为表达形式，“民所归者天命之”，“民所归，天命之为天子”。这种思想的正题是“天之命人非有言辞之话。正义，神明佑之，使之所征无敌，谓之受天命也”（《尚书正义·咸有一德疏》）；其反题是“人怨则神怒，神怒则灾害必生，灾害既生，则祸乱必作，祸乱既作，而能以身名全者鲜矣”（《贞观政要·君道》）。民归有德，天弃无德，民意是天命的指示器，而把天命、民意贯通起来的是君德，天、德、民、君循环论证，一方面把君权的绝对性和相对性糅为一体；另一方面给民留下的只是天命的指示器而已，绝无民权的内容。这种革命论谆谆告诫君主“天之助民，乃是常道”（《尚书正义·大诰疏》），慈厚仁民乃为君之第一要义，如果君主逆天违民，恣意妄为，就会招来革命。革命的主体是受天之命、代天牧民的新圣。这个新圣还要“应人”，所谓“得道多助，失道寡助”，得民之助者即可为君。顺民意是为了顺天心，“夫帝王受命，非因众人所举”（《唐太宗集·隋高祖论》），在观念上，君主是一切群体利益的天定代表。民不是革命的主体，而是革命的工具。

贞观君臣把君、民看成是矛盾的统一体，二者之间既存在着对立，又有和谐统一的可能，即君有赖于民，而民归于君。首先，“天下无不可理之民”（《旧唐书·魏徵传》）。在通常情况下民众是履行对君主的义务的，不会轻易地以极端形式参与政治。治乱之机把握在君主手里。其次，即使天下板荡，民众仍对王权抱有希冀。“隋末沸腾，被于宇县，所争天下者不过十数人，余皆保邑全身，思归有道。是知人欲背主为乱者鲜矣，但人君不能安之，遂致于乱。”（《旧唐书·张玄素传》）再次，新旧交替之际，民众总是弃旧君而拥新君，所谓“王者之兴，必乘丧乱”（《新唐书·房玄龄传》），“天下嗷嗷，新主之资也”（《唐文拾遗》卷十三《论略》）。更为切身的体验来自他们的亲身经历：“高祖初起义师于太原，即布宽大之令。百姓苦隋苛政，竞来归附，旬月之间，遂成帝业。”（《旧唐书·刑法志》）这使贞观君臣明白了一个道理，即民最终要归于某个君主，而得失之间取决于君主的政治措施，所谓“林深则鸟栖，水广则鱼游，仁义积则物自归之”（《贞观政要·仁义》）。爱民是立国安邦的手段，实行王道仁政可以招徕顺民，弱化对抗。

唐太宗正是基于对君舟民水论的理解，在贞观之初否定了封德彝等人任法律、杂霸道的主张，采纳了魏徵“行帝道则帝，行王道则王”（《贞观政要·政体》）的政见，确定了“安人宁国”的治国方略。他的目的是力图通过节制政治压迫和经济剥削的强度，安定民生，收拾民心，稳定政局，谨防豪杰因其机以动之，乘其势以用之。

贞观君臣从民养君、民择君、民归于君等角度，反复论证了“国以民为本”的政治命题。“民惟邦本”的思想，究其始源，先秦有自。民本的内涵是什么？人们的看法颇有分歧。贞观君臣的民本的主要含义是：民的问题直接关系到封建国家的兴衰存亡，是君主政治的根本大计。这

可以从两个角度去考察，一是前边论及的贞观君臣关于民在君主政治中的重要地位的认识；二是在当时的官方学说中对“民惟邦本”的训诂。孔颖达在《尚书正义·五子之歌》中疏解道：“言民可亲近，不可卑贱轻下，令其失分则人怀怨，则事上之心不固矣。民惟邦国之本，本固则邦宁，言在上不可使人怨也。”而孔安国对这一段的传注亦为：“言人君当固民以安国。”可见汉唐儒者对民本的理解就是把安定民生作为政本，即“治天下者，以人为本”（《贞观政要·择官》）。

民本是不是民主？不是。诚然，民本思想，特别是民择君、得民为君等命题，承认民众意向对最高权力的制约作用，包含着某些民主因素。但是，在民本思想中，民不是目的，也不是权力的主体。传统的民本论从来不讲民的政治权利，特别是民的个体的政治权利，而把下层民众视为愚昧无知的群氓则是统治者的一贯之论，从孔子认为小人难养，主张严君子小人之防，到王夫之说“庶民者，流俗也。流俗者，禽兽也”（《俟解》），鲜有例外。贞观君臣亦然。他们说：“民者，冥也。”（《尚书正义·君陈疏》）“天下愚人者多，智人者少”（《贞观政要·赦令》），“下民难与图始”。民众冥顽不灵，浅见薄识，自然只配听任当权者的摆布，充当权力的客体，所谓“故善化之养民，犹工之为曲豉也。六合之民，犹一荫也，黔首之属，犹豆麦也，变化云为，在将者耳！”“民之生也，犹铄金在炉，方圆薄厚，随熔制耳！”“是故世之善恶，俗之薄厚，皆在于君”（《贞观政要·公平》）。可见，民本、重民并不含有对普通百姓个体价值和权利的尊重。在传统政治文化中，不仅没有个人政治权利观念及相应的规定，民作为一个群体，同样没有特定的权利，即“烝民不能自治，立君以主之”（《尚书正义·高宗肜日疏》），立君治民乃是天意，由君主实行统治是天经地义的。具有这样一种特质的民本思想，同民主主义相去甚远。

民本思想说到底是重民思想。重民的主体是君主和官僚，实践了重民思想的则被称之为明主、清官。贞观君臣认为，君为民之父母，君主理应以重民为己任。以父子关系模式规范君民关系是传统政治思维的一个明显特点。君为民父母说既是重民论的出发点，又是其归结点。尽管在不同时期，不同的思想家对君为民父母说的内涵和论证方法有所不同，但其主旨是以父慈子孝式的宗法伦理确定君和民的行为规范，阐明君民关系的绝对性和相对性。这一点可以从四层含义展现出来。一是君主像父母养育儿女一样，“抚育黎元，陶均庶类”（《唐太宗集・帝范序》），即养育百姓，造就民众。这里又推翻了所谓的民养君论。二是君主教化民众，“君犹器也，人犹水也。方圆在于器，不在于水”（《唐太宗集・金镜》）。民性是随君性转移的。君与民就像父与子一样，是监护人与被监护人的关系。三是君主既然“子育黔黎”，那么他就不能只是行威，还要施惠，像父母疼爱子女一样，所谓“非慈厚无以怀民”（《帝范・君体》）。四是父母支配子女，君父同样支配臣民，子民对君父要恭行忠孝之道。总之，“人君于天所子，布德惠之教，为民之父母，以是之故为天下所归往”（《尚书正义・洪范疏》）。这种以宗法伦理来规范政治的做法，尽管为君民关系涂上了温情脉脉的油彩，对君主提出了规范和要求，希望君主重视民瘼，却又从政治和封建伦理道德两个方面确立了君父对子民的主宰地位，剥夺了民众的政治权利。

民本思想是统治阶级通过自我批判，对自身安危条件的分析和认识的产物。这种思维的前提和逻辑注定了它不会把政治的主动权和决定权归属于自己的统治对象，而是把期盼寄托于明君治国，清官理政。君主是政治中唯一的最高主体，民本思想只是君道的囊中物。

二、重民政策的基本原则及其实践极限

贞观君臣以“君依于国，国依于民”为主旨的民本思想，分析了客观存在的君民之间的相互制约关系，确定了“安人宁国”的治国方略及基本政策原则：君主无为论，因民心论，不竭民力论，及时修政论，以农为本论和君主调节官民关系论。在这些原则的指导下形成了一系列的实际政策。分析这些原则和政策对于认识民本思想的极限是大有帮助的。

无为是贞观君臣论政时的常用语。早在先秦，无为思想就是广为流行的政治思潮之一。诸子百家对于无为的理解有很大出入，但就主流而言，无为政治强调人事活动要法自然，尽量减少对民的干预，限制朝廷以超经济强制干预和破坏自然经济。秦汉以后，无为作为一种德政被纳入统治思想。唐朝初年，大乱甫定，亟需休养生息，无为思潮再次泛起。贞观君臣主张“为政之本，贵在无为”（《旧唐书·后妃传》）。他们把君主无为奉为最高的德治典范，“焚鹿台之宝衣，毁阿房之广殿，惧危亡于峻宇，思安处于卑宫，则神化潜通，无为而理，德之上也”（《旧唐书·魏徵传》）。在他们看来“安人宁国，惟在于君，君无为则人乐，君多欲则人苦”（《贞观政要·务农》）。“故人君之患，不自外来，常由身出。夫欲盛则费广，费广则赋重，赋重则民愁，民愁则国危，国危则君丧矣。”（《资治通鉴》卷一九二）显然，这里所说的无为，实际上是要君主“知止足之戒”，节欲，节为。无为论为唐太宗等人所推崇，并非偶然。“隋之得失存亡，大较与秦相类”。秦、隋任法律、穷人欲，招致国破家亡，使贞观君臣“暇豫清谈，皆敦尚于孔、老”（《旧唐书·魏徵传》）。治民方略强调一个“静”字。他们把治民比作治水，“善为水者，引之使平，善化人者，抚之使静。水平则无损于堤防，人静则不犯于宪章”（《隋书·循吏传》）。“静之则安，动之则乱”（《贞观政要·刑法》），千万不要把民众这潭水激成倾覆舟船的狂涛巨浪。实现静的条件只有一个：“君能清静”（《贞观政要·政体》），“俭以息人”（《旧唐书·马周传》）。

君主无为论要求君主控制骄奢心理膨胀，节欲、节为，减少财政开支，轻徭薄赋，维护民生安定。作为君主政治的一种重要自我调节理论，它包含着真知灼见。但是，这种理论同君主难填的欲壑相矛盾，除在贞观初年曾影响实际政策外，基本上是一种政治理想。

贞观君臣鉴于隋君“不恤民事”“民叛国亡”的教训，主张“为国之道”要“因人之心”（《贞观政要·仁义》）。因民心论的基本逻辑是：“政之所为，在于养民。”德政的要旨是施惠，施惠的诀窍是顺从民欲，民之所欲在轻徭薄赋。顺从民情就要“与同民利”（《资治通鉴》卷一九八）。贞观君臣认为君民关系的中心点是一个“利”字，并以“利”为中轴调整两者关系。他们着重论述了两个问题：一是君欲与民欲的矛盾。“帝王所欲者放逸，百姓所不欲者劳弊。”解决矛盾的方法是君主“节己以顺人”（《贞观政要·俭约》），千万不可“损百姓以适其欲”（《贞观政要·政体》）。二是国富与民富相矛盾。他们主张君主要深明“百姓不足，君孰与足”的哲理，“贮积者固是有国之常事。要当人有余力而后收之”（《旧唐书·马周传》）。如果帝王贪利纵欲，横征暴敛，激起民怨，就会重蹈“君富而国亡”的覆辙。如果能顺人情，收民心，君与民就能取得和谐。

因民心论实际上是从民心向背决定政治盛衰的角度，提出了一个重要的君主行为规范。它既是一种统治策略，又在理论上具有制约君主的因素。中国古代政治思想历来强调统治者要敬顺民意，照顾民性，乐民之乐，忧民之忧。一般说来，君主专制政体也并非毫不重视民情上达。历代王朝都曾设置机构和职官以司其职。许多明智的君主或派员观俗采风，或便服私访，或不耻“询于刍荛”，或鼓励臣民上书，以体察民情，监控政情。不过“因民心”有很大的局限，把民心、民欲仅仅归结为一个“利”字，这种思路不会导向关切民的政治权利。

不竭民力论才是贞观君臣政策方针的真正基石，其核心内容是节制劳役征发，“悦以使人，不竭其力”（《旧唐书·魏徵传》），以避免“竭泽取鱼，非不得鱼，明年无鱼。焚林而畋，非不获兽，明年无兽”（《贞观政要·纳谏》）。

封建国家横征暴敛，特别是直接向民众征发力役，是最有可能在全国范围破坏社会生产力的人为因素。因此，力役征发过滥常常是引发民众介入政治的导火索。“一人就役，举家便废。入军者督其戎仗，从役者责其糇粮，尽室经营，多不能济”（《旧唐书·戴胄传》）。过度的劳役对于小农经济的破坏是致命的。贞观君臣深知其中利害，把民力凋尽视为“危乱之源”，常以“自食其肉，肉尽必死”自诫。这个时期有关的具体政策并不新鲜，无非是省作役，慎征伐，止畋游，去奢纵，使民以时，取民有度等封建时代的“为国之常道”。值得一提的是，唐袭隋制，有因有革，对正役和加役有明确的法定时限，并允许在一定条件下力役折庸，反映出历史的进步。

不竭民力论把调整赋役的“度”作为维系君民统一体的重要手段，它常常被群臣用来作为进谏的依据。唐太宗曾以形象的比喻揭示了这种理论的内在逻辑：马“能代人劳苦者也。以时消息，不尽其力，则可以常有马也”（《唐太宗集·自鉴录》）。以人马关系比喻君民关系既生动又贴切。民如可载可乘的车马舟船，是赋役的人格化。为了保证源源不绝的赋役，必须使民众得以维持正常的生活，这就是不竭民力论的宗旨。古代思想家和政治家们历来喜欢以马喻民，论证重民的必要性。重民如同爱护拉车驾辕的牛马，在观念上没有为平等、民主留下存身的余地。

及时修政论就施治时机问题提出了两个重要原则。一是创业君主要“广施德化，使恩有余地，为子孙立万代之基”（《旧唐书·马周

传》）。贞观君臣发现历代王朝的寿命与其开创者的政绩密切相关，“自夏、殷及汉氏之有天下，传祚相继，多者八百余年，少者犹四五百年，皆为积德累业，恩结于人心。岂无僻王，赖前哲以免。自魏、晋以还，降及周、隋，多者不过六十年，少者才二三十年而亡。良由创业之君，不务广恩化，当时仅能自守，后无遗德可思，故传嗣之主政教少衰，一夫大呼而天下土崩矣”（《旧唐书·马周传》）。“自古明王圣主，虽因人设教，宽猛随时，而大要唯以节俭于身、恩加于人二者是务。故其下爱之如日月，畏之如雷霆，此其所以卜祚遐长而祸乱不作也。”（《旧唐书·马周传》）况且，大乱之后人心思定，“乱后易教，犹饥人易食也”（《贞理政要·政体》），正是君主施德固基的大好时机。二是守成君主要及时地调整政策，防患于未然。“往代以来成败之事”使贞观君臣深知，“若人既劳矣，而用之不息，倘中国被水旱之灾，边方有风尘之警，狂狡因之窃发，则有不可测之事”，“但有黎庶怨叛，聚为盗贼，其国无不即灭，人主虽欲改悔，未有重能安全者”。因此，“凡修政教，当修之于可修之时，若事变一起，而后悔之，则无益也”（《贞观政要·奢纵》）。创业施德与及时改弦更张说，增强了君主政治的应变能力和自我调节的主动性。

贞观君臣从民本思想推衍出的又一项重要方针就是“农为政本”。从《帝范·务农》《贞观政要·务农》记载的言论看，农为政本论的依据有三：一是农业的盛衰关系到封建国家的财政状况和物质储备。二是“食乃人天”，食为民本，民为国本，国为君本。农业的丰歉会直接影响民生，进而影响君主政治的盛衰安危。三是务农与赏罚一样均为“制俗之机”，运用行政手段“禁绝浮华，劝课耕织，使民还其本，俗反其真，则竞怀仁义之心，永绝贪残之路，此务农之本也”（《帝范·务农》）。显然重农并非单纯是封建国家的经济政策，而是重要的社会政策和政治方略，是专制君主一项重要的化民之术。

贯彻上述原则的中间环节在“官”，因此贞观君臣把调整官民关系列为重要的政治课题。他们对君主、官僚、庶民之间错综复杂的关系有相当深刻的认识。尽管在虐民谋私这一点上，君主与官僚是大巫小巫之比，但官民矛盾的激化又会严重危害君主政治。对官吏朘剥与民溃民乱之间必然联系的认识，使贞观君臣把限制官僚豪强法外侵民列为施治重点之一。君主政治的根本利益和国家政权的社会性都要求君主正视官民矛盾。唐太宗在《金镜》等文章中曾发出“民乐则官苦，官乐则民劳”的感叹，清醒地认识到调整官民矛盾是一个十分棘手的问题，所以，他慎选临民官，并注意运用司法手段振风肃纪，整饬吏治。

君主调整官民关系并不意味着改变官民的从属关系和等级差别，那种“百姓强而陵官吏”的局面是贞观君臣绝对不能容忍的（参见《资治通鉴》卷一九五）。但是，君主可以运用行政、法律手段，充当官民关系的仲裁人，让民众以为封建法律代表着社会正义，明君清官是社会正义的化身。对明君清官的期盼为君主政治提供了广泛的社会心理基础，所以，君主主动调整官民关系，既有利于制驭官僚，又利于争取民心，是保证君主专制制度长治久安不可缺少的手段。

唐太宗主张，帝王要“以术化民”，“以道制物”，“术以神隐为妙，道以光大为工。括苍旻以体心，则民仰之而不测；苞厚地以为量，则民循之而无端”（《帝范·建亲》）。道与术的结合把民置于这样一种境地：他们既是政治运作的目的，又是统治者为了达到某种政治目的而随意骑用的驿马。贞观君臣的上述政策原则相互贯通，各有侧重，形成了一套完整的治民方略。这套治民之术有一个明显的特点，就是以君主自我调节理论为主体，通过对传统的民本思想集粹式的理论加工和面向实际的政治实践，把重民理论发展到一个新的高度。

从以上政策原则中，不难发现民本思想在理论和实践上的极限。说

到底，在经济上仅仅是减轻赋役而已。在政治上，敬畏民众的力量仅仅转化为对民众参与政治的多方防范。重民不是目的，仅仅是手段。“兴，百姓苦；亡，百姓苦。”这就是封建时代民的命运！

众所周知，唐太宗的重民政策在政治上取得了巨大成功，并为开创中国古代社会的鼎盛时代作出了重大贡献。一种政治理论的客观成果是对这种理论本质属性的最明了的揭示。从贞观时期的政治实践中不难看出，民本思想是君主政治一副有效的清醒剂，是群臣谏诤君主重要的理论武器，是君主自我调整治民政策的主要依据，也是巩固封建统治、强化王权的重要手段。

民本思想及相应的重民政策虽然可以影响帝王的意识行为，但是其效力相当有限。这主要表现在以下两点：一是在君主专制制度下，民本思想能否转化为重民政策，已经制定的重民政策能否贯彻实施，完全取决于君主个人的认识程度和自制能力。贞观之初，李世民迫于形势，亲手制定了重民政策，表现出较大的节制，仅三五年就实现了天下大治。贞观中期，他“渐加骄奢自溢”，竟认为“百姓无事则骄逸，劳役则易使”，而“忽忘卑俭，轻用人力”，致使“百姓颇有怨嗟之言”（《贞观政要·慎终》）。贞观末年，唐太宗已经严重背离了“安人宁国”的方针。二是民本思想及重民政策在改善民众境遇方面，其效力也相当有限。如前所述，民本思想根本没有设想过改善民众政治地位问题，它所能解决的仅仅是在一定程度上减轻统治者对民众的盘剥和压迫。换句话说，民本思想无意改变既成的政治制度和经济制度，在民本思想的指导下，君民之间基本的政治关系和经济关系都不会发生质的变化。在理论上、实践上，民本论绝对不会走向否定君主专制制度。

是否认同民本思想，是否推行重民政策以及是否能将重民政策大体贯彻始终，在很大程度上关系到封建帝王的政治成就，对帝王的重民思

想和重民政治应给予历史的评价。但是，历史一再证明，凡是封建帝王比较自觉地运用民本思想指导其治民政策的时期，君主专制制度总是更加稳固，更加强化。由此可见，民本思想不是君主政治的对立物，而是优化封建统治的一种理论。

三、君权至上与民为国本的一致性

许多人误以为重民—民本—民主是一个发展系列，有的甚至致力于从民本思想中发掘民主思想。这是皮相之见。这里，从民本思想的基本前提、理论结构、政治取向及其产生的社会基础和历史过程，作进一步的考察。

民本思想有一个最基本的政治前提，即君是民的主宰。《唐律疏义·名例》中有一段话，把这个基本前提勾摹得淋漓尽致："王者居宸极之至尊，奉上天之宝命，同二仪之覆载，作兆庶之父母。为子为臣，惟忠惟孝。"在封建君臣看来，君主至尊，为民父母，主宰天下，这才是君民之间不可移易的绝对关系。

在这个政治前提下，民本思想形成一种特定的理论结构，即"民为国本"与"君为民主"相提并论。唐太宗一再宣称："民者国之先，国者君之本"（《帝范·君体》）。"天地之大，黎元为本；邦国之贵，元首为先"（《唐太宗集·晋宣帝总论》）。乍然看去，"民为国本"与"君为民主"是两个截然对立的命题，然而将两者巧妙地统一在一起，使之相互补充、相互论证，恰恰是以贞观君臣的重民思想为代表的古代君民关系论的理论特色之一。

古代君民关系论为什么会呈现这样一种理论特色？主要原因有二：一是民本论是封建社会关系的产物，以论证和维护封建秩序为其基本政

治取向；二是民本论是统治阶级自我认识、自我批判的产物，它来自封建统治者的政治经验，又反过来指导封建君主政治。

在中国封建社会中，国家就是最高地主。封建国家不仅是上层建筑，还是经济实体，是封建生产关系的主体形式。君主兼具国家最高首脑和国家地主总代理人双重身份。民众在经济上和人身上依附于封建国家，这就决定了他们在政治上隶属于君主。君民关系实质是经济、政治双重的支配与被支配关系。依据封建法典，君主、官僚贵族、良人（平民地主和自耕农）、贱人等诸社会等级在法律上是不平等的。民本思想的特点就是从不否定这种社会的、政治的、经济的关系模式。相反，它总是在肯定这种关系模式的前提下，论说如何使君民双方各得其所，和睦相处。民本思想为民众提供的是安其业和守其分，为君主提供的是邦宁和主尊，而实现这一切又有赖于君主这个最高政治主体。正是这种特定的思路，使民本思想总是在论说重民中去论证如何尊君，在论说尊君中去论证如何重民，这必然把“民为国本”与“君为政本”交织在一体。

从民本思想发生、发展的角度看，它是统治阶级自我认识、自我批判的产物，主要是由统治阶级思想家及帝王将相们提出并加以论说的。民本思想的雏形至迟在殷周之际已经产生。周公的尊天、敬德、保民思想是早期重民思想的典型代表。在殷周更替中，民众第一次显示了他们的威力，证明了君主的地位不是绝对的而是有条件的。反映在统治思想上，就是周公把天帝的无限权威同民意巧妙地结合起来，提出了“惟命不于常”，“天畏棐忱，民情大可见”，“民之所欲，天必从之”等命题，构成了天、德、民三者联为一体，循环论证的思想体系。这种思想的提出表明，统治者中的一部分人已经承认民是一支客观存在的制约力量，君权是有条件的。春秋以降，民的力量为越来越多的政治家和思想家所认识。立君为民、君主利民、民养君、得民为君、君舟民水等政治命题

成为政治家、思想家们反复论证的题目。这些新见解有一个共同特点，即都没有从根本上否定君主与君主专制制度，只是在总结君主政治兴衰中看到了民心向背的决定性作用。民本思想就是这种政治思维的产物，是统治经验不断丰富并转化为理论形态的结果。贞观君臣的民本思想无论是形成过程，还是理论形态以及政治实践都可以说是这种理论的典型。

或许有人会说，民本思想在思想家那里与在封建帝王手中会具有不同的品格，不可等量齐观。诚然，民本思想在某些思想家那里的确有一些令人扑朔迷离的地方，诸如孟子的“民贵君轻”之类。但是，只要稍加比较就不难发现，贞观君臣的重民论与孟子的民本论属于同一思想体系。贞观君臣宣称君权天授，孟子认为君权“天与之”；贞观君臣认为民众无能力参政，孟子则说“有大人之事，有小人之事”，“无君子莫治野人”；《唐律疏义》强调：“为子为臣，惟忠惟孝”，孟子斥责“无君无父，是禽兽也”；李世民标榜王道，孟子倡行仁政；贞观君臣痛斥秦、隋暴政，孟子怒骂横征暴敛的君主是率兽食人之辈；唐太宗表示要“因民之心”，孟子主张“王与民同乐”；贞观君臣惊呼“君无道，人叛之”，孟子警告“天子不仁，不保四海”。他们提出的具体措施也是大同小异。实际上孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”同李世民的“君依于国，国依于民”相比较，一个是思想家激越的倡言，一个是政治家清醒的自诫，口气分寸有所不同，但表达的却是同义命题。

将君权的绝对性与相对性相提并论，这本身就是一种悖论。依照逻辑，承认君权是有条件的，就应否定君权的绝对性、至上性，进而否定“君为政本”。可惜，民本思想的持有者中没有人能从“君为政本”论和圣贤主义中走出来，这就注定了“民为国本”命题是“君为民主”命题的附属，即前者的最终归宿是论证并实现后者。民本思想及相应的重民政策

在实践中的极限，是由其理论上的局限造成的。

综上所述，推动民本思想发展的根本原因是民众集团性的暴力对抗。在封建时代，政治权力支配一切，唯有强权可以掀翻强权。所以防范来自政权体系内部的政变和消除来自政权体系外部的民众暴动，一直是传统政治思想极为关注的两大课题。全民性的暴动常常具有毁灭性的打击力量，迫使封建统治者不得不高度重视民这支社会力量，积极寻求对策。民本思想就是缘此而生。这种思想的发展演化主要是通过统治阶级政治家的自我批判、自我认识完成的。民本思想作为这种思维的精神成果，从形式到内容包含着两重性。一方面批判暴政，倡行仁政，承认君权是相对的、有条件的，提出了一批君主必须遵循的行为规范，甚至从道义上肯定推翻暴君的行为。在这一点上，无论是孟荀程朱之类的思想家，还是唐太宗之类的封建帝王，大致是一脉相承的。另一方面又鼓吹君为政本，贬低庶民的参与能力，要民众充当君主的教化对象。这种思想不乏对民众的同情和怜悯，但出发点和归结点始终在君主一边。它肯定了君主在政治生活中的专制地位，把对理想政治的期盼寄托在君主的自我节制和自我调节上。重民的主体是君主，重民的措施是有德的君主实行王道仁政。民是被动的，只能被置于被怜悯、恩赐的地位；在民之上，站着一个高大的救世主。民本思想把关注点放在调解君民关系上，而不是摈弃这种不合理的政治关系。它虽然大谈特谈“得民者昌，失民者亡”，却从来不包含关于民的政治权力以及实现这种权力的措施等内容。民本思想承认了君与民的相对性，但仅限于忠实地论证君民主仆关系的合理性，并力图在不改变这种关系的前提下，保持两者的平衡、和谐。尽管它包含着制约君权、规范君主的理论因素，却又提不出比君主修德、进谏纳谏更为切实可行、更为有效的政治措施来实现这种约束，结果民的命运只能寄托于君主的明智和德行。从本质上看，民本思想是统治阶级政治经验的总结和理论升华。它虽然可以否定个别暴

君，但又从更高层次上论证了封建社会关系、统治秩序和君主制度的合理性。民本思想不仅在理论上不具备超越封建君主专制制度的因素，而且多方论证了封建君主的得民之道、治民之术，所以从历史过程看，在民本思想指导下的重民政策总是同封建专制主义统治共存的。应当着重指出的是，批判暴君、抨击暴政同否定君主制度和封建宗法等级社会关系，在思想发展史上的意义是大不相同的。通观中国古代历史，民本思想及相关的重民政策，尽管其中不无精华，但从总体上看，它属于封建统治阶级的得民之道、保民之道、治民之道，充其量不过是描绘了一种君主制度的理想模式。所以，无论从思想体系上看，还是从政治实践上看，民本思想属于封建专制主义范畴。

判别一种政治思想属性的主要标准，是看它论证了何种模式的社会关系。在中国古代社会，占主导地位的社会关系的本质特征是封建专制主义。这不仅表现在政治关系上的等级制和君主专制，还表现在经济关系上的人身依附和超经济强制，家庭关系上的宗法专制。君臣父子主奴关系模式遍布社会生活的各个层次，各个领域。倡导民本思想的思想家们没有一个是否定这种关系的，而依据民本思想推行重民政策的政治家们又无一例外地强化了这种社会关系。在这个意义上可以说，民本思想是中国古代封建统治理论的重要组成部分。

第三节　君臣一体论：驭群臣与驭天下

君道的主要内容是君臣关系论。隋唐时期封建君臣论政的重点是君臣论。诸帝的主要政治论著，如唐太宗的《帝范》《金镜》，武则天的《臣轨》，唐玄宗的《孝经注》等，其中心思想是阐明君臣规范和御臣之道。隋唐法典，特别是以《唐六典》为代表的行政法规，主要是为维系和调整君臣关系而设。在调整君臣关系方面，不仅提出了系统的理论和方略，而且使许多君臣运作系统化、制度化，这是隋唐帝制和君道成熟且完备的重要标志。

臣，广义而言，泛指皇帝一人之下的一切社会人群，即“普天之下，莫非王臣”；狭义而言，专指封建官吏和贵族。在秦汉以来的政论中，臣主要指后者。就“王者视四海如一家，封域之内，皆朕赤子”（《资治通鉴》卷一九二）而言，臣子与子民一样，都是皇帝的统治对象。但是臣与民不同，他们是具有双重身份的社会角色，既是君之奴仆，又是民之父母。作为参与封建政治统治的一员，臣拥有政治、经济和文化特权。君与臣的相互配合、协调、矛盾、冲突，直接影响君主政治的前途。在一定意义上可以说，君臣关系的状况决定着君主政治的成败兴衰。

隋唐诸帝大多精通御臣之道，具备驭下之才。他们的王位都是“争”来的，因此诸帝深知争人才与争天下、驭群臣与驭天下的关系，对于君臣关系的利与害，臣对君的相对制约，有切身的体验和较为深刻的认识。其中唐太宗、武则天等人不仅有理论著作，而且善于具体操作，在驾驭群臣方面，堪称帝王的楷模。

一、君臣：政治统一体

传统政治思维历来认为，君与臣是一个互相联系、互相依存的政治统一体，彼此结成特殊的利益集团。隋唐诸帝在理论上都是“君臣同体”“君臣合道”论者。他们结合政治实践，广泛采择传统君臣论，深化了对于君臣关系的认识，并在这个基础上完善君道和帝制。隋唐诸帝的君臣一体论的基本论点是：君不可独治，臣为股肱舟楫，君臣如父子，君臣合道，君臣利害攸关，君舟臣水，君主臣辅。这些认识又共同构成君主无为论及御臣之道的基础。

隋唐诸帝一致认为君不可以独治，必须君臣共治。隋炀帝称：“天下之重，非独治所安，帝王之功，岂一士之略。自古明君哲后，立政经邦，何尝不选贤与能”，并表示“冀与群才共康庶绩”（《隋书·炀帝纪》）。由此可见，这位君臣运作上的失败者并非不知君权有赖群臣辅佐的道理。唐太宗则明确指出：“夫六合旷道，大宝重任。旷道不可以偏治，故与人共治之；重任不可以独居，故与人共守之。”（《帝范·建亲》）武则天反复强调：“九域之至广，岂一人之独化！必伫材能，共成羽翼。”（《武则天集·求访贤良诏》）又说：“正位辨方，体元建极。不凭群彦，孰赞皇猷！”（《武则天集·求贤制》）她认为历代成功之主皆由于君臣“唱和相依，同功共体”，“休戚是均”（《武则天集·臣轨序》）。君不可独治论承认臣是君主治理国家不可或缺的助手，肯定了臣在政治生活中的重要地位。君臣“同功共体”的思想充分肯定了君臣结成政治统一体的必然性和必要性，从政治结构和政治运作的角度，承认了君对臣的依赖性和臣对君的相对制约。

臣为股肱舟楫论是君不可独治论的延伸。正如隋炀帝所说：“凡厥在位，譬诸股肱，若济巨川，义同舟楫。”（《隋书·炀帝纪》）隋唐诸帝在论著和诏书中，多方比喻，形象生动地描绘君与臣的关系。他们把臣比作元首和腹心的股肱、爪牙、耳目，君与臣“相须而后成体，相

得而后成用”（《臣轨·同体》）；又把臣比作绝海济川的舟楫，烹饪调味的盐梅；附丽苍穹的日月星辰，装点大地的山川岭岳；鸿鹄凌云的羽翮，巨鲸翱游的溟渤；楼台亭堂的梁栋榱桷，崇丘高陵的砂砾壤土；集成珍裘的狐腋，汇成大海的涓流。总之，“虽人之材能，天性殊禀，或仁或智，或武或文；然非群臣同体，则不能兴其业”（《臣轨·同体》）。如果说君舟民水的话，臣则是君舟上的桨，没有桨划水。舟就无法运行。舟与桨一体，故桨与水有所不同，但桨仍然是配角，是工具。传统思想对君臣关系的各种比喻表明，臣是君权的某种外化形式，是君权统治的延伸。股肱舟楫论着重强调了君对臣的凭借和支配。工具要由人来操作，而工具又制约着人的事功，所以传统君臣论把君对臣的利用和支配称作“御臣”。君道就是御臣之道，而御臣之道又反过来在一定程度上制约着君主行为。

以父子关系比拟、论证君臣关系，是传统政治文化的一大特点。这也是隋唐诸帝君臣关系论的主要论据。唐太宗说：“君之于臣，犹父子也。”（《资治通鉴》卷一九四）武则天的《臣轨》处处以君臣如父子立论，她认为：“臣之事君，犹子之事父。父子虽至亲，犹未若君臣之同体也。”（《臣轨·同体》）隋唐诸帝是从两个角度论说君臣如父子的：其一，父子之亲即含君臣之义。唐玄宗说：“父子之道，天性之常，加以尊严，又有君臣之义。”亲情加君臣，故君亲“恩义之厚莫重于斯”（《孝经注疏·圣治章》）。其二，君臣重于父子。《臣轨·至忠》说：“欲尊其亲，必先尊于君；欲安其家，必先安于国。故古之忠臣，先其君而后其亲，先其国而后其家。何则？君者亲之本也，亲非君而不存；国者家之基也，家非国而不立。”唐玄宗在《孝经注》中，以政治规范论孝，阐明了以忠孝事君与立身、扬名、光宗、耀祖的关系。君臣如父子，父子如君臣，既以宗法关系模式规范了君臣政治关系，又将君臣凌驾于父子之上。这就从社会关系模式的角度，论证了君臣一

体，“休戚同之”，并为君臣关系找到了伦理和情感的中介。君臣如父子论还是以忠孝为核心的臣道规范的理论基础。

在隋唐诸帝看来，君臣政治统一体的另一个中介是道义。道义是体现统治阶级根本利益的一般政治规范，是君道、臣道、父道、子道及其他社会规范的总称。隋唐时期，道在政治思维中享有崇高的地位，人们普遍认为兼有政治和道德双重意义的道义是兼制君臣的最高权威。武则天在《臣轨·守道》，唐玄宗在《道德经注》中都把道视为高于帝王、制约君权的理想化的政治原则。封建君臣都把“君臣上下，各尽至公，共相切磋，以成治道”（《贞观政要·求谏》），看成是君臣政治统一体的理想形式，认为君和臣是道义的结合，道义是调节君臣关系最主要的政治原则。唐太宗认为君应依赖臣“缔构霸业”“弼成王道”（《唐太宗集·授长孙无忌司徒诏》），臣应“论道佐时”，辅弼君主，如此则“君臣一体，克成中和之治”，“同心叶契，存殁以之”（《唐太宗集·赐功臣密戚墓地东园秘器诏》）。武则天在《臣轨·守道》中对此有详尽的论述。她认为“君臣有道即忠惠”，“故有道即和同，无道即离贰”，君臣皆以道自守，以道相合，便能实现君臣和谐、天下大治。道义之于君臣，其基本规范是君礼臣忠。魏徵引据《孟子》“君视臣如手足，臣视君如腹心；君视臣如犬马，臣视君如国人；君视臣如粪土，臣视君如寇仇”，指出：“虽臣之事君无二志，至于去就之节，当缘恩之厚薄，然则为人主者，安可以无礼于下哉！”（《贞观政要·君臣鉴戒》）君对臣的态度不仅决定着臣的去就，而且决定着王权的前途命运和帝王的历史地位：“帝者与师处；王者与友处；霸者与臣处”（《唐文拾遗》卷十三《论略》）。这个思想为诸帝所接受，故隋唐帝王多有以臣为师、为友、为鉴之说，有的还在一定程度上付诸实践。道义规范又决定了臣之忠并非恭命苟顺，而是“以道事君”，甚至“从道不从君”。唐太宗、武则天对此论述尤多，其中《臣轨·匡谏》可为典型代表。武则天引据晏婴

的和同论与《孝经》的诤臣论，把“除君之过，矫君之失”，“抗君之命，反君之事”称为“辅弼”。她说：“夫谏诤者，所以纳君于道，矫枉正非，救上之谬也。”又说：“故谏诤辅弼者，所谓社稷之臣，明君之所贵也。”这种思想认可了臣积极参与政治和持不同政见的合理性，形式上具有某些民主因素。但是道义本身就是以君主拥有绝对权力、君与臣有严格的等级序列以及臣的忠君义务为基本前提的，所以臣以道义制约君权是对帝王权势和利益的维护和肯定，其目的和结果都不是为了削弱君主专制。君臣合道论是君主纳谏论等御臣之道的政治前提和理论基础。

既然君臣同体合道，那么君臣必然利害攸关。君臣政治统一体的中介不仅有亲情、道义，还有利害。唐太宗说：“君臣本同治乱，共安危”，“君失其国，臣亦不能独全其家”（《贞观政要·君臣鉴戒》）。武则天也说：“臣以君为心，君以臣为体。心安则体安，君泰则臣泰。未有心瘁于中而体悦于外，君忧于上而臣乐于下。古人所谓共其安危，同其休戚者，岂不信欤！”（《臣轨·同体》）从历史过程看，君臣系统是有别于统治阶级一般成员的特殊利益集团。一方面，君主垄断了政治权力和经济利益的分配，臣的政治前途和经济生活受君主的支配和制约，君是臣的名爵权位衣食财富之源。另一方面，“人君必须忠良辅弼，乃得身安国宁”（《贞观政要·求谏》）。君失去臣，也就失去了权位和保障。“一朝天子一朝臣”，君臣间的隶属关系、共同利益及忠孝伦理观念，也使帝王与其亲信具有结成亲密的特殊利益集团的可能性。隋代周、唐代隋以及一次次帝王的兴与废，使封建君臣刻骨铭心地体会到君臣利害攸关，贞观君臣尤为典型，他们在论政中每每以此为戒。唐太宗说：“正主任邪臣，不能致理；正臣事邪主，亦不能致理。惟君臣相遇，有同鱼水，则海内可安。”（《贞观政要·求谏》）这个认识对君臣都有制约作用，对当时的君道和臣道有深刻的影响。

君与臣以“利”为中介而结为政治统一体，在利害一致时，君臣系统会趋于协调和稳定。然而，一旦君臣利害背反，两者就会化为仇敌。对此，隋唐诸帝是有清醒认识的。唐太宗说：“物之顺也，虽异质而成功；事之违也，亦同形而罕用。是以舟浮楫举，可济千里之川；辕引轮停，不越一毫之地。故知动静相循易为务，曲直相反难为功，况乎上下之宜、君臣之际者矣。”（《唐太宗集·贬萧瑀手诏》）诸帝对于臣对君的危害防范甚严，着重表现在以下两个方面：其一是亲王、权臣的篡夺。诸帝大多亲自导演过君臣易位的政治事变，深知臣的权力一旦达到一定的程度，就会自觉或不自觉地与君权发生冲突，所谓“大势已然，骑虎之势，必不得下”（《资治通鉴》卷一七四）。在这种情况下，不是君臣易位，就是臣被诛灭。帝王一旦“委寄非才”，驾驭无方，就会导致“藩翰变亲以成疏，连兵竞灭其本；栋梁回忠而起伪，拥众各举其威”，进而导致“纲纪大乱，海内板荡，宗庙播迁”（《唐太宗集·晋武帝总论》）。其二是奸佞的离间。唐高祖赞成这样的说法：“自古及今，骨肉乖离，以致败国亡家，未有不因左右离间而然也。”（《资治通鉴》卷一八五）唐太宗认为：“小人在列，为蠹则深；巨猾当枢，怀恶必大。”（《唐太宗集·赐刘洎自尽诏》）又说：“夫谗佞之徒，国之蝥贼也。争荣华于旦夕，竞势利于市朝，以其谄谀之姿，恶忠良之在己上，怀其奸邪之志，怨富贵之不我先。朋党相持，无深而不入；比周相习，无高而不升。令色巧言，以亲于上；先意承旨，以悦于君”。“王者欲明，谗人蔽之。此奸佞之危也。”（《帝范·去谗》）因此，“子不肖则家亡，臣不忠则国乱”，“是以君子防其始，圣人闲其端”（《唐太宗集·晋武帝总论》）。

在传统政治思维中，有一个与君舟民水类似的命题叫“君舟臣水”。作为君的统治对象，臣同民一样是一股可载可覆的政治力量。君臣之间是一种矛盾的统一体，存在着利益的背反。但臣与民又有所不同。君不

仅不能把臣排斥于政权系统之外，而且必须赋予这批人一定的权力和地位。因此君道的重点是防范这部分人兴乱于宫墙之内，生事于肘腋之间。臣，或地近势逼，或大权在握，或富于谋略，或奸谗阿顺，所以御臣之道远较御民之道深奥复杂。权与利是君臣最本质的联系，是结成君臣政治统一体的关键。帝王们口口声声说君臣如父子，可就连亲父子也彼此防范，如临大敌。父（母）子相残，君臣猜忌，诛戮大臣、贬黜谏臣等君臣冲突不绝于史。事实证明，君臣为利害之交和权力隶属关系。这才是君臣关系论的核心和御臣之道的理论基础。权力的支配和实力的较量，是君臣政治统一体的本质。这决定了御臣之道必然包含防范敌手的权术。

君主臣辅，君占据或应当占据绝对的主导地位，这是传统君臣关系论的一般结论。唐太宗说："君，源也；臣，流也；浊其源而求其流之清，不可得矣。"（《资治通鉴》卷一九二）隋唐帝王以君权至上为基础，着重从四个方面论证了君主臣辅：其一，君臣如父与子、心腹与耳目、舟与楫、元首与股肱，形象地反映了君臣的主从关系。其二，君臣共治乱，但君的作用更关键。一次，唐太宗问侍臣："自古或君乱而臣治，或君治而臣乱，二者孰愈？"魏徵以为："君治则善恶赏罚当，臣安得而乱之！苟为不治，纵暴愎谏，虽有良臣，将安所施！"（《资治通鉴》卷一九六）其三，君决定着臣的命运和行为。唐太宗说："君好仁，人必从之"，"塞切直之路，为忠者必少；开谄谀之道，为佞者必多"（《唐太宗集·金镜》）。魏徵说："君严其禁，臣或犯之，况上启其源，下必有甚。""此则君开一源，下生百端之变，无不乱者也。"（《贞观政要·君臣鉴戒》）特别是君主掌握着生杀辱荣大权，人臣立忠却常常遭君主的诛戮贬黜，所谓"为君不易，为臣极难"（《贞观政要·求谏》）。而这类现象，"乃是君之过也，非臣之罪也"（《唐太宗集·金镜》）。其四，君臣际遇、国家治乱的关键，是君主知人善

任，有驭下之才。魏徵说："知臣莫若君，知子莫若父。父不能知其子，则无以睦一家；君不能知其臣，则无以齐万国。"（《贞观政要·择官》）唐太宗说："乱，未尝不任不肖；治，未尝不任忠贤。任忠贤，则享天下之福；用不肖，则受天下之祸。"（《唐太宗集·金镜》）上述认识充分肯定了君主的政治轴心地位，是推动帝王自觉运用君道制驭群臣的主观因素。贞观君臣普遍认为君与臣"内尽心膂，外竭股肱，和若盐梅，固同金石"的关键是君主"能开至公之道，申天下之用"。但"至公"难行，故"夫君臣相遇，自古为难"（《贞观政要·君臣鉴戒》）。正如宋璟所说："至公之道，唯圣能行。"（《资治通鉴》卷二一二）圣哲之君又有几多？

隋唐诸帝的君臣论，面向政治现实，多方探讨君臣结成政治统一体的必然性和必要性，从伦理、道义、利害、主从等多角度分析君臣一体的中介和条件。与诸子百家相比，他们的认识更全面、更现实。由于能够面向实际地把握住君臣关系的方方面面，因此，隋唐时期的御臣之道和御臣之制都较为成熟和完善。御臣之道的最高境界是君主无为，臣下尽职。其主旨是要求君主将"独运方寸之心"（《帝范·审官》）与资借众力结合起来，把主要精力投入于驾驭群臣，切忌君代臣劳。武则天说："冕旒垂拱，无为于上者，人君之任也。忧国恤人，竭力于下者，人臣之职也。"又说："天下至广，庶事至繁，非一人之身所能周也。故分官列职，各守其位。"（《臣轨·同体》）这个原则为人们普遍认同，但实践中困难重重，主要原因是君主不敢放手任臣。隋文帝事必躬亲，柳彧谏道："臣闻上古圣帝，莫过唐、虞，不为丛脞，是谓钦明。舜任五臣，尧咨四岳，垂拱无为，天下以治。所谓劳于求贤，逸于任使。"（《资治通鉴》卷一七五）文帝嘉纳而不能行。唐太宗著文论政，一再嘲笑隋帝"元首丛脞"，但魏徵等群臣仍须时常以"无为"讽谏。一次，唐太宗自称："我为人主，兼行将相之事。"张行成引据"汝惟不

矜，天下莫与汝争能”的哲言，批评他“以万乘至尊，共臣下争功”（《旧唐书·张行成传》）。在乾纲独断、君以权尊的时代，无为只能是理想，但无为论强调注重“任使”的思想却被帝王所采纳。

二、“封建”之争：论传祚与公私

自秦汉以来，是否分封诸侯？如何分封诸侯？一直是朝野上下争论不休的问题。每当革故鼎新或天下动乱之际，这种争论就会从理论之争转化为政策之争。“封建”问题涉及国家体制、王位继承、君臣关系和宗法伦理，一直是困扰最高统治者的难题。在封建君主制度下，帝王必须兼顾国与家，处理好君与臣、集权与放权、中央与地方的关系。因此，政治体制论实际上是君臣关系论，即帝王与宗室、亲戚和勋贵的关系问题。

唐太宗即位之初，向群臣提出这样一个问题：“朕欲使子孙长久，社稷永安，其理如何？”（《唐会要·封建杂录》）由此引发一场旷日持久的关于“封建”问题的大讨论。中唐以后，藩镇割据，天下动荡，国家体制问题再次成为朝野争论的热点。

在实行分封制的问题上，朝野大致有三派意见：赞成派、反对派和折衷派。三派意见都以维护王权为根本目的，又都依据历史经验，着眼于君臣关系和吏治提出了各自的主张。

争论之一，是何种体制利于传祚。分封派认为：“前代国祚所以长久者，莫不封建诸侯，以为磐石之固。秦并六国，罢侯置守，二世而亡；汉有天下，众建藩屏，年逾四百；魏晋废之，不能永久。封建之法，实可遵行。”（《唐会要·封建杂录》）唐太宗担心“子弟无一户之民，宗室无立锥之地，外无维城以自固，内无磐石以为基”，弄不好就

会“神器保于他人，社稷亡于异姓”（《帝范·建亲》）。反对派针锋相对地指出，历史经验证明分封不利于延祚。他们同样引据周、汉、魏、晋的史实，说明治乱兴亡在“政”不在“制”，“祚之长短，必在于天时；政或兴衰，有关于人事”（《贞观政要·封建》）。唐太宗也承认反对派的说法是有根据的，他说：“汉祖初定关中，戒亡秦之失策，广封懿亲，过于古制”，以致“末大则危，尾大难掉”（《帝范·建亲》）。两种意见都能在历史上找到一定的事实依据，很难驳倒对方。

争论之二，是何种体制能有效地“尊主安上”。分封派认为分封宗亲有利于巩固中央权威，“维城磐石，深根固本，虽王纲弛废，而枝干相持，故使逆节不生，宗祀不绝”（《贞观政要·封建》）。反对派没有完全否定分封论的意见，但又指出建亲潜伏着隐患，分封“数世之后”，必然导致“王室浸微，始自藩屏，化为仇敌。家殊俗，国异政，强凌弱，众暴寡，疆埸彼此，干戈侵伐”。“岂容以为侯伯则同其安危，任之牧宰则殊其忧乐？”（《贞观政要·封建》）从强化君权、维护统一的角度看，反对派的意见显然占上风。但是，皇帝制度以家天下为基本特征，帝位继承与宗祧继承密不可分，所以分封派的某些观点有其现实依据。“救土崩之难，莫如建诸侯；削尾大之势，莫如置守宰”（《新唐书·宗室传赞》）。这就是说，从皇帝的角度看，两派主张都有一定的道理，取舍之间是一种两难抉择。

争论之三，是何种体制有利于改善吏治。分封派认为：“封建者，必私其土，子其人，适其俗，修其理，施化易也；守宰者，苟其心，思迁其秩而已，何能理乎？”（转引自《柳河东全集·封建论》）搞终身制、世袭制，诸侯就会像关心私财一样尽职尽责，恰似住持和尚；行郡县制、官僚制，守吏心在升迁，苟顺上司意志，形同游脚僧。反对派则认为，分封世袭很难保证权力者的素质，受封者“藉其门资，忘其先业

之艰难"，"莫不世增淫虐，代益骄侈"，"倘有孩童嗣职，万一骄逸，则兆庶被其殃，而国家受其败"。实行郡县制、官僚制，各级地方官均由皇帝选任指派，"擢士庶以任之，澄水镜以鉴之，年劳优其阶品，考绩明其黜陟"。这样做不仅有利于选贤任能，而且有利于中央制驭地方，"总而言之，爵非世及，用贤之路斯广；民无定主，附下之情不固"（《贞观政要·封建》）。从中央集权、选贤任能、督导吏治的角度看，反对分封一派的观点是合理的、正确的。但是在官僚制中，群臣形同帝王的奴仆，不但在选贤任能方面未能尽如人意，而且地方官位卑权轻，很难充分发挥作用，吏治腐败也在所难免。后世许多思想家企图矫治中央过度集权、官吏缺乏主动参与之弊，他们的思路又在一定程度上向分封制返转，企图从"私其土，子其人"中寻找出路。宋明许多理学家以及明清之际的某些社会批判思想家就属于这一类。中央集权政体有利于维护国家政治统一，但并不能解决吏治腐败问题，这一点已被历史反复证明。

争论之四，是何种体制可以使君臣相安。分封派主张以宗法为纽带，维系中央王权与地方封君的关系，以血缘亲情保证家天下政治结构的稳固。唐太宗也认为"封建亲戚，以为藩卫，安危同力，盛衰一心"，若仿效秦政，则有"股肱既殒""心腹无依"（《帝范·建亲》）之忧。反对派对此不以为然。他们认为与其依靠不可靠的亲情，不如"以循良之才，膺共治之寄"，所谓"与人共其乐者人必忧其忧，与人同其安者人必拯其危"，对于宗室、功臣可以"赋以茅土，畴其户邑"，但不要赋予权力，应仿效汉光武帝"不任功臣以吏事，所以终全其世"，"使夫得奉大恩，而子孙终其福禄也"（《贞观政要·封建》）。唐太宗鉴于这种意见也颇有道理，提出了"远近相持，亲疏两用"的主张，准备采用一种新的混合体制。但是在中央集权政体下，君臣势力悬殊，彼此猜忌，明智的功臣大吏是不敢承受大恩、分享权力的。唐太宗任命一批宗室、功臣

为世袭州刺史，却遭到房玄龄、长孙无忌等受封群臣的抵制。他们上表坚辞，称“承恩以来，形影相吊，若履春冰；宗族忧虞，如置汤火”，担心“更因延世之赏，致成剿绝之祸”（《资治通鉴》卷一九五）。君主专制是一种独头政治，唯有君臣权势悬殊，才能保证上下相安和政治结构的稳定。反对分封派一再指出，三代实行分封制，“盖由力不能制，因而利之，礼乐节文，多非己出”（《旧唐书·长孙无忌传》），实在是事出无奈。一旦王权强大，力量足以制驭天下，分封制就失去了存在的依据。这种观点是符合历史发展规律的。

争论之五，是两种体制孰公孰私。公私之争是最为纠缠不清的。分封派认为单纯实行郡县制，违背“共治”原则，是私的表现；反对派则认为封建宗亲功臣，是“赏私其亲”，不能体现“公天下”原则，而实行郡县制方为“至公之道”（《唐会要·封建杂录》）。分封派以宗法礼制作为公的价值尺度；反对派则以“任贤使能，不私其亲”为“至公”的标准。柳宗元在《封建论》中提出秦始皇以“大私”成就了“大公”的体制的论点，虽然意在论证“大公”，但在逻辑上又承认不行分封既是私又是公。公私之争无法使帝王们彻底从两难抉择中摆脱出来，所以隋文帝、唐太宗之类的创业君主还是要寻求“邦家俱泰”（《帝范·建亲》）的政治方案。唐太宗认为“非亲无以隆基，非德无以启化”（《唐太宗集·晋祠铭》）。他一方面承认封赏太滥是“以天下为私，非至公驭物之道”，另一方面主张采取必要措施“敦穆九族”，力图在公与私之间寻找一个恰如其分的“度”。

分封派的理论基础是宗法孝道和伦理教化。王通认为，所谓“兴王道”就是以三代之法治国，“不以三代之法统天下，终危邦也”。即使行其次也要行“两汉之制”（《中说·关朗》）。刘秩认为：“故建侯者，所以正冢嫡，安父子之分，使不相猜贰，岂藩屏王室而已哉！夫先王之

尚封建也，非止贵于永久，贵其从化而省刑。故郡建则督责，督责则刑生。国开则明教，明教则从化。从化之行，因于封建。封建则诸侯之制与天子备同。备同而礼杀，礼杀然后可宣教化。宣教化则仁义长，仁义长则尊卑别，尊卑别则祸乱息，此封建所以易为理也。郡县之理，可以小宁，不可以久安，可以责成，不可以化俗。”（《唐会要·封建杂录》）王通、刘秩的观点可为历代醇儒的政治体制论的代表。

反对分封派对于上述论点很少做正面反驳，他们的主要论点是：世易时移，不必拘泥旧制。李百药认为恢复三代古制，无异于“以结绳之化，行虞、夏之朝；用象刑之典，理刘、曹之末”，这种做法犹如“锲船求剑”“胶柱成文”。魏徵则以“圣人举事，贵在相时，时或未可，理资通变”为据，谏止唐太宗急于分封的举动（《唐会要·封建杂录》）。于志宁也上疏，以为“今古事殊，恐非久安之道”（《唐会要·封建杂录》）。柳宗元则从“势”，即社会发展趋势的高度，论证郡县制的合理性。

分封与反对分封，一个承继古老传统，注重“理”，即伦理；一个面向政治现实，倡言“变”，即变制。前者的政治意识在社会群体中植有深根，后者的政治思维在实际政治家群体中唤起共鸣。彼此各执一端，但政治取向又高度一致，旨在“经国庇民”“尊主安上”（《贞观政要·封建》），实现王权的稳固和强盛。尽管郡县制从理论到实践都有利于中央集权，但在家国一体、公私不分的政治体制下，帝王很难做出抉择。

在传统政治思维中，“王者以天下为家”，家天下实质是私天下。但群臣谏议中“以天下为家”又常常是君主不必过多考虑一己之私的论据，所谓“君人者，以天下为公，无私于物”。公私家国一体，故唐太宗说：“朕以天下为家，不能私于一物”（《贞观政要·公平》）。可见，在传统思想中“天下为公”和“天下为家”并非截然对立。正是由于上述原

因，在分封和郡县两派意见之间，还有一派持折衷方案。

颜师古是折衷方案的典型代表。他主张："不若分王诸子，勿令过大，间以州县，杂错而居，互相维持，使各守边境，协力同心，足扶京室；为置官僚，皆省司选用，法令之外，不得擅作威刑，朝贡礼仪，具为条式。一定此制，万世无虞。"（《资治通鉴》卷一九三）这个方案与西周、秦汉、魏晋以及隋的体制均有所不同，由于力求找到一个统筹兼顾的君臣模式，因此被唐太宗采纳。唐太宗的思路可以归纳为三点：一是"封建亲戚，以为藩卫"，二是"远近相持，亲疏两用"，三是"众建宗亲而少力"，以实现"轻重相镇，忧乐是同"，"上无猜忌之心，下无侵冤之虑"（《帝范·建亲》）。具体做法是在一些地方任命宗室、勋臣为世袭行政长官。这种方案的特点是：郡县与分封并举；改相对独立的封国为中央法令控制下的州县，封君为世袭官僚，"贻厥子孙，非有大故，毋或黜免"（《资治通鉴》卷一九三）；封君以下皆为国家职官。这与清代顾炎武寓封建之意于郡县之制的设想颇为类似。唐太宗力求处理好分封与郡县、任亲与任贤、本与末、公与私的关系，其用心可谓良苦。

纵观隋唐思想史，除某些醇儒外，几乎没有人主张纯然实行分封制或大规模裂土封疆。相反，大批受封者公然违抗成命。唐太宗屡下诏旨而他的设想终未成为现实。历史的天平明显地向郡县制倾斜。但是郡县制无法满足王权的全部需要，所以唐太宗明确将"建亲"写入政治遗嘱，称之为"饬躬阐政之道"。从历史过程看，隋文帝、唐高祖、武则天之类的"革命君主"，或令子弟坐镇一方，手握实权，藩屏王室，或"以天下未定，广封宗室，以威天下"，而在通常情况下，诸帝对宗亲的一般做法则是"但崇以爵等，食其租封而已"（《唐会要·封建杂录》）。他们"封建子弟，有其名号，而无其国邑，空树官僚，而无莅事，聚居京

辇，食租衣税”（《唐会要·封建杂录》）。隋唐诸帝对子弟亲王大都防范甚严，他们对亲儿子也是“以父道训之”，“以君道绳之”（《资治通鉴》卷一七九）。隋文帝称：“坏我法者，子孙也。譬如猛虎，物不能害，反为毛间虫所损食耳。”（《资治通鉴》卷一七九）唐太宗也告诫诸子：“为臣贵于尽忠，亏之者有罚；为子在于行孝，违之者必诛。大则肆诸市朝，小则终贻黜辱。”（《唐太宗集·黜魏王泰诏》）在这方面，诸帝不仅言，而且行，他们多有黜罚诛戮子弟之举。帝王与宗室之间的猜忌和争斗，不绝于史册。

隋唐时期的体制之争，实质是两种君臣模式之争，目的都是为王权的实现寻找恰当的途径与手段。皇亲、勋贵既是皇帝的手足亲信，又是最有可能从政权内部危害王权的潜在对手。只要家天下存在一天，有关体制的理论和政策之争就不会停止，在实践上也会有反复。总的说来，隋唐诸帝在处理与宗室、勋臣的关系时，维护了中央集权。特别是唐太宗在对待功臣方面，与前代相比较是成功的。这从一个侧面反映了统治思想的成熟。

三、孝治：忠孝规范与臣之轨度

隋唐诸帝都是“以孝治天下”论者，对忠孝之道推崇备至。隋文帝称：“君子立身，虽云百行，唯诚与孝，最为其首。”（《隋书·高祖纪》）在他看来：“唯读《孝经》一卷，足以立身治国，何用多为。”（《资治通鉴》卷一七五）隋炀帝说：“夫孝悌有闻，人伦之本，德行敦厚，立身之基。”（《隋书·炀帝纪》）唐太宗称：“百行之本，要道惟孝。”（《唐太宗集·赐孝义高年粟帛诏》）他曾亲赴国子学，听孔颖达讲解《孝经》，还对《孝经》大加赞扬，称：“行此，足以事父兄，为臣子矣。”（《旧唐书·高宗纪》）武则天说：“忠为令德，孝

乃天经，义著君亲，道存爱敬。”（《武则天集·许姚元之解职制》）她在《臣轨序》中将忠孝列为臣道基本规范。唐玄宗则亲注《孝经》，倡导以孝道治天下。他们还采取一系列措施，把孝治思想贯彻于社会政治生活的各个方面。

孝治论认为，孝虽本属家庭伦理，但首先是政治伦理和政治规范。就臣而言，孝就是忠，忠就是孝，忠孝一体是臣道的基本原则和核心内容。

孝首先是政治伦理和政治规范，着重表现在以下几点：

其一，从对象上看，君即父，忠即孝。唐玄宗注《孝经》称：帝王以道化人，“为天下苍生父母”，故孝与忠同样适用于君主，“以孝事君则忠”（《孝经注疏·广扬名章》）。臣勤于事君，亦可称为“事极诚孝”（《资治通鉴》卷一七九）。所以“为子为臣，惟忠惟孝”，忠孝一体，都是事君的原则和规范。唐玄宗又说：“罪之大者，莫过不孝。君者臣之禀命也，而敢要之，是无上也；圣人制礼作乐，而敢非之，是无法也；善事父母为孝，而敢非之，是无亲也。”“人有上三恶，岂唯不孝，乃是大乱之道。”（《孝经注疏·五刑章》）这就是说，不忠即不孝。

其二，从内容上看，孝主要是政治规范。《孝经》及其注疏，对不同社会等级的孝提出了不同的要求，即所谓“五等之孝”。天子之孝须爱亲敬亲，守四海，保天下；诸侯之孝须不骄不溢，守富贵，保社稷；卿大夫之孝须言行合道，守法度，保宗庙；士之孝须孝亲事君，守祭祀，保禄位；庶人之孝须谨身节用，保田农，养父母。对于臣来说，“言非法，行非德，则亏孝道”。“能尽忠顺以事君长”，就是孝。由此可见，孝的主要内容是要求不同的社会等级和政治角色都严格遵守各自的政治

规范。

其三，从逻辑上看，忠与孝并无二致，孝是忠的基础，忠是孝的延伸。武则天在《臣轨序》中说：“君亲既立，忠孝形焉。奉国奉家，率由之道宁二；事君事父，资敬之途斯一。”但孝是忠之所本。唐玄宗说：“孝者，德之至，道之要也。”“人之行莫大于孝，故为德本。”（《孝经注疏·开宗明义章》）又说：“孝为百行之首，人之常德，若三辰运天而有常，五土分地而为义也。”（《孝经注疏·三才章》）从适用范围看，孝“通贵贱”，又兼具调整家庭、社会和政治的功能，更具有一般意义。正如唐玄宗所说：“虽五孝之用则别，而百行之源不殊。”“尊卑虽殊，孝道同至。”（《孝经注疏·庶人章》）孝是造就认同古代社会政治秩序各种社会角色的最一般的规定性，所以忠孝一体，移孝作忠，“欲求忠臣，出于孝子之门。夫非纯孝者，则不能立大忠”（《臣轨·至忠》）。有时忠孝难以两全，帝王们往往容忍不尽忠，但绝对不容忍不尽孝。

忠的基本规范是对孝的比附和延伸。统治阶级的系统规范，如君臣、父子、夫妻三纲，对忠孝一体观念的牢固确立起了至关重要的作用。《唐律疏议》就是以君为臣天、父为子天、夫为妻天来阐明封建法理的，如《名例》有“夫者，妇之天”。具体到忠则完全与孝相比附。《孝经注疏》以养、敬、谏、顺论子对父之孝。谏是一种积极的事父态度和行为，归根结底是父及家族的利益至上。敬与顺是孝的本质。与此相应，忠则以事、敬、谏、从为基本内容，归根结底在于敬、从二字。忠与孝都是一种对君父的附庸意识。如果说孝侧重强调对父这个个体的负责，那么忠则侧重强调对君这个个体的负责。《臣轨》大量运用事父来比喻事君，原因就在于此。在中国古代，忠通常是与君联系在一起的，即忠君。但忠有时会与君保持一段距离，如忠社稷、忠天下。而孝

始终围绕父这个个体立论，其内涵具有高度的稳定性，所以君主总是特别喜欢以孝论忠，以子道规范臣道。

忠孝并举，这就是臣道、臣轨。作为政治规范，孝主要是对臣而言的。“天子之孝异于匹夫”（《资治通鉴》卷二一〇）。而庶人之孝只是种地养亲，“唯此而已”（《孝经注疏·庶人章》）。所以孝的条条框框主要是为臣而设的。隋唐时期的帝王及群臣，在论政和著作中大量引据《孝经》。帝王们最为偏爱的是两句话：一是“夫孝始于事亲，中于事君，终于立身”。二是“君子之事上，进思尽忠，退思补过，将顺其美。匡救其恶”（《旧唐书·高宗纪》）。他们以此为《孝经》之要言。

稳定的权力是与社会公认的职位或角色联系在一起的。每一种政治结构和社会群体为了使自己的活动发挥最大的效率，会产生一种服从于某一个人的社会心理结构。君与父是在宗法社会中群体的这种社会心理过程的人格化。历史表明，权力归根结底来源于群体成员自愿或不自愿的服从。一旦社会成员形成某种内化观念而自愿遵守某种行为规范时，首脑或首领才会拥有名副其实的权力。

以忠孝为宗旨的臣道有一个显著的特点，就是其具体规范与君道合辙配套，是对君道的顺应、服务和服从。封建君臣对臣道规范有大量论述，其中以武则天的《臣轨》最为系统、完备。《臣轨》有十章，即《同体》《至忠》《守道》《公正》《匡谏》《诚信》《慎密》《廉洁》《良将》《利人》。全书以君臣一体、君主臣辅及忠孝并举立论，在内容上几乎与君道相匹配。例如：于君应纳谏，于臣则“扶危之道，莫过于谏”（《臣轨·匡谏》）。于君应重民，于臣则“助君而恤人者，至忠之远谋也”（《臣轨·利人》）。总之，臣应做到：“上足以尊主安国，下足以丰财阜人。内匡君之过，外扬君之美”，“公家之利，知无不为”（《臣轨·至忠》）。“处其任者，必荷其忧。臣之与主，同体合

用”，达到“不俟命而自勤，不求容而自亲”（《臣轨·同体》）的地步。

忠与孝又是品分臣下的价值尺度。封建君臣在论政中，对历史上和现实中的臣评头论足，力求从中树立一种忠正之臣的楷模和识别忠奸的标准。《说苑》“六正六邪”的说法最为封建君臣称道，魏徵、武则天等人在自己的论著中都曾全文引用。在六正六邪的品分中，谏是最通用的标准。忠正之臣多具备谋与谏的美德，而邪臣的共同特点是谄谀不谏。具臣“怀其智，藏其能。主饥于论，渴于策，犹不肯尽节”；谀臣“主所言，皆曰善；主所可，皆曰可”；奸臣“巧言令色”；谗臣离间骨肉君臣；贼臣“擅矫主命”；亡国之臣则“谄主以邪，坠主不义”（《臣轨·公正》）。“夫谏者，所以匡君于正也”（《臣轨·匡谏》）。唐太宗、武则天等特别强调谏，将其作为忠的最高标准。这从一个侧面反映了君道的成熟。

孝治论古已有之，隋唐对这种统治思想的发展着重表现为操作的系统化。诸帝将兴儒学、定礼法、宣教化、辟仕途、彰孝行等政治措施有机地结合在一起，使孝与忠在调整君臣、君民关系中发挥着重要作用。孝治是御臣之一术。

四、御臣之道与御臣之制

御臣之道涉及君臣运作的方方面面，其中包含着许多引而不发、含而不露的阴谋权术，“光大”之道与“神隐”之术交织在一起。隋唐政治有一个显著的特点，即君臣运作在许多方面不仅形成系统的理论，而且建立了完善的制度。御臣之道转化为程式化的制度。隋唐诸帝在这方面的许多思想和重大举措，对当代及后世的君主政治和社会意识有深刻的影响。这里仅列举几个比较突出的例子。

其一，确立集体宰相制。宰相是“一人之下，万人之上”的最高职官。“相”一类职官协助帝王宰制万端，是皇帝推行政令最直接的助手。在专制政体中，君与相的关系十分微妙，一方面相是君不可或缺的辅佐，另一方面相权的膨胀又会直接危及君权。在魏晋南北朝，“相国、丞相多非寻常人臣之职”（《通典·职官三》），权臣自命为丞相或胁迫皇帝任命为丞相，往往是篡位的一种过渡措施。有鉴于此，魏晋以来在朝廷内部就酝酿着一种新的宰相制度。隋文帝利用丞相之位夺得帝位之后，立即分割相权，确立尚书、门下、内史三省长官并为宰相的体制。三省并相，又有所分工，即内史省取旨，门下省审议，尚书省执行。有时还以他官加“参掌机事”行宰相之职。唐袭隋制，改内史为中书，以三省首长为宰相，共同“佐天子，总百官，治万事”。又以他官加“同中书门下三品”“同中书门下平章事”“参议朝政”“参预朝政”“参议得失”“参知政事”等名号作为实际上的宰相。唐代前期，同时担任宰相职务的，少则四五人，多则十余人，且大多为三品以下官。宰相集于政事堂议政，相互监督、相互牵制，这就是集体宰相制。

在中央各机构中，中书（内史）、门下、尚书三省最为重要，是皇帝临驭天下的中枢指挥系统。凡有政事，先由中书根据皇帝旨意草拟诏令，交门下审核，经皇帝批准后下尚书执行。隋唐诸帝对这种工作体制很重视。唐太宗曾对臣下说：“中书所出诏敕，颇有意见不同，或兼错失而相正以否。元置中书、门下，本拟相防过误。人之意见，每或不同，有所是非，本为公事。或有护己之短，忌闻其失，有是有非，衔以为怨。或有苟避私隙，相惜颜面，知非政事，遂即施行。难违一官之小情，顿为万人之大弊。此实亡国之政，卿辈特须在意防也。”（《贞观政要·政体》）这种工作体制在其正常运转的情况下的确可以相对减少政治决策的失误。

三省制和集体宰相制以分解、牵制相权的方式，强化了君对相的控制和支配。这种权力配置方式有利于君权的稳定和加强。隋唐以后，宰相制度虽几经变革，明清两代甚至取消宰相名分，但是其基本思路是增加“一人之下，万人之上”的官员的数量并尽可能地弱化其权力。君与相的距离进一步扩大，使一种最尊贵的官僚更为奴仆化。这种办法对君主政治有利也有弊，它一方面弱化了相权对君权的威胁，有利于封建专制主义政治结构的稳定；另一方面权力过度集中，宰相常常有名无实或有实无名，造成政治运行中一系列弊端。唐宋以降，宰相无权成为君主政治的痼疾和普遍关注的政治论题。

其二，创立科举制度。科举制度创始于隋唐，它将教育、选才、任官一体化，是世界上最早的较完备的考试任用制度。从君臣关系和御臣之道的角度看，科举制把两汉以来封建国家用经典道义、名缰利索牢笼士人臣子的一系列政策和措施制度化、程序化，并为广泛的社会阶层敞开了入仕的大门。

隋唐诸帝在科举制的确立中作出了各自的贡献。隋文帝废除魏晋以来维护门阀地位的九品中正制，并把选官任人的权力集中于吏部。隋炀帝诏令分科取士并始建进士科。唐太宗、唐高宗扩大科举选官的数量，提高科举选官的地位。武则天创立武举制，并开创皇帝殿试的先例。从此，科举制逐渐成为封建国家选任臣工的主要途径，直至清末废除，绵延一千三百余年。这种制度对隋唐以来的社会结构、君臣关系、政治意识和经济文化，都有重大影响。据《唐摭言·散序进士》说：“进士科始于隋大业中，盛于贞观、永徽之际，搢绅虽位极人臣，不由进士者，终不为美。”“其推重谓之‘白衣公卿’，又曰‘一品白衫’。其艰难谓之‘三十老明经，五十少进士’。……其有老死于文场者，亦无所恨。故有诗云：‘太宗皇帝真长策，赚得英雄尽白头。’”这种使“天下英雄入吾彀

中”的御臣之制，其影响和效果远远胜于提拔重用几个贤才。

其三，审官。所谓审官，即任官唯贤，量才授职。《帝范·审官》认为“明职审贤，择才分禄”，关系到治民、教化，所以“君择臣而授官，臣量己而受职，则委任责成，不劳而化，此设官之审也”。审官的基本原则是才当其任，人尽其才，所谓“智者取其谋，愚者取其力，勇者取其威，怯者取其慎，无智（愚）勇怯，兼而用之。故良匠无弃材，明君无弃士。不以一恶忘其善，勿以小瑕掩其功，割政分机，尽其所有”。诸帝与群臣多以大匠构屋，大材大用、小材小用设譬，论证了审官的重要性。从制度上看，隋唐的任官、品阶、考课、监察等制度，都较前代完善，在一定程度上保证了审官的实现。

其四，赏罚。《帝范·赏罚》说：“防其心害源，开其利本，显罚以威之，明赏以化之。威立则恶者惧，化行则善者劝。”隋唐诸帝多为挟刑赏之柄以驭天下的高手。隋文帝“虽啬于财，至于赏赐有功，即无所爱”（《资治通鉴》卷一八〇）。贞观君臣讥讽隋炀帝吝于重赏臣下，以致天下离心。唐太宗赏赐功臣、谏臣，不惜爵禄财帛。武则天临朝，“务悦人心，不问贤愚，选集者多收之，职员不足，乃令吏部大置试官以处之，故当时有车载斗量之谣”（《通典·选举典》）。帝王恩威兼施，有重赏，也有重罚。武则天自称：“太宗有马名师子骢，肥逸无能调驭者。朕为宫女侍侧，言于太宗曰：‘妾能制之，然须三物，一铁鞭，二铁，三匕首。铁鞭击之不服，则以檛檛其首，又不服，则以匕首断其喉。’太宗壮朕之志。”（《资治通鉴》卷二〇六）以铁腕制驭桀骜不驯之臣是诸帝共有的御臣之道和政治行为。隋文帝诛戮群臣，大开杀戒，“功臣故旧，无始终保全者，乃至子弟，皆如仇敌”（《资治通鉴》卷一八〇）。武则天任用酷吏，剪除政敌，滥杀无辜，以树立无上权威。唐太宗也有因猜忌或盛怒而诛杀大臣之举。此类刑赏，毫无规

则、规律可言，帝王根据政治需要或一时情感，赏戮由心。同前代相较，隋唐时期与赏罚有关的法律、法规相当完备，在依法御臣方面有所进步。

其五，纳谏。谏议涉及政治运行和君臣运作的方方面面。封建君臣普遍认为纳谏是一种重要的御臣之道。在他们看来，进谏与纳谏不仅是帝王听取批评、建议的重要途径，而且在辨忠奸、防壅蔽、监察百官、考课群臣等方面具有重要的政治功能。帝王纳谏还可以调动群臣政治参与的主动性、积极性，使臣的智慧才能为帝王所用。在中国古代，唐代的君主纳谏理论和谏议制度是最完备的（详见本章第五节）。

帝王御臣有道，有制，还有术。封建君臣普遍承认权术在君臣运作中不可或缺，在他们的政论文章中，有时御臣之道、御臣之术、御臣之制交混在一起，很难完全区分开来。例如唐太宗在《帝范》中主张道与术兼用。魏徵在一篇名为《论御臣之术》的论奏中，将知人善任，选贤与能；“各有职分，得行其道”；“率之以义”，励以忠孝；“考事以正其名，循名以求其实”；“设礼以待之，执法以御之，为善者蒙赏，为恶者受罚”以及听言观行、辨奸识佞之类，统统纳入御臣之术的范围。“术”的目的是使群臣“怀君之荣，食君之禄”，孝、忠、信、廉、贞，如此则群臣“安敢不尽力乎！”（《全唐文》卷一三九《论御臣之术》）道是臣之所师，术为主之所执，道要公之于众，术要藏于胸中。但从君主所执，驾驭臣属的角度说，道义、制度、法令、权术皆可归入术的范畴，即帝王术。

隋唐诸帝多为“术治”的高手。权术、术数属于阴谋诡计，故大多见诸行而不见诸言。历代史论都认为唐太宗和武则天在政治上的成功，是由于睿智练达的心机和善于驭使的手腕，并对许多具体事例作过入木三

分的剖析。例如，《资治通鉴》卷二〇五评论武则天的驭臣之道，说："太后虽滥以禄位收天下人心，然不称职者，寻亦黜之，或加刑诛。挟刑赏之柄以驾御天下，政由己出，明察善断，故当时英贤亦竞为之用。"

高明的御臣之道、之术、之制源于对君臣彼此依赖、彼此制约的深刻认识。控纵有度的政治行为既是对君权相对性的承认和顺应，又是对君权绝对性的追求和维护。玩弄这种控纵术犹如走钢丝，一旦失去平衡就会跌下去。

第四节　法制论：人治与法治

“以法理天下”是隋唐君道的重要组成部分。封建君臣十分重视“法”这个权力要素。唐太宗等以法定制、依法行政、执法绳顽，把贯彻封建法制作为保证君主政治顺畅运转的重要手段。中国封建法制正是在隋唐诸帝手中走向成熟的。

隋文帝的《开皇律》，在中国古代法制史上是一个重要的里程碑。隋文帝即位伊始，立即着手大力改革法律制度。《开皇律》“刑网简要，疏而不失”，“删削繁苛，务在宽简”。由于总结了封建法制的历史经验，比较完整地反映了王权的意志和利益，《开皇律》奠定了隋唐法律的基础和框架。隋炀帝的《大业律》进一步“以轻代重”。隋炀帝继位之初，“以高祖禁网深刻，又敕修律令，除十恶之条”，“其五刑之内，降从轻典者，二百余条。其枷杖决罚讯囚之制，并轻于旧”（《隋书·刑法志》）。“唐因于隋，相承不改”（《唐律疏议·名例》）。《武德律》《贞观律》《永徽律》《开元律》，大体与《开皇律》一脉相承。从此，封建法制的基本指导思想及篇目、刑名定型化。完成于唐高宗时期的《唐律疏议》（原名《永徽律疏》），是我国现存最早的完备法典。它集历代法典之大成，礼法合一，规范详备，科条简约，被后世奉为立法楷模，其影响波及日本、朝鲜和越南等国家。唐玄宗时期修成的《唐六典》，是我国现存最早的完备的行政法典，从形式到内容都是对封建法典的重大发展。

隋唐诸帝的法制思想，主要是围绕着君主权势理论展开的。法，狭义而言，即律、令、格、式；广义而言，国家和君主颁布的各种行为规范均可称之为“法”。律，即法典、刑典，是定罪科刑的比较稳定的法律

形式；令，是根据需要随时颁布的法律条令，用以补充律条之疏漏和不足；格和式均属行政法规。在封建时代，法是制度化、程式化且相对稳定的社会、政治规范，是判定是非、权衡赏罚的尺度。从现代法学的标准看，当时关于君主与法的关系的认识基本属于政治思想范畴。

一、以王权为依归的法制思想

隋唐统治者一致认为，法关系到君主政治的盛衰兴亡，法是君主治国的要诀之一。正如唐高祖所说："下凌上替，政散民凋，皆由法令湮讹，条章混谬。""安民立政，莫此为先"（《旧唐书·刑法志》）。唐太宗反复强调"国家纲纪，唯赏与罚"（《资治通鉴》卷一九四），并在《帝范》中专辟《赏罚》章，阐述赏罚对政令、民生的影响，把法提高到国家纲纪、大事、政本的高度加以认识。因此，封建统治者主张帝王"惟奉三尺之律，以绳四海之人"（《贞观政要·公平》）。他们关于立法宗旨和法制功能的思想大致可以归纳为以下几点。

1．法自君出，狱由君断。

封建君臣认为帝王握有最高立法权，所谓君主"发号施令，为世作法"（《贞观政要·太子诸王定分》）。君主立法则是秉承天的意旨，即"法者，人君所受于天"（《资治通鉴》卷一九六）。在《晋书·刑法志》《隋书·刑法志》《唐律疏议》及帝王诏令、群臣奏议中对此有详尽的论述。

帝王又拥有最高司法权。在理论上，"人君处尊高之位，执赏罚之权"（《唐太宗集·金镜》）。"杀生权威，帝王之所执，而宪章法律，臣下之所奉"（《全唐文》卷一四七《论薛子云等表》），"威者，所以治人也"（《贞观政要·公平》）。这样就把君、臣、民与法的基本关

系进一步作了明确的界定：君是法的主人，臣是执法的工具，民只能充当法的奴仆。在实践中，帝王言出法随，可以对现行法令兴废改立，他的话是金科玉律，具有最高法律效力。帝王可以“权断制敕，量情处分”（《唐律疏议·断狱》），不必拘泥律典。帝王是最高审判官，司法与行政不分，中央司法机关听命于王权，地方行政长官兼理司法，并对皇帝负责。重大案件须“廷审”“上请”，由皇帝最终裁决。

法自君出，狱由君断，是君主独执赏罚大权的体现，也是君主独占一切政治权力的重要手段和保证。掌握了立法权和司法权，皇帝就可以化个人意志为国家意志，以法律形式化大私为“大公”。在隋唐法律中，皇帝的一切权益、尊严，包括现实的和虚幻的，都受到严密的保护。具有这种性质的法律自然是帝王工具、皇朝纪纲。君主是法的主宰，法是君权的工具，使君主得以成为唯一的法外人，所谓臣有过请罪于君，君有过请罪于天（参见《资治通鉴》卷一九六）。君主全然不受法的约束和制裁。法制以专制王权为依归，故健全法制是强化封建君主专制的重要措施。

2．沿革随时，务当政要。

法要根据社会形势和政治需要沿革损益，这是隋唐诸帝的共识。隋文帝的主张具有代表性。他说：“帝王作法，沿革不同；取适于时，故有损益。”（《隋书·刑法志》）他一生不断地改革法制，临终前仍下诏：“自古哲王，因人作法，前帝后帝，沿革随时。律、令、格、式，或有不便于事者，宜依前敕修改，务当政要。”（《隋书·高祖纪》）隋炀帝及唐代诸帝均有类似的言论和行为。当时的立法活动相当频繁，屡有修律、布令、颁格、定式之举，使封建法制日趋完善。这种变制损益思想无疑增强了君主政治自我调整的主动性及应付事变的能力。

3．**“**失礼之禁，著在刑书**”**。

隋唐法典的立法宗旨是“一准乎礼”。在封建君臣的法律意识中，对现存秩序的危害程度主要取决于对礼的破坏程度，违礼是确定刑事责任的主要依据，即“失礼之禁，著在刑书”（《唐太宗集·薄葬诏》）。他们系统地将封建礼教法典化，并以儒家经典解释、补充律条，完成了自汉代以来“引经决狱”“引礼入法”到礼法合流的演变过程。隋唐法律的显著特点是以礼率法、礼法结合的法律结构，大量的伦理道德规范被直接纳入法典，以国家强制力来保证执行。法典的伦理化，人为地放大了宗法伦理在社会控制中的地位和作用。这种法律不仅维护物质上的等级秩序，而且用暴力手段强制全体社会成员接受维护等级秩序的权利义务观念及相应的社会规范。伦理不仅是道德义务，而且是法律义务。这无疑强化了帝王广泛干预社会生活的能力，也有利于君主把社会过程的各个方面纳入统一的政治轨道。在具有浓重的宗法人伦色彩的法律中，没有平等、民主存身的余地。

4．德主刑辅，禁暴防奸。

隋唐诸帝一致认为，“德礼为政教之本，刑罚为政教之用”（《唐律疏议序》）。法的功能是“禁暴惩奸，弘风阐化”（《旧唐书·刑法志》）。隋文帝说：“法备小人，不防君子。”（《隋书·李穆传》）唐太宗在《帝范》中把赏罚和务农并称为“制俗之机”。在封建君臣看来，法在治理臣民中的效力有三：一是防范，二是震慑，三是鞭策，所谓“刑罚不可弛于国，笞捶不得废于家”（《唐律疏议序》）。“威可惧也，则中华慑轨，若履刃而戴雷霆”（《帝范·务农》）。这种法律思想反映在法典上就是以刑为主，保护职能的法目较完备，调整职能的法目极不发达。“法即刑罚”的法制观念反映了封建法律的本质：法是维护王权、压迫民众的暴力手段。

在隋唐法律中，帝王是国家和人民的无限制所有者，即帝王拥有最终处分权。除君主外，整个社会不存在享有完全财产权和人身权的个体。人不具备最高的社会价值，有些人，如奴婢，甚至被法律规定为“物”。人是法律规定的存在，即人为法律而存在，不是法律为人而存在。由于法定权利和义务呈现公开的对立，臣民只有尽忠尽孝的义务，没有什么权利可言。这种法律只能是君主政治的附属物，而不会成为民权的代言人。封建法律的专横和暴虐常常引起民众的公开对抗，所以封建君臣普遍持有“徒法不足为治”的看法。

5．“纳之轨度，令行禁止。”

政治运行制度化、法规化、模式化是隋唐时期封建法制的又一显著特征。隋唐诸帝极为重视法制建设的目的之一，是要求官民一体奉法，强调官吏要依法办事，做到“纳之轨度，令行禁止”（《唐太宗集·禁官人违律诏》）。唐初诸帝接受隋末“宪章遐弃，官人不以违法为意”终至覆灭的教训，在完善政治、法律制度方面采取了许多重大措施。如完善行政法规，一切公事都有法定程序和时限，官员渎职要负刑事责任，史称《贞观格》等行政法规，“斟酌古今，除烦去弊，甚为宽简，便于人者”（《旧唐书·刑法志》）。为了确保官吏守法，唐太宗改革司法制度，建立分权并行、彼此制约的司法机构和司法程序；明确司法失误的刑事责任，强化监察机制，“以法理天下，尤重宪官”。唐律还总结出一整套赃罪司法原则，开后世有关律条的先河。从唐律的内容看，涉及官吏职务方面的犯罪规定，约占全律的二分之一，这表明隋唐诸帝非常重视用法律手段整顿吏治。

行政制度和行政法规的日益完备是君权扩张、吏治发达的产物。君主专制制度从本质上是排斥法治的。然而，人治并非不要制度，不要法律。在中国古代，行政法规源远流长，法作为君主手中的工具，一个重

要的用途就是规范、约束、防范臣属。因此，封建法制不仅要求官吏守法，而且希望帝王充分尊重既定制度。这种守法表面上似属法治，实际上仍是一种人治。包括行政法在内的封建法律体系，从不包含近代意义上的宪法，更不具备限制国家权力和保护公民权利的职能。这种法律体系越完善，对维护王权的根本利益就越有利。

6．“按举不法，震肃权豪”。

封建君臣认为“人主严明，臣下畏法”（《贞观政要·政体》），是君主政治正常运转的重要保证。一般说来，皇帝的赏是不会惠及于民的。赏罚并举主要是用于调整统治阶级内部关系。隋唐诸帝把“按举不法，震肃权豪”视为法制的一个重要功能。隋文帝执法严明，惩治贪官常“亲自临决”。唐太宗“深恶官吏贪浊，有枉法受财者，必无赦免”。“制驭王公、妃主之家，大姓豪猾之伍，皆畏威屏迹，无敢侵欺细人。”（《贞观政要·政体》）封建君臣明智地注意到法的严肃性，所谓“夫刑赏之本，在乎劝善而惩恶，帝王之所以与天下为画一，不以贵贱亲疏而轻重者也”（《贞观政要·刑法》）。于是，诸帝在执法中便有了六亲不认的事例，几乎历朝皆有以“法不可违”为由被惩处的子弟、亲王和外戚。

历代封建法典都是等级特权法，人们在社会中的等级地位具有法律上的肯定性。此外又有“八议”“官当”“减”“赎”之类。但是封建君主强调赏罚严明，秉公执法，不避亲贵，“一断以律”，还是有其理论意义和实际意义的。法是既定秩序的体现，它一旦为民众所接受，就表现为不合理的社会关系的合法化和社会的相对稳定。个体的乱法行为必然会损害这种稳定，从而损害君主政治的根本利益。法的目的和功能是以制度化、法律化的社会规范控制天下臣民的意识和行为，维护帝王及政权的权威，所以明智的君主大多强调法的严肃性和普遍适用性，自觉地把制

驭官僚豪强法外侵民列为施治重点。有时他们甚至任用酷吏制驭权豪，所谓“刚克之吏，摧拉凶邪，一切禁奸，以救时弊，虽乖教义，或有所取焉”（《隋书·酷吏传》）。当然，“一断以律”在理论上包含了制约君主的因素。

二、法的命运系于君主的德行

历史经验告诉封建君臣，贯彻法制对实现君主政治的目标，提高其安全系数，有着不可忽视的作用。但是，法律的兴废，刑网的疏密，完全取决于君主的意志。在司法中，君主喜怒无常，亲疏有别，任情轻重，置成文法于不顾，常常引起君主与法吏之间的矛盾冲突。实践一再证明，帝王败法是无法抑止的，而言出法随，赏戮由心，不仅损害君主个人的权威，还会危及君主政治的根本利益。隋亡之训就是最具说服力的例证。因此，朝野上下要求帝王尊重成文法的呼声甚高。有关的理论主要有诚信说、天下为公说和犯颜执法说。

诚信说的基本论点是：“律者天下之大信”（《隋书·赵绰传》），“夫号令不信，则民不知所从，天下何由而治乎！”（《资治通鉴》卷一九二）封建君臣认为，“人之所助者信”，不信之言、无诚之令会使君主损德，政令失威，臣僚矫伪，百姓生疑，败坏政治，动摇人心。这种事“纵国家有倒悬之急，犹必不可”（《贞观政要·纳谏》），平时更是万万不可做的。守法才能守信，法令有信誉才能威服天下，所以“信为国本，百姓所归”（《旧唐书·褚遂良传》），是治国治民的大纲。在封建君臣看来，帝王正式颁布的法律与他即兴发出的指令是有所区别的。“法者，国家所以布大信于天下，言者，当时喜怒之所发耳”，如果两者发生矛盾，君主要“忍小忿而存大信”（《旧唐书·戴胄传》）。

立法和司法均属政治行为，而诚信则属个人私德。执政者的品德与其政治行为不无关系，但在君生法、君执法的时代，君主的德行却成了决定法的命运的东西。诚信说作为一种调节理论常被用来规谏帝王慎发政令，尊重律条，但其效力如何，完全取决于君主个人的素质。

天下为公说实际上也是一种君德论，它着重从情与法的角度论证了君主尊重成文法的重要性。在封建君臣论政中，“公”是经常被提到的字眼，而且主要是在议论赏罚的场合使用它。法，就其内容而言代表着国家利益，属于公利、公益；就其形式而言是判断是非曲直的尺度，标志着公平、公正。所以，法与公有着内在的联系，都是私利、私情的对立物。君主专制制度的特点是：国家权力与君权合一，公天下与私天下有机地结合在一起，封建国家的公私两重性可以同时体现在皇帝一个人身上，并渗透到封建法律中去。在这种情况下，国家利益和君主利益很难以“公”与“私”清楚地界分，天下之大公与一人之大私常常是一回事，所谓“天下为公，一人有庆”（《贞观政要·刑法》）。唐太宗就曾倡言“君人者，以天下为公”（《贞观政要·公平》）。在封建君臣的政治词汇中，“公”主要指国家法制和执法公平；“私”主要指帝王的私情。所谓“古称至公者，盖谓平恕无私”（《贞观政要·公平》），“大明无偏照，至公无私亲”（《贞观政要·刑法》）。

封建君臣认为，私情是败法乱政的根源。隋文帝主张帝王“公道以御物”（《隋书·高祖纪》）。唐太宗说：“自古帝王多任情喜怒，喜则滥赏无功，怒则滥杀无罪。是以天下丧乱，莫不由此。”（《贞观政要·求谏》）正是基于这种认识，他们把公平正直称为“理国要道”，甚至认为“公之于法，无不可也，过轻亦可。私之于法无可也，过轻则纵奸，过重则伤善”（《贞观政要·公平》）。有了一颗公正的心，法度亦不必拘泥，即使赏罚失当，也会受到臣民拥戴。

那么帝王怎样才能做到公平无私呢？封建君臣开出的药方有三：一是帝王要尊重法的客观性，坚持以法为判定功过是非、决定赏罚轻重的标准。“法，国之权衡也，时之准绳也。权衡所以定轻重，准绳所以正曲直。”如果君主“任心弃法”，“喜怒肆志，高下在心”，将取怨于臣民，“是则舍准绳以正曲直，弃权衡而定轻重者也。不亦惑哉？”（《贞观政要·公平》）二是“赏不遗疏远，罚不阿亲贵”。封建君臣一再强调法典“乃天下之法”，非君主“一人之法”，因此帝王要“志存公道，人有所犯，一一于法”。在成文法典面前，帝王应做到“吾心如秤，不能为人作轻重”（《贞观政要·公平》），亲疏贵贱，一视同仁。三是君主要有博大胸怀，克制一己的喜怒好恶。封建君臣一再引用《尚书》的“无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平”，主张帝王要做到“恩所加则思无因喜以谬赏，罚所及则思无因怒而滥刑”（《贞观政要·君道》）。“适己而妨于道，不加禄焉；逆己而便于国，不施刑焉。”（《帝范·赏罚》）这些药方虽具有针对性，但说来说去，还是帝王的心智情感决定法的命运。

法律是一定时期内法权关系的体现。统治者在自己确立的法权尺度面前徇私枉法，受到损害的只能是统治秩序本身。封建君臣强调法的客观性、严肃性和普遍适用性，强调君主尊重成文法，这是值得肯定的。但总的说来，天下为公论最终还是把法的命运托付给了帝王，把封建法制正常运转寄托在君主的自我克制和崇高品德上。这是人治理论的典型特征。君主也是人，他不可能没有七情六欲，即使他无私无欲，还可能有智能、精神、经验方面的缺陷，有一于此则足于败法乱政。帝王有权变更法律，如隋炀帝一会儿倡导轻典简刑，一会儿指令“更立严刑”（《隋书·刑法志》）。在这种法律面前，“公”的尺度也是极不可靠的。只要君与法的关系得不到根本的改造，法就不可能真正具备普遍性、至上性的品格，其命运只能系于某个个体的意志。天下为公说可以

用来劝诫君主守法，但靠它来根除封建时代权大于法、情大于法的弊端，显然是不可能的。

犯颜执法说是一种力图借助臣下的力量维护封建法制的理论。所谓犯颜执法，即臣下冒犯威严，劝谏君主，校正过误，依法断狱。这类行为多由司法官员或言官、近侍施行，其性质与现代司法程序中的抗诉有着根本的不同，犯颜执法不是向更高的审级去寻求公正或改判，而是恳求错判者本人自我修正错误。从隋唐时期的大量司法谏例看，犯颜执法时运用的理论武器主要是诚信说和天下为公说，着重强调赏罚公平、尊重成文法和尊重司法部门的权限。凡是重视"以法治国"的帝王，也会在一定程度上接受臣下的谏诤。但同谏议一样，犯颜执法离开了"主明臣直"就寸步难行。它是否能够取得成效，完全取决于帝王是否肯于纳谏。帝王一意孤行，就没有人能阻止他非法横行。隋文帝重视法制，但晚年"喜怒不恒，不复依准科律"（《资治通鉴》卷一七八）。唐太宗一再表示："法者非朕一人之法，乃天下之法。"（《贞观政要·公平》）但他也多有以私弃法、谏而不从之举。

诚信说、天下为公说和犯颜执法说，相互渗透，相互补充，形成一套关于法制的政治调节理论。这种理论主张"以法治国"，试图把君权纳入制度化、规范化的轨道，含有以法约束行政权力的味道。但是这套理论毕竟是君道的组成部分，是一种指导君主运用权力手段调控政治的统治方略。它把政治主导权全部奉还给君主，结果只能在政治上泯灭其自身包含的积极因素。

隋文帝、唐太宗等帝王，重视法制，依法治国，开创了中国古代少有的政治开明时期，应给予肯定的评价。但恰恰是隋唐时期较为完备而实用的法治理论，使人们充分地看到了封建法制理论和法制体系的弊端和局限。且不说隋唐诸帝都有废法毁法、法外用刑之举，隋炀帝推行暴

政，武则天剪灭政敌，其凭借之一就是法。在封建时代，“法令滋彰”就是暴政的同义语。中国古代重视“以法治国”的思想家和政治家可谓车载斗量，这类思想是中国古代统治思想的重要组成部分。但是“以法治国”带来的不是民主制度，而是王权的强化。造成这种结局的根本原因，就在于法的理论有一个致命的弱点，即君在法外不在法内，在法上不在法下。法治理论对君主政治可以发挥重要的调节作用，但归根结底是对君道的补充，是一种富于理性的人治论。

第五节　纳谏论：兼听与独断

在中国古代，“谏”是一种公认的政治美德和司空见惯的政治行为。隋唐诸帝都把纳谏列为君道的重要内容。他们的纳谏论的特点是：结合实际政治运作，综合传统政治文化的精华，对君主纳谏的必要性、政治功能及操作技巧，进行了全面的归纳。有些帝王还大体做到了理论与实践的统一。

在隋唐诸帝看来，进谏与纳谏对于君主政治具有重要的意义。隋文帝抨击“斩直言之客，灭无罪之家”的暴政，宣称“开直言之路，披不讳之心”，指令群臣“推诚切谏”，“各启至诚，匡兹不逮”，“无或噤嘿，退有后言”（《隋书·高祖纪》）。隋炀帝认为，“听采舆颂，谋及庶民，故能审政刑之得失”，使“牧宰任称朝委”。他曾下令：“其民下有知州县官人政治苛刻，侵害百姓，背公徇私，不便于民者，宜听诣朝堂封奏，庶乎四聪以达，天下无冤。”（《隋书·炀帝纪》）唐太宗在《帝范》中专辟《纳谏》《去谗》两章，论述听言纳谏的政治功能。武则天向唐高宗上施政方针十二条，即“建言十二事”，为高宗嘉纳，其中就有“广言路”“杜谗口”（《武则天集·建言十二事》）两条。在历代封建王朝中，唐代的谏议制度是最完善、最具活力的。谏，是造就盛世政治的重要因素。

一、纳谏：对一切帝王普遍适用的政治原则

隋唐诸帝，特别是唐太宗、武则天认为，纳谏不仅仅是为了听取批评，下情上达，它具有综合性的政治功能，是君主招纳谋略、调整政治、支配臣属、掌握政治枢机的重要手段。

鉴于隋亡教训，贞观君臣对纳谏的政治功能论述得尤为集中、全面。他们从以下几方面论证了纳谏的必要性。

1．闻过补阙，献可替否。

闻过补阙，献可替否，历来被视为谏议的主要政治功能。唐太宗在《帝范·纳谏》中，着重从闻过补阙的角度论证了君主纳谏的必要性。魏徵等著名谏臣对此也有大量的言论。贞观君臣认为，君主日理万机，失误在所难免，这并不可怕，怕的是不知过不改过，“自古人君莫不欲社稷永安，然而不得者，只为不闻己过，或闻而不能改故也”（《贞观政要·任贤》）。没有自下而上的忠谏，或谏而不纳，就无法避免或纠正政治上的偏差。唐太宗经常以“明主思短而益善，暗主护短而永愚。隋炀帝好自矜夸，护短拒谏”的教训自诫，群臣也常以“古者圣主必有争臣七人，言而不用，则相继以死”（《贞观政要·求谏》），来劝告唐太宗容人纳谏。因此，贞观君臣把“闻过即改，从善如流”称为帝王“为国之常道”。唐太宗不仅自己重视纳谏，而且要求大臣们也要虚己受谏。他曾对房玄龄等说：“公等亦须受人谏语，岂得以人言不同己意，便即护短不纳？若不能受谏，安能谏人？”（《贞观政要·求谏》）这样，通过纳谏来听取批评，修正错误，就成为对一切掌握权力的人们普遍适用的政治原则。

闻过补阙之类的命题，古即有之。相应的谏议理论有时可以对君主政治的运行产生积极影响。由于臣下的规谏往往着眼于国家、君主的根本利益，帝王有时也会接受谏的批评、监督和制约。唐太宗、武则天就是以从谏如流而名垂青史的。但是，在王权至尊至上的时代，让自视天命所归、至圣至明的帝王倾听批评，自以为非，谈何容易。何况臣下的诤谏常常冒犯帝王的权威和尊严，有损其生前死后的声誉。这种纳谏论的要害，从观念上看，其出发点和归结点都以君权至上为基本前提；从

实践中看，缺乏制度上的保证，特别是缺乏言官地位和人身安全的保障。闻过补阙论为臣下积极参与政治开辟了途径，但肯不肯纳谏，归根结底有赖于君主的胸襟、器量。

2．兼听博纳，集思广益。

纳谏的另一个功能是集众思、广忠益。传统政治思维历来把役使臣下的才智作为帝王最高明的政治艺术。在贞观君臣看来，兼听博纳，以资独断，正是实践这种领导艺术的妙诀之一。

君主专制政体的特点是政治权力高度集中，帝王独断乾纲。但是，君主实际上又没有能力单凭个人的才智独揽天下政务。为了克服在才识闻见方面的局限，任贤使能，兼听博采，势必成为帝王维护政治独占权的重要手段。纳谏便是使臣下竭忠尽智的有效途径。唐太宗等认为，帝王“事皆自决”弊端很多。一是“虽劳神苦形，未能尽于合理”（《旧唐书·太宗纪》）。二是“朝臣既知上意，亦复不敢直言，宰相已下，承受而已”（《旧唐书·太宗纪》）。这会影响臣下参政的主动性、积极性，限制其才智的发挥。三是群臣不敢诤谏，严重时会造成下谀上蔽。而正确的做法是“择天下贤才，置之百官，使思天下之事，关由宰相，审熟便安，然后奏闻”（《资治通鉴》卷一九三），君主在这个基础上作出政治决断。这样就可以博采众长，集思广益，充分调动臣下参政的积极性，把错误消灭在决策阶段。

兼听博纳、集思广益，对于君主政治至少有四个好处：一是为政治决策提供更多的方案，以供优选；二是提高决策的可靠性，特别是当决策有缺陷和失误时，进谏往往可以提供现成的补救方案；三是有利于使臣下竭尽才智；四是包容不同政见，使君主处于各种政治力量协调人和仲裁人的有利地位，亦可避免偏听偏信。显然，纳谏论是从君主“一人

之耳目有限，思虑难周”的实际困难出发，为帝王兼天下之智，并天下之谋，广泛地资用臣的才智，提供有效的手段。其最终目的是使君主谨慎地决断君国大事，实现权威独运。但是，如果只注意纳谏论集思广益、任贤使能的一面，而忘记了其本质是君主重要的御臣手段，在价值判断上就会出现偏差。在隋唐时期诸多的材料中，后人没有发现一句主张君与臣分享大政方针决策权的言论。兼听而不分权，独断而不盲目，才是君主纳谏的真谛。

3．尊师听教，以臣为鉴。

在贞观君臣看来，历史上绝大多数君主都称不得“圣”，都有知识、道德上的缺陷。因此，处于政治中枢的帝王有必要通过一定的途径提高自己、完善自己。唐太宗在《金镜》和《建三师诏》中反复强调君主尊师听教的重要性。他列举古代帝王善于向贤哲学习而成为圣主的历史故事，指出“前代圣王，未遭此师，则功业不著乎天下，名誉不传乎载籍。况朕接百王之末，智不同圣人，其无师傅，安可以临兆民者哉？”（《唐太宗集·建三师诏》）所谓尊师听教，就是要求君临天下者向有德有才的臣属学习。

依据贞观君臣的认识，君主尊师的主要作用有三。一是“崇儒敬业”，“访道稽疑”，以“增辉睿德”。二是“知前世得失”，以“稽古临事不惑”。三是君主可借此“访得失于当代”，而侍讲之臣则可借机“尽忠规之道”（参见《贞观政要》的《尊敬师傅》《规谏太子》等）。因此，尊师是君主纳谏的一种重要形式，纳谏又是尊师的一种方式。这种纳谏论既为君主提供了获取知识和信息的渠道，又为臣属开辟了一条以解经传道、讽今喻古为手段，规谏君主的进谏渠道。唐代诸帝常常以此招贤纳士，获得谋略和咨询。学士在唐代发展成为“本以文学言语被顾问，出入侍从，因得参谋议、纳谏诤，其礼尤宠”（《新唐书·百官志》）的

重要职官，在君主政治中发挥着重要作用。

与尊师说相近的是以臣为鉴说。唐太宗常把魏徵等谏臣比作镜子，所谓“夫以铜为镜，可以正衣冠；以古为镜，可以知兴替；以人为镜，可以明得失”（《贞观政要·任贤》）。他说：“人欲自照，必须明镜；主欲知过，必借忠臣。”（《贞观政要·求谏》）“今人颜貌同于目际，犹不自瞻，况是非在于无形，奚能自睹！何则？饬其容者，皆能窥于明镜；修其德者，不知访于哲人。拒善自愚，何迷之甚？”（《帝范·去谗》）帝王以臣为鉴，方可借助哲人以正己修德。

纳谏论的一个着眼点就是调整君臣关系。贞观君臣认为，君臣利害攸关，“同治乱，共安危”，而“主纳忠谏，臣进直言”，“共相切磋，以成治道”，是君臣合契的重要标志，也是实现君臣“和若盐梅，固同金石”的重要途径。只有君主“敬以接下，君恩下流”，才能使“臣情上达，咸思竭力，心无所隐”。否则会使群臣藏智取容，贤者钳口而退，奸佞巧言竞进。魏徵在《论治道疏》等奏疏中曾力陈君纳谏与臣尽力之间的必然联系，为唐太宗“深嘉纳之”，并把纳谏列为使“忠者沥其心，智者尽其策”（《帝范·纳谏》）的重要手段。

尊师也好，以臣为鉴也好，都必须以承认臣下在知识和道德方面有比君主高明之处为前提，必须承认贤良之臣具有提供教益和鉴诫，以完善、提高君主的作用。纳谏论对权力至上无疑具有某种否定作用，含有以道德和知识制约无上君权的意味。这就为君主纳谏和臣属进谏的必要性及其政治功能，提供了有力的论据。同时，纳谏论的要害是主动权始终把握在君主手中，是否接受臣的说教讽喻完全取决于君主的主观认识和情感理智。因而，纳谏论在实践中往往不是导致言听谏从，而是引起君臣之间激烈的冲突。

4．通下情，防壅蔽。

在封建君主政治中，纳谏有一个重要的政治功能就是通下情，防壅蔽。唐太宗在《民可畏论》中说：“古之帝王，有兴有衰，犹朝之有暮，皆为蔽其耳目，至于灭亡。”（《唐太宗集·民可畏论》）帝王们广开言路，主要是为了防止大臣蒙蔽君主，欺下瞒上。

在中国古代，所谓“通下情”确有体察民情以调节政治的含义。但体察民情，监视政情，归根结底是为了监控宰相公卿、封疆大吏。贞观君臣主张“宰相有奸谋隐匿，则人人皆得上论”（《全唐文》卷一三九《韦宏质妄议宰相疏》），把鼓励臣下进谏视为君主制驭权臣的手段。这种纳谏论把纳谏看作帝王深居九重却能洞悉幽隐，防止浸润之潜、移权之害的关键性措施。这就为纳谏的必要性提供了一个有力的支撑点。

“兼听则明，偏信则暗”，魏徵的这句名言广为人知，并曾被赋予许多积极的含义。其实，这个命题是作为一种制驭权臣的统治术而提出的。就在这句话的下面，魏徵对比了尧舜纳谏与秦二世、梁武帝、隋炀帝愎谏所造成的不同的政治后果，指出：“是故人君兼听广纳，则贵臣不得拥蔽，而下情得以上通也。”（《资治通鉴》卷一九二）唐太宗在《帝范·纳谏》中也明确地把防止“壅塞”，使“臣无隔情于上，君能遍照于下”，作为纳谏的重要功能之一。他指令谏官参与宰相议政，以收大臣不得专君之效。由此可见，帝王对纳谏防蔽功能的理解和运用是相当自觉的。

5．辨忠奸，去谗佞。

奸邪谗佞是君主政治的大害，是君主政治的伴生物。唐太宗痛斥这种人是“国之蟊贼”，他在《帝范》中将《纳谏》《去谗》两篇并列，称

之为君主“昏明之本”。他为去谗开列的药方，说来说去没有离开“纳谏”两个字。纳谏是辨奸去谗的主要手段，又是避免产生奸谗的根本途径。这就从去谗远佞的角度论证了君主纳谏的必要性。

纳谏的去谗功能主要表现在以下几个方面。第一，“逆耳之言”“药石之苦”具有防治作用，君主乐纳“犯颜之诤”，是“绝谗构之端”的有效措施。第二，诤谏之臣可以抑制奸佞为害，所谓“猛兽处山林，藜藿为之不采；直臣立朝廷，奸邪为之寝谋”（《贞观政要·杜谗邪》）。第三，谏议是辨奸识伪的重要途径。谏与不谏，诤谏与顺旨，进言实与不实，是忠奸的重要分野。辨奸识伪才能去谗，而这种考察只能在纳谏过程中实施。第四，君主“从谏如流”具有培植诤谏之臣的作用，有时还会变奸佞为忠直，有化腐朽为神奇的效力。“主明臣直”，君主才是扶正去邪的关键，“塞切直之路，为忠者必少；开谄谀之道，为佞者必多”（以上参见《帝范》《金镜》等）。广开言路即可收广开贤路之效，君主愎谏，就连忠臣也会“舍仁为佞”。

这种纳谏论认为，臣的忠与佞取决于君主是否肯于纳谏，确实颇有见地，它直觉地反映了“君者政源”这样一种社会存在。但是，这类纳谏理论在实践中常常遇到许多矛盾。一是君主无法驾驭众多的信息，常常不胜其烦。二是鼓励臣民上书固然是好事，但弄不好会招致小臣干政，“处士横议”，朋党大兴，扰乱朝堂安宁。魏徵曾建议唐太宗避免此类事体。三是奖励告奸同时也就为诬陷敞开了大门，如果君主“惑于听受，暗于知人”，事情反而复杂了。在这种困境下，要求君主“慎偏听之怒”，“杜悦耳之邪说”，不是太难了吗？旨在避免偏听的措施，却招来了偏听之忧，旨在杜绝奸谗的措施，却招来了大量奸谗之徒，这就是纳谏论无法自解的矛盾。

从纳谏防蔽去谗的理论不难看出，纳谏是君主重要的御臣之术。它

一方面使君主得以避开朝臣的牵制和影响，加强对政治的直接控制；另一方面又造成臣属间的相互牵制和彼此监视，以利于君主的控制和任使。纳谏与监察相结合可以形成很强的监督机制。但是这种机制是依附于王权的，它的作用发挥得越充分，王权就越强有力。由于纳谏论是从属于君道的，所以谏议又常常转化为权臣相互倾轧的手段，成为引起政治混乱的重要原因。

分析防蔽去谗的纳谏论，有助于全面认识谏议的性质。这些理论暴露了谏议的阴暗面，即纳谏是君主驾驭臣民的权术。其实，谏议作为封建帝王亲身实行的政治理论和政治行为，如果不散发着浓烈的专制主义气味，不包含阴谋权术之类的内容，反倒会令人百思而不得其解。

纳谏去谗在实践中并不如想象中那么有效。且不说“道丧时昏，奸邪并用，暴君虐主，正直难居”（《唐太宗集·祭比干文》），进谏的求实态度和正派作风常为专制君主所不容。奸佞的本质特征就是揣摩有术，投君所好，以图私利。顺情阿旨固然是奸佞取悦君主的手段，而进谏也未必不是人臣邀名干进的利器。隋炀帝拒谏的理由之一，就是：这些人以进谏邀名，我不能让他们得逞。“若位望通显而谏以求名，弥所不耐”（《资治通鉴》卷一八二）。唐太宗对魏徵某些以谏邀名的行为也颇为不满。谁敢保证诤谏者中没有投君所好、故作忠态的野心家呢？更何况专制君主为了特殊的政治需要，经常“以讦多为功”，“以告讦为诚直”，其本身就是奸佞的培植者。深知纳谏妙用的唐太宗就多有这类行为，且群臣屡谏而不止。

总之，由于纳谏同时具有多种政治功能，在实际政治生活中往往使君主陷入一种困境：既要尊师听教，增益所不能，又要避免重蹈“临危之主，各师其臣”（《唐太宗集·金镜》）的覆辙；既要兼听广纳，又要避免“心屡移于众口，事不定于己图”（《唐太宗集·晋武帝总

论》）；既要广开言路，通下情，防壅蔽，又要避免谗毁盛行，“交乱君臣”；既要纳谏去谗去佞，又要避免“惑奸谋”“迷伪策”。有时为了政治争斗的需要，明知有人“以讦为直，以谗为忠”，还要照用不误。君主本应“从谏如流”，但又没有几个可以信用不疑的人。李世民的一段话绝妙地反映了帝王的矛盾心理：“人主惟有一心，而攻之者甚众。或以勇力，或以辩口，或以谄谀，或以奸诈，或以嗜欲，辐辏攻之，各求自售，以取宠禄。人主少懈，而受其一，则危亡随之，此其所以难也。”（《资治通鉴》卷一九六）

在封建专制主义时代，帝王处于最高主宰地位，天下之大，臣庶之众，一日万机。无所借助就无法运作权力，有所借助又怕大权旁落。因此，封建专制主义政治理论无论怎样高明，都会面临这种不可克服的矛盾。传统政治思维具有相当浓烈的辩证因素，这也许是原因之一。可惜由于时代的局限，这种思辨总是编织出自我循环的圈子，使人看不到真正的出路。君主纳谏理论即为一例。一种蕴含着限制君权因素的政治行为，离开了君主的主导就无法运转；一种欲为君主提供才智资助的运作手段，离开了君主的聪明睿智反而帮倒忙。循环的结果是重新回到出发点，人们不得不把政治的清明和国家的长治久安寄托在君主的德行上。

6．正身黜恶，受谏则圣。

“君者政源”（《贞观政要·诚信》），“一言兴邦，斯之谓也”（《贞观政要·慎终》）。因此，传统政治思维总是围绕君主展开其构思。封建君臣一致认为，君的品德，才是最重要的政治因素。纳谏的政治功能之一就是“正主”，即“约君以礼”，“致君尧舜”。这种纳谏论往往与闻过补阙论相互包容，但传统政治思维的固有特征又使二者有所区分。

贞观君臣认为，君德即君道，君主修身之术就是治国之要，帝王“正身以义，则其政不严而理，其教不肃而成矣”（《贞观政要·公平》）。他们把君主的恶德概括为“骄”“逸”二字，认为“国之衰弊，恒由此起”，“生骄逸之端，必践危亡之地”（《贞观政要·君道》）。因此，君主要“居安思危”，“慎终如始”，“傲不可长，欲不可纵，乐不可极，志不可满”（《贞观政要·慎终》）。

修身养德，抑制情欲，固然主要依靠“自省”“自节”，但也有必要借助他人的帮助。君主要“戒骄逸以自防，纳忠蹇以自正”（《贞观政要·君臣鉴戒》），这就从君主修身的角度进一步论证了纳谏的必要性。唐太宗重视纳谏对君主的监督、规约作用。他把魏徵之类的敢谏之臣比作“良冶”“良匠”，说：“公独不见金之在矿也，何足贵哉！良冶锻而为器，便为人所宝。朕方自比于金，以卿为良匠。”（《旧唐书·魏徵传》）他又在《自鉴录》中说：“木虽曲，得绳则正；为人君虽无道，受谏则圣。”（《唐太宗集·自鉴录》）纳谏不仅可以完善君主，还具有把昏君改造成为圣人的能力。

从贞观时期的政治实践中，不难得出这样的结论：这种纳谏论对君主政治的确有用，但效力又很有限。只要读一读魏徵的《十渐疏》就可以清楚地看到，要通过诤谏使君主自我净化，慎终如始是多么困难。实际上，君主骄奢及由此而引起的政令失误是最难谏止的。无论是隋炀帝，还是唐太宗、唐玄宗概莫能外。

在这里，又遇到循环论证。“夫为人上者，未有不求善，但以性不胜情，耽惑成乱。耽惑既甚，忠言遂塞，所以臣下苟顺，君道渐亏。”（《旧唐书·张玄素传》）纳谏有助于君主修身，使之保持头脑清醒，而能不能纳谏又依赖于君主的清醒明智。那么谏议的作用能有多大？谏，是依赖君主和臣下的政治责任感和政治品质，特别是依赖君主

的品德和涵养，才得以维持运转的政治行为，靠纳谏去解决君主的品德问题显然是极不可靠的。

7．君主虽圣哲，亦应受谏。

圣者为王，王者为圣。秦汉以来，帝王不论贤明昏愦，一律称“圣上”。那么，圣明的君主是否也要纳谏呢？封建君臣一致认为，“人君虽圣哲，犹当虚己以受人”（《资治通鉴》卷一九二），圣君明主也不能例外。

贞观君臣认为，圣明睿智的君主，更应具备“俯询凡识”的美德，“己虽有能，不自矜大，仍就不能之人求访能事”（《旧唐书·孔颖达传》）。唐太宗把这种美德直接同纳谏联系在一起：帝王应“自守谦恭，常怀畏惧”，否则“在身倘有不是之事，谁肯犯颜谏奏？”（《贞观政要·谦让》）圣王纳谏不仅是美德，而且是高明的治术。帝王至高无上，至圣至明，却要“以蒙养正，以明夷莅众”（《旧唐书·孔颖达传》）。君主既要有所不见，有所不闻，又要视于未形，听于无声，“勿浑浑而浊，勿皎皎而清，勿汶汶而暗，勿察察而明”（《贞观政要·刑法》）。纳谏恰恰是圣君明主实践这种“听之于无形，求之于未有”（《全唐文》卷一四〇《理狱听谏疏》）的政治艺术的有效手段。

不仅如此，人的才智毕竟是有限的，圣君也无法例外。既然君主不能遍知天下之事，也就无法单凭个人才智独断天下之务。因此，帝王尽管至圣至明，也不要“自圣”“自贤”，要承认有智不及人之处，切不可炫耀聪明，以才凌人，拒谏饰非。历史的经验教训使封建君臣懂得，“尧舜之君，自愚而益智；桀纣之主，独智以添愚。故异顺逆于忠言，则殊荣辱于帝道”（《唐太宗集·求直言手诏》）。君主“自谦”“自愚”就可增益所不能，达到“汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与

汝争功”（《贞观政要·谦让》），这恰恰是“圣”的表现。

8．“拒谏国亡，纳谏邦兴。”

如果说“拒谏易位”，在先秦尚属激烈之谈，那么隋唐时期，“拒谏国亡，纳谏邦兴”的命题已经成为君臣之间、朝野上下的共识。有关的论述可谓连篇累牍。在人们的政治意识中，纳谏简直成了君主治国的要诀，预测政治动向的晴雨表，衡量政治家德行的尺度。前述种种纳谏理论，最终都把纳谏同国家兴亡、政治盛衰、个人进退直接联系在一起。而谏臣们深知帝王心态，进谏时总要附带说一句：这是为了避免您成为亡国之君、桀纣之主。

历史的反思总是比较深刻的。唐初，上自帝王将相，下至士子隐逸，凡是关心政治的人无不论及纳谏问题。人们普遍认为“辇上无虞，群下结舌，大盗移国，莫之敢指”是隋亡之因。为了防止君主一人不悟，天下遭殃，王朝倾覆，国破君亡的悲剧重演，思想家、政治家提出了一系列调节王权的理论，诸如民本论、从道论、尚公论、法制论、纳谏论等，从而构成君道内在的调节机制。纳谏论在各种调节理论中具有特殊的意义：各种调节理论都是谏议的依据，又都在不同程度上依赖谏议手段发挥自己的调节作用。在一定意义上，纳谏还是拒谏，决定着民众对抗这种外部调节机制是否被引入直接参与君主政治的调整。因此，纳谏论是最重要最具有实践意义的调节理论。

但是纳谏论不仅立论的前提是对君权的肯定，而且最终又把自己的命运托付给君主。亡国之患，杀身之祸，的确会打动大多数君主的心扉，但是如果帝王面对这类诫语仍然执迷不悟，一意孤行，群臣就只好徒叹奈何了。

二、导谏：“恐人不言，导之使谏”

隋唐时期君道的深化，在纳谏方面的又一个具体体现，就是提出了“恐人不言，导之使谏”的思想，并在实践中总结出一套导谏措施。

“智者不谏，谏或不智。智者尽言，国家之利”（《旧唐书·魏徵传》）。在封建时代，帝王一言九鼎，臣民人微言轻。在观念上，“位卑而言高，罪也”。在礼与法中规定了大批忌讳和言罪。在实际政治中，龙鳞难犯，文网高悬，阴诛显戮，言祸迭起。群臣“将进言而嗫嗫”，朝堂之上常常是万马齐喑，鸦雀无声。正如唐太宗所言：“人臣欲谏，辄惧死亡之祸，与夫赴鼎镬、冒白刃，亦何异哉？故忠贞之臣，非不欲竭诚。竭诚者，乃是极难。”（《贞观政要·求谏》）被称为千古一人的诤臣魏徵也承认：“陛下导之使言，臣所以敢谏。若陛下不受臣谏，岂敢数犯龙鳞？”（《旧唐书·魏徵传》）谏，本是对君主有益的政治行为，但除非“主明臣直”，是绝对无人敢冒这个风险的。在这种情况下，如何鼓励群臣大胆进言，成了为君的一种政治艺术。这就是导谏、求谏的政治前提和依据。

导谏，即“导之使谏”。所谓导谏，即帝王自觉发挥政治主导作用，以各种方式倡导、引导、诱导群臣献策进言，竭忠尽智。据说唐太宗“恐人不言，导之使谏”（《贞观政要·纳谏》），隋唐诸帝也多有求谏的思想和行为。导谏措施大体可分为四大类：容言、赏谏、立制、任人。

所谓容言，即容难容之士，纳药石之言。与此相关的思想很多，仅撮其要。其一，“虚襟以纳其说”。帝王“至极至尊”，臣庶“至愚极卑”，两者“上下相悬，拟伦斯绝”。帝王唯有“降恩旨，假慈颜，凝旒以听其言，虚襟以纳其说”（《旧唐书·刘洎传》），放下至尊的架子，和蔼

谦恭，面带笑容，才能诱导群臣“知无不言，言无不尽”。其二，“甘苦口之言”。进谏之言，或言词激烈，“彰君之恶”，或措辞不当，语不中听，或言不属实，近于诬罔，但“忠言逆于耳而利于行，有国有家者急务，纳之则俗宁，杜之则政乱”（《旧唐书·后妃传》）。因此，君主要深知“明主纳谏，病就苦而能消；暗主从谀，命因甘而致殒”（《帝范·去谗》）的道理，对进谏之言“其议可观，不责其辩；其理可用，不责其文”（《帝范·求谏》），不计较进谏者的态度和言辞。君主如此行事，群臣才敢“犯而无隐”，逆耳之言，不求自至。其三，“言之者无罪，闻之者足戒”（《全唐文》卷一四一《群书治要序》）。唐太宗主张：“臣有逆众以执法，明主恕之以忠；臣有孤特以执节，明主恕之以劲。”（《旧唐书·萧瑀传》）他说：“所以每有谏者，纵不合朕心，朕亦不以为忤。若即嗔责，深恐人怀战惧，岂肯更言！”（《贞观政要·求谏》）所谓“言者无罪”的内在逻辑是：你以卑干尊，触我忌讳，但我大度容人，赦尔无罪。容言、容人有效也有限。一个“容”字充分展示了谏意识和谏行为中的君臣尊卑之别，暴露了君主在谏面前复杂的心理。导谏毕竟是一种策略，而帝王的本心是永远无法琢磨的。

所谓赏谏，即奖赏谏臣，鼓励其“直言极谏”。这种导谏方式使用得最为频繁，常有立竿见影之效。唐太宗即位之初，群臣寡有言谏，恰在此时，孙伏伽谏止一桩量刑不当的狱案，唐太宗当即“赐以兰陵公主园，直钱百万”。侍臣不解其故，说：“所言乃常事，而所赏太厚。”太宗答以：“我即位来，未有谏者，所以赏之。”重赏的目的是“导之使言也”（《贞观政要·纳谏》）。加官进爵也是一种赏赐形式。魏徵因直言敢谏，化仇虏为宠臣，屡蒙重赐，飞黄腾达，直至而跻身宰相，其迁升之速，连他本人也颇感不安。

以赏招谏，就是重金买批评。所谓“重赏之下，必有勇夫”。帝王赏

谏的确可收“怀禄之人亦劝”之效。唐初谏臣满朝即是明证。但是，同样是谏，帝王可纳亦可拒，可赏亦可罚。谏臣是蒙赐还是获罪，完全取决于主上的心态情智，随机性极大。唐太宗对魏徵一会儿重赏，一会儿欲杀，是最好的例证。自古强谏多悲剧，同时谏议又是仕途捷径。只要谏臣的生死荣辱完全操于帝王之手，谏就必然不断导演出一幕幕的悲剧和喜剧：有人平步青云，有人贬谪流放，有人获重赏，有人蒙杀戮，有人尽臣道，有人图侥幸。隋唐政治史中，这类事例还少吗？

所谓立制，即“广开言路”，重点是建立健全的言官制度，言官，又称言路官，主要指台、谏、给、舍之类专司监察、谏议的职官。言官制度是中国古代政体的重要构成。言官之设，历代皆有，其中隋唐制度最为完善。隋文帝、隋炀帝、唐太宗、武则天都对完善言官和言路制度作出过贡献。隋代以门下省为专职谏议机构，以御史台为完全独立的监察机构，这在古代制度史上属首创。唐太宗实行谏官随宰相入阁议事制度，武则天设“四匦”广开言路，都具有一定的创造性。唐代三省制度、谏议制度、监察制度，机构完备，分工细密，职责分明，形成严密的封驳、监察、谏议机制。唐代言官的种类、职数也最多。

言官位卑而权重，具有相对独立性。言官奏事不必经过长官批准，可直达皇帝。唐初规定御史大夫、中丞、御史均为“人君耳目，比肩事主，得各奏事，不相关白”（《唐会要·弹劾》）。唐中叶又规定：“谏官奏事，不须限官品次第，于每月奏事官数内，听一人奏对。”还规定：“谏官所献封事，不限早晚，任封状以进。”（《唐会要·左右补阙拾遗》）任何人，包括宰相、言官首脑，都不得扣押、延误谏官的奏疏，以保证下情及时上达。言官以卑临尊，权势炙手，他们在中央参与最高决策过程，在地方代表天子。君主制度内部的言谏职能主要由言官行使。言官之设是君主纳谏论在制度上的具体体现，是君道向制度和政

策的转化。

所谓任人，即有意识地培植、选拔和重用敢谏之臣。忠贞之臣，善恶分明，不惧剖心之祸，属国之珍宝，所谓“众人之唯唯，不如一士之谔谔”。但强直者有擅权之嫌，忠谠者有诽谤之尤，犯颜者有抗上之罪，易遭小人暗算，易为君主所不容。对上述情况，隋唐君臣多有论及。唐太宗就把“养耿介之士”“绝谗构之端”（参见《帝范》《金镜》《谕侍臣绝谗构论》等）列为导谏妙诀之一。值得一提的是，谏在仕途中举足轻重。盛唐公卿几乎循着同一仕途：科举→低级地方官→中低级言官→高级地方官或言官→宰相。唐代官制规定：未担任州县官者不得为言官。低级文官经考核，其中最优秀的充实到言官系统。这个措施使言官的素质高于一般官员，且具备实政经验，“通于几微谋虑”。宰相公卿皆出自这批人是顺理成章的事。正如白居易在《策林》中所说：“国家公卿将相之具，选于丞、郎、给、舍；丞、郎、给、舍之才，选于御史、遗、补、郎官；御史、遗、补、郎官之器，选于秘、著、校、正、畿赤簿、尉：虽未尽是，十常六七焉。”（《白居易全集·策林》）唐代以后，这条仕途几成定则。这就注定了谏是官僚政治社会化的重要内容。在家谏父母，启蒙读儒经，应举答对策，再加上以谏规范的仕途，构成了完备的谏的政治社会化途径。把谏作为跻身权贵的必由之路，目的在于造就一个适应君主政治的要求、具有忠谏意识的官吏群体，这比刻意寻找一两个诤友要有效得多。但是，这种导谏措施的作用毕竟也是有限的，它所造就的谏臣，无论是质和量都并非尽如人意。

各种导谏措施曾起过积极的作用。但是由于封建官僚依附于王权，皇帝清明，言官作用就发挥得较好，皇帝昏庸，言谏机制就无足轻重，甚至起助纣为虐的副作用。只要臣的生死荣辱操在帝王手中，导谏的作用就是相当有限的。就连千方百计导谏的开明皇帝唐太宗也一再感

慨“庶僚苟顺，难触龙鳞”，一再要求臣下“食君之禄，忧君之忧”，履行谏诤君父的道德义务和政治义务。

纳谏论是对缺少制衡机制的专制制度的重要补充。它以肯定和维护君主的主宰地位为基本前提，为帝王自我调节政治提供有效手段。谏，是独断与兼听结合的产物。纳谏意识和进谏意识是专制主义政治关系的反映。谏具有限制君权向极端发展的客观作用，但绝对不会改变君权的性质，其总体效应是为君权的绝对性服务。作为一种帝王之道，纳谏和导谏包含着浓重的权术色彩，是君主控制政权、驾驭群臣的重要手段。

不过，历史提供的经验是任谏非难，听谏为难；听谏非难，用谏为难。谏议，作为调节君主政治的杠杆，其支点完全操纵在帝王个人手中。当帝王自觉运用谏议手段调节和控制政治时，君主政治体系会由于增加了安全系数和理性色彩而更加巩固。当君主一意孤行，君主政治像脱缰的野马一样失去控制时，谏又束手无策而徒叹奈何。所以，纳谏和进谏不可能防止君主专制制度历史性的腐败和暴虐。

第二章　隋唐时期佛教和道教的政治思想

儒、释、道三教，是中国传统文化的三大支柱。隋唐以来，三教交互融摄，构成古代文化的总体。儒、释、道三教为争夺意识形态领域内的支配地位，不断发生冲突和碰撞，是隋唐思想史的显著特点之一。三教的冲突始于魏晋，盛于南北朝，到唐代遂演成三教并立的局面。由于封建王朝奉行兼收并蓄的文化政策，由于三教互有优长，故鼎立三分，难分伯仲。在互相排斥、互相渗透中，三教的学说都有突破性的发展，各自的理论形态都发生着深刻的变化，这是隋唐思想史又一显著特点。佛、道二教对隋唐的文化生活、社会生活及政治生活的影响，其深远程度不在儒家之下。思想文化上的三教归一，丰富了传统思想文化的内涵。

第一节　佛、道、儒三教的争衡与兼摄

隋唐时期，宗教文化政策一直是朝野上下争论不休的政治问题之一。在这场争论中，最高统治者的具体政策不断有所调整，但总体来说，隋唐帝王对儒、道、佛三教采取兼收并蓄、严密控制的政策，力图使三教都成为王权的统治工具。这种政策既导致三教彼此争衡，又使得三教共同繁荣，彼此交流。隋唐之际，傅奕的废佛论及由此引发的政策之争，是一个典型事例。

一、傅奕尊王权、辨华夷的废佛论

傅奕（555—639年），相州邺（今河南安阳）人，通晓天文历法，曾任太史令。他是隋唐时期公开主张排佛废佛的最早的代表人物，其基本观点在儒、道两家反佛活动中具有代表性。唐初，傅奕先后七次向唐高祖和唐太宗上疏，请求以行政手段废除佛教，直接引发了统治集团内部一场关于文化政策、宗教政策的大辩论。傅奕著有《老子注》《老子音义》，编有收录历代反佛事迹的《高识传》十卷，均佚失。他临终训诫其子说："老、庄玄一之篇，周、孔《六经》之说，是为名教，汝宜习之。妖胡乱华，举时皆惑，唯独窃叹，众不我从，悲夫！汝等勿学也。"（《旧唐书·傅奕传》）其反佛态度十分坚定。

傅奕主张废佛，主要有以下五个论点：

其一，"佛在西域，言妖路远"。某日，唐太宗问傅奕："佛道玄妙，圣迹可师，且报应显然，屡有征验，卿独不悟其理，何也？"傅奕答曰："佛在西域，言妖路远，汉译胡书，恣其假托。"他认为："佛是胡中桀黠，欺诳夷狄，初止西域，渐流中国。遵尚其教，皆是邪僻小

人，模写庄、老玄言，文饰妖幻之教耳。”（《旧唐书·傅奕传》）华夷之辨、夷狄之教是贬抑佛教的主要论点。这种观点流于门户之见、种族之论，排斥外来文化，虽可耸人听闻，却不足以击败对手。

其二，“帝王无佛，则大治年长；有佛，则政虐祚短”（《全唐文》卷一三三《请废佛法表》附文）。傅奕罗列大量史实证明佛教对政权的稳固有害无益。他说：“降自牺、农，至于汉、魏，皆无佛法，君明臣忠，祚长年久。”“洎于苻、石，羌胡乱华，主庸臣佞，政虐祚短，皆由佛教致灾也。梁武、齐襄，足为明镜。昔褒姒一女，妖惑幽王，尚致亡国；况天下僧尼，数盈十万，剪刻缯彩，装束泥人，而为厌魅，迷惑万姓者乎！”（《旧唐书·傅奕传》）回顾历史，比较无佛与有佛政治的优劣，证明佞佛误国，宣扬先王之道，是排佛论者经常运用的论辩方式。其实，与其说是佛教导致政衰国亡，不如说是政虐世乱为佛教的传播提供了社会条件。

其三，佛教“窃人主之权，擅造化之力”（《旧唐书·傅奕传》）。傅奕明确指出：“生死寿夭，由于自然；刑德威福，关之人主。”（《旧唐书·傅奕传》）他认为，佛教“妄说罪福”，宣扬因果报应。“乃谓贫富贵贱，功业所招，而愚僧矫诈，皆云由佛。”这种“恐吓愚夫，诈欺庸品”（《旧唐书·傅奕传》）的做法有损君主作威作福的权威。因果报应之说是佛教招徕信徒的法宝。傅奕从无神论的角度揭露佛教的欺骗行为，这是值得肯定的。但傅奕的主要着眼点是佛教的盛行损害君主无上尊严。在他看来，“老子至圣，尚谒帝王。孔某圣人，犹跪宰相”。佛教徒不拜君父，“下忽公卿，抗衡天子”（《全唐文》卷一三三《请废佛法表》附文），万万不可容忍。

其四，“剥削民财，割截国贮”。傅奕认为佛教盛行，糜费民财，侵蚀赋役，危害国计民生。他说：“广置伽蓝，壮丽非一，劳役工匠，独

坐胡泥”。“女工罗绮，翦作淫祀之幡；巧匠金银，散雕舍利之冢；粳梁面米，横设僧尼之会。”“剥削民财，割截国贮。”（《全唐文》卷一三三《请废佛法表》）不仅如此，“游手游食，易服以逃租赋”（《旧唐书·傅奕传》）。加之寺多僧众，“小寺百僧，大寺二百，以兵率之，五寺强成一旅。总计诸寺，兵多六军，侵食生民，国家大患”（《全唐文》卷一三三《请废佛法表》附文）。从户口、兵源、赋役的角度抨击佛教危害国计民生，是废佛论者的杀手锏之一。这一条是隋唐诸帝屡颁“沙汰僧道”诏旨的主要依据。唐代帝王多崇信佛教，但在他们的心目中，利益高于信仰，信仰服务于利益，国赋、兵源事关重大，因此一再下令限制僧尼人数。唐武宗是有唐一代唯一坚决反佛的君主。他废佛灭佛的主要理由是：“僧徒日广，佛寺日崇。劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰……坏法害人，无逾此道。”（《旧唐书·武宗纪》）由此可见，傅奕的这一政见最能打动君主的心魄。

其五，“反先王之道，失忠孝之义”。傅奕认为，佛教徒“剃发染衣，不谒帝王，违离父母，非忠非孝者”（《全唐文》卷一三三《请废佛法表》附文）。佛教教唆臣民“无君无父”“不忠不孝”，破坏伦理纲常、君臣大义，如果任其发展，臣民都会“不事二亲，专行十恶”。佛教纯属“入家破家，入国破国者也”。傅奕进一步指出，佛教传入中国之前，人们“共遵李、孔之教”，“孝子承家，忠臣满国”（《全唐文》卷一三三《请废佛法表》），而佛教流行之后，百姓黎庶乃至缙绅、儒士信奉罪福轮回之说，“遂使愚迷，妄求功德，不惮科禁，轻犯宪章。其有造作恶逆，身坠刑网，方乃狱中礼佛，口诵佛经，昼夜忘疲，规免其罪”（《全唐文》卷一三三《请除释教疏》）。傅奕对此痛心疾首。在他看来，“老、庄玄一之篇，周、孔《六经》之说，是为名教”（《旧唐书·傅奕传》）。他力主兴名教，废佛法，重整伦理纲常。

礼教、名分、纲常、忠孝，是中国古代君主政治的根基所在。在辩论中，一旦祭起这个法宝，则无人敢与之正面抗争。在一次朝廷争论中，萧瑀说：“佛，圣人也。奕为此议，非圣人者无法，请置严刑。”傅奕针锋相对地斥责道：“礼本于事亲，终于奉上，此则忠孝之理著，臣子之行成。而佛逾城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲。萧瑀非出于空桑，乃遵无父之教。臣闻非孝者无亲，其瑀之谓矣！”言及伦理纲常，萧瑀无以应对，只得效法沙门，合掌曰：“地狱所设，正为是人。”（《旧唐书·傅奕传》）佛教原始教义与中国传统忠孝观念多有相悖之处，这是佛教最易受到攻击的致命弱点。伦理纲常是儒家学说的基础和主旨，也是它在三教抗衡中的杀手锏和最后一道防线。靠着这一招，儒家保住了统治思想的地位，并频频主动出击。唐宋儒学正是在坚持这道防线的基础上，进一步将伦理道德上升为道统、天理，才逐步恢复了优势地位的。

基于上述理由，傅奕认为佛教祸国殃民，“于百姓无补，于国家有害”。因此主张以行政手段废除佛教。他建议将佛教斥出国门，令众僧还俗归家，把寺院分给孤老贫民，以草堂土塔安置经象，绝其根，断其流。在他看来，如此便可“十年长养，一纪教训，自然益国，可以足兵。四海免蚕食之殃，百姓知威福所在，则妖惑之风自革，淳朴之化还兴”（《旧唐书·傅奕传》）。

傅奕的废佛论实际上是政治论，涉及封建国家的文化政策、经济政策。废佛论的主旨是希望帝王“布李老无为之风，而民自化；执孔子爱敬之礼，而天下孝慈”（《全唐文》卷一三三《请废佛法表》）。在唐代，力主排佛的士大夫代有其人，是一个庞大的群体。狄仁杰、辛替否、姚崇、韩愈等人都是其中著名的代表人物。他们的反佛论点及论据与傅奕大体相同。排佛论的实质是维护华夏的宗法伦理道德和君权至上

的政治体制。

傅奕等人的政见并没有被帝王全部采纳，但在唐代的思想文化领域产生重大影响。主要表现有三：一是引发了朝廷之上关于文化政策的大辩论。这场辩论旷日持久，最高统治者对三教的态度也有微妙曲折的变化，但其结果是奠定了唐代文化政策、宗教政策的基调，即兼收并蓄。二是推动了三教的争鸣、交流和融合。统治者兼收并蓄的政策为三教各自的繁荣和发展提供了政治前提，同时又导致儒、道、释之间的相互争雄。这种斗争在中唐以前尤为激烈。争鸣的结果是三教互相融摄。中唐以后，在皇帝亲自主持的三教讨论会上，分歧犹在却攻讦日少，“始三家若矛楯然，卒而同归于善”（《新唐书·徐岱传》）。三是唤醒了儒家学派的自我意识，推动了儒学的复兴和深化。

二、佛教佛性论、道教道性论与儒家心性论

在隋唐，佛教的佛性论、道教的道性论与儒家的心性论，交相诘辩，彼此融摄，汇成一股强韧的心性思潮。从政治思维的角度看，这股思潮推动了儒家理论形态的转型，促进了传统政治哲学的深化和升华。

佛教中国化的过程是通过一系列佛性论的创立和发挥实现的。佛教的解脱，除信仰外，还可以靠智慧获得。这与其他单纯以信仰为基础的宗教有所不同。佛教对宇宙、人生的洞察，对人类理性的反省，都有独到的见解，其哲学思辨处于人类理性思维发展的较高阶段。隋唐时期，天台、华严、禅等中国化的佛教宗派着重发展了佛家的佛性论，而所谓“六祖革命”，即禅宗六祖惠能对佛性论、宗教仪式、修行方法的一系列改革和重构，标志着佛教中国化过程的完成。中唐以后，特别是“会昌法难”之后，禅宗成为中国佛教的主流，对封建士大夫的精神世界有重大影响。

佛性，又称佛界、佛藏、如来界、如来藏。所谓佛性，即佛之体性或众生成佛的可能性。佛教信仰的最终目的是“成佛”。佛性论内含着本体、心性、方法，是佛教教义的核心命题。“一切众生悉有佛性”，即众生皆具觉悟之因，这是中国化佛教诸宗的共同主张。禅宗教义几乎整个的是佛性思想。惠能吸收儒家“人皆尧舜”“知简行易”，注重道德主体的思想，以“极高明而道中庸”变通佛性学说，最先完成了佛教哲学与中土哲学的混融。《六祖坛经》以明心见性为学佛之根本，其宗旨有三：即心即佛，顿悟见性，自性自度。

由注重外丹向重视内丹转化，是唐代道教发展的总趋势，而内丹说的哲学基础是道体论、道性论及相关的修养论。唐代道士纷纷注《老》解《庄》，他们以祖述道经的形式，将老庄思想、神仙信仰与佛学方法、儒家道德冶为一炉，升华了道教别具一格的“重玄之道”。以“重玄”为宗是唐代道教的主流。“重玄之道”，一方面从道兼体用，“即本即迹”的角度，夸大道的普遍性、超越性和绝对性，使道成为全知全能的至上神的代名词；另一方面从道的普遍存在，众生皆有道性的角度，论证了修道成仙的依据和途径。所谓道性，即众生禀生于道或与道同一的不变之性，是修道而得道的依据或可能性。道教的道性论对儒家的心性论也有深刻的影响。

佛教的佛性论和道教的道性论对儒家政治哲学的影响是多方面的，主要表现在以下几点。

其一，佛性平等或道性平等的本体论，启发了儒家将宗法伦理道德哲理化的本体论。

“众生佛性平等”是天台、华严、禅诸宗的共同主张。天台宗认为佛法、众生法、心法的体性互摄互融，并无差别。“无性有性”，色心不

二，佛性周遍法界，就连一草一木，一砾一尘，都具有佛性。华严宗认为“真如即万法，万法即真如，真如与万法，无碍融通”。真如与万法，一而不二，万法皆真如的显现，一即一切，一多相印，“六相圆融”，“事事无碍”。禅宗把佛性推到一切无情物，认为即心即佛，木石有性，“万类之中，个个是佛”。他们以金与器、水与冰、雨水与万物的关系设喻，论证本体之佛寓于万物之中，一切诸法又抽象为本体之佛，从而推导出宇宙万物“皆有佛性，同一心体”的结论。这种思维逻辑和论证方法基本上为唐宋儒学采纳。宋明理学以“月印万川”论证“理一分殊”，以雨水与万物关系论证自然命定的天命论，以“人物之性亦我之性”论证“天命之性”，而且将“道”“天理”“太极”“性”都视为本体化的伦理道德。这些论证方法，显然是借鉴了佛性论。

道教是以道兼妙本、妙用的道体论，论证“一切有形，皆含道性”的。隋唐道教中重玄一派从“道普在一切”的思想出发，参摄佛教天台、三论等宗的佛性论，高唱众生皆有道性。《本际经·道性品》提出道性与众生性同一不二。王玄览的《玄珠录》以本印与印泥的关系为喻，论说道性与众生性非一非异：“道与众生相因生，所以同；众生有生灭，其道无生灭，所以异。”“道中有众生，众生中有道，所以众生非是道；能修而得道，所以道非是众生。能应众生修。是故即道是众生，……即众生是道。”道性论的思维方式，主要来自佛性论，又通过三教的交流，传给儒学。宋代理学诸子，特别是朱熹的道即性，万物皆具伦理之性的思路，显然受上述思想的影响。

其二，佛教、道教把佛性、道性归诸心性，把成佛、成仙诉诸反悟自心，这也是唐代以降儒家伦理哲学的基本发展趋势。

佛教没有止步于“万法虽殊，一如是同”的本体论证，而是着重论证了即心即佛，心性本静。禅宗最为典型。《坛经》说：“心量广大，犹

如虚空”，万物色象皆在心中，故“性含万法是大，万法尽是自性”。又说：“本性是佛，离性无别佛”，“佛是自性作，莫向身外求”。即心即佛，故“心、佛及众生，是三无差别”。“自性悟，众生即是佛；自性迷，佛即是众生。”根据这个思路，佛性与心、性、理、道属同一层次的范畴，所谓“心是道，心是理，则是心外无理，理外无心”（《大乘开心显性顿悟真宗论》）。“心即理，理即心”的命题及其思维方式，在隋唐以后逐渐为儒学所吸收。北宋理学诸子将这个命题纳入其学说之中，使之成为理学心性之论的主旨和核心。在这方面，心学表现得最为突出。陆王一派主张“宇宙即是吾心，吾心便是宇宙”，“心外无事、无物、无理”，显然是禅宗思维方式的翻版。

唐代道士以心为轮回生死、得道成真的枢纽，以道性为众生的“神”“心源”“清静心”。《玄珠录》称“心灭则法灭”。《坐忘论》说：“源其心体，以道为本”（《坐忘论·收心》），把“清除心垢”作为修道的方法和目的。这些思想也为唐宋儒学所吸收。宋明理学将太极、道、理、心、性之间画上一个等号，其思想渊源可以推诸佛、道二家。唐宋以后，心即道，道即性，性即道之类的命题成为佛、道、儒三家共有的哲学命题，其区别仅在于三教对心、性、理、道的具体内容的看法大相径庭。

其三，佛教提倡明心见性、“唯心静土”，道教主张“主静”“坐忘”“清除心垢”，为儒家完善修心养性、转凡入圣的修养论提供了方法上的补充。

禅宗主张明心见性，自性自度。《坛经》认为“人性本净”，“世人性本自静，万法在自性”。可惜由“妄念浮云盖覆”，“自性不得明”。因此“道由心悟”，“心即是地，性即是王，性在王在，性去王无。性在，身心存；性去，身心坏”。出凡入圣，得道成佛的关键是灭诸妄念，离

诸外境，以无念为宗，即“于一切法不取不舍”，“从不染著”。据说只要坚持自心觉悟、精诚内发、自性自度的禅法修行，就既可在红尘浪里，又可在孤峰顶上，甚至可在运水搬柴中显示神通妙用。唐代道教以“静”“忘”为真谛，观心坐忘，悟入重玄的修道论，与佛教异曲同工。《老君内观经》称：“心者禁也，一身之主，禁制形神，使不邪也”，“所以教人修道，即修心也；教人修心，即修道也”。修心的关键是闭塞六情，抑制欲望。司马承祯的《坐忘论》，综摄佛教的止观、禅定和儒学的正心诚意，阐明“主静”“坐忘”的修养术。这种修养术把守敬去欲，断绝尘念，直到“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至”（《坐忘论·泰定》），视为“得道”的必由之途。中唐以后，佛、道两家的思路逐渐被儒学吸收。复性说的提出，其哲学背景就在于此。

禅宗佛性说代表着隋唐心性思潮的最高成就。道教的内丹说继之而起。佛、道二教的有关理论，其基本精神几乎被儒学照搬套用。李翱的《复性说》是典型代表。复性说虽以儒典为据，但旨趣及表达方式却与佛性论、道性论相通、相似。

“灭欲存理”是三教的共同主张。三教相互影响、交融，使以“灭欲存性”为宗旨的心性之学传播广泛，影响深远。在心性思潮的推动下，儒学逐步形成高度哲理化，融本体、心性、伦理、政治于一体的思想体系。到宋代，以性命义理为宗旨的理学反而成为中国心性学说的主流。在一定范围和意义上可以说，宋明理学是儒学化的佛学、道学。这恰恰表明，作为宗教理论，佛性论和道性论对于传统政治思维的影响是极为深刻的。

第二节　道教神化王权和宗法的政治思想

在唐代，道教逐步走向成熟和鼎盛。道教与王权彼此视同一家。李唐王朝奉道教为国教，以《老子》为“祖业”“家书”，视道士为同宗。太上老君被封为“大圣金阙玄元天皇大帝”。道教迎合王权需要，调整教义，编造老子一炁化三清、三清三位一体说，重新恢复太上老君“大道之主宰，万教之宗元”的地位。老君被奉为至上神，《老子》也成为道藏“太玄部”的首经。道士们还大量编造关于李唐王室的神话、符命。这些做法强化了道教“助化”的政治功能。

一、唐代著名道士的尊王崇道论

道教与道士在唐代政治生活中具有较大的影响。唐代帝王尊崇道教，为道教信仰者广辟仕途。特别是唐高宗首创道举制，即以道教经典开科取士。唐玄宗亲注《道德经》，置之于《六经》之上，并进一步扩大和完善道举制。帝王们大量招纳道士入朝参政，并予以爵位。公卿将相中多有道教信徒，或曾为道士，或归隐于道，或笃信道教。

道教为王权服务的主要途径是：其一，利用道教神灵来制造王权神授舆论；其二，利用道教祈福禳灾法术来“佐国济民”；其三，利用阴阳术数、养生之术为帝王个人求长生成仙；其四，利用道教清静无为思想为帝王提供治国之策。

道士献媚取宠，为王权服务的主要手段是阴阳术数、谶纬符命。例如李世民为秦王时，曾私访道士王远知，询问未来之事。王远知迎合其心理，称他“方作太平天子，愿自惜也”（《旧唐书·隐逸传》）。道士薛颐亦对李世民说：“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。”（《旧唐

书·方伎传》）历朝皆有道士献符命、言术数，为现实政治斗争服务，其中有许多人因而平步青云。道士杜光庭在《历代崇道记》中，详细列举了有唐一代的此类事例。

还有一批道士为了提高道教的地位和自己的身价，将道教的道论与政治融通，大谈修身治国之道，从理论上论证王权神圣及君主制度的合理性。有的人还提出一套统治方略。其中较为著名的道士有成玄英、司马承祯、吴筠、李荃、杜光庭等。

（一）成玄英“君统世事”的政治思想

成玄英，字子实，唐初著名道士，生卒年不详，陕州（今河南陕县）人。曾被唐太宗召至京师，加号西华法师。著有《老子注》《庄子疏》。其中，《庄子疏》今存于郭庆藩辑的《庄子集释》中。

成玄英的《老子注》和《庄子疏》发挥道教“重玄”之旨颇为精彩，是唐代道教哲学的代表作。他认为道决定着“重玄”。他在《老子注》中，以“道者虚通之妙理，众生之正性也”；“道体窈冥，形声斯绝，既无因待，亦不改变”；“道能生万有”；“至道之为务也，不有而有，虽有不有；不无而无，虽无不无”，以及自然为体，道为迹，即体即迹等命题为核心，阐明了道及“重玄”的深刻哲理，以论证道教信仰为天下最高深的学问。

成玄英进而以妙不可言的“重玄”之道论证等级制度、君主制度以及伦理道德、礼教法制，提出了系统的政治思想。其要旨有三：

其一，尊卑等级、伦理纲常皆出自天理。成玄英认为尊卑等级是“物理自然”，是宇宙中的普遍法则。他说：“夫尊卑先后，天地之行也。”“二仪生育，有不测之功，万物之中，最为神化，尚有尊卑先后，

况人伦之道乎！”（《庄子集释·天道疏》）人类内部的差别是先天的，由于“受气不同，禀分各异”（《庄子集释·逍遥游疏》），人群“根性不同，机悟差异”，有上机之士、中机之士和下机之士的区别。“故性之能者，不得不由性；性之无者，不可强涉；各守其分，则物皆不丧。”（《庄子集释·外物疏》）总而言之，“朝廷以官爵为尊卑，乡党以年齿为次第，行事择贤能用之，此理之必然，故运大道之序”（《庄子集释·天道疏》）。成玄英进而把纲常伦理上升为“天理”“真性”。他说：“仁义是人之天性也。”（《庄子集释·天道疏》）因此，养生成仙之一途是“知止守分”，“尽其天命”。既然“君臣上下，理固必然”，那么“夫臣子事于君父，必须致命尽情”，“奉命即行”，如此方能“安心顺命，不乖天理”（《庄子集释·人间世疏》）。

其二，君主制度是“圣治”之必然。成玄英是“圣治天下”论者。在他看来，唯有“真圣”才能“知天知人，与造化同功，即寂即应，既而驱驭群品”（《庄子序》）。圣人是圣与王合一，“其应静也，玄圣素王之尊；其应动也，九五万乘之贵”。他们“出则天子，处则素王”（《庄子集释·天道疏》）。尧舜之类的圣人奉行端拱无为之道，“可为君中之君，父中之父”（《庄子集释·天地疏》）。既然“道之所在，孰敢不贵”（《庄子集释·天道疏》），既然“时所贤者为君，才不应世者为臣”（《庄子集释·外物疏》），那么君主制度是天然合理的。总而言之。“黔首卒隶，其数虽多，主而君者，一人而已”（《庄子集释·天地疏》）。

其三，王者应“宗本于天地”“主于道德”，实行“常自无为”（《庄子集释·天道疏》）的政治。成玄英认为“一心定而王天下”“一心定而万物服”。他把对理想政治的期望寄托在帝王身上。在他看来，“德是临人之法”（《庄子集释·庚桑楚疏》），“夫君主人物，必须以德为

宗”（《庄子集释·天地疏》）。君主的责任就是“以自然之正理，正苍生以性命”（《庄子集释·骈拇疏》）。为此，成玄英提出了一批君主运作政治的原则。一是端拱无为，即“君位尊高，委之宰牧；臣道卑下，竭诚奉上”，“尊卑有隔，劳逸不同，各守其分，则君臣咸无为也”。否则“必不能鉴理，即劳逸失宜，君臣乱矣”（《庄子集释·在宥疏》）。二是以仁、义、礼、法驾驭天下。成玄英遵循老庄的思维方式，尊崇道德，鄙弃儒家的“五礼”“五刑”之论，斥之为“教末”“治末”，但又充分肯定“大仁”“真礼”符合“自然妙理”。他排列了一个“大道次序”，在“先明自然之理”“道德之本”的前提下，“行兼爱之仁”“明裁非之义”乃至礼教、刑法，都属治国之道，“苟其不失次序，则是太平至治也”（《庄子集释·天道疏》）。他说：“礼虽忠信之薄，而为御世之首，故不学礼无以立，非礼勿动，非礼勿言，人而无礼，胡遄不死。是故礼之于治，要哉！”又说：“所以用刑法为治体者，以杀止杀，杀一惩万，故虽杀而宽简。是以惠者民之仇，法者民之父。”在这个意义上，“用刑法为治，政之体本”（以上见《庄子集释·大宗师疏》）。这样，成玄英就使道教的政治观与世俗的政治观更加贴近。三是实行重民和愚民政策。成玄英把民本论纳入道教政论之中，他说：“夫民为邦本，本固则邦宁。不能爱重黎元，方欲轻蔑其用，欲不颠覆，其可得乎！”（《庄子集释·人间世疏》）他批评“纵欲一身，不恤百姓”，“强足以距谏，辩足以饰非”的暴君，主张帝王以此为戒。成玄英主张帝王以“牧马之术”养民，用行政手段清除臣民中的“害马者”（《庄子集释·徐无鬼疏》），使臣民“皆除灭其贼害之心”，成为安分守己的顺民。

“至言虽广，宗之者重玄；地事虽繁，统之者君。”（《老子注》）成玄英以关于“重玄之道”的宗教信仰全面论证了君主制度的绝对性及君主治理天下的政治原则。他的政治思想表明道教与王权的结合又向前发展了一步。

（二）司马承祯论“理国无为”

司马承祯（646—735年），字子微，河南温（今河南温县）人。法号道隐，为陶弘景四传弟子。武则天、唐睿宗、唐玄宗皆曾召其入京布道。唐玄宗“亲受法箓，前后赏赐甚厚”（《旧唐书·司马承祯传》）。著有《天隐子》《坐忘论》。

司马承祯对唐睿宗、唐玄宗的政治意识有较深的影响。据《旧唐书·司马承祯传》记载，唐睿宗曾召见司马承祯问以阴阳术数之事，他答以“道经之旨：‘为道日损，损之又损，以至于无为。’且心目所知见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端，而增其智虑哉！”奉劝睿宗以无为为宗旨。睿宗又问：“理身无为，则清高矣。理国无为，如何？”司马承祯认为：“国犹身也。《老子》曰：‘游心于澹，合气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’《易》曰：‘圣人者，与天地合其德。’是知天不言而信，不为而成。无为之旨，理国之道也。”对此，睿宗深加叹赏。唐玄宗亦曾从司马承祯的建议，敕五岳各置真君庙一所，其形象制度，皆令司马承祯推按道经，创意为之。唐玄宗主张以《道德经》修身治国，屡下诏旨令全国修习，其受道教政治思想的影响由此可见一斑。

（三）吴筠的道德、天地、帝王三位一体论

吴筠，字贞节，华阴人。据《旧唐书·吴筠传》记载，他“少通经，善属文，举进士不第”，“乃入嵩山，依潘师正为道士，传正一之法，苦心钻仰，乃尽通其术”。唐玄宗召其入京，令待诏翰林，问以道法，吴筠答：“道法之精，无如《五千言》，其诸枝词蔓说，徒费纸札耳。”（《旧唐书·吴筠传》）又问神仙修炼之事，答以“此野人之事，当以岁月功行求之，非人主宜适意”。吴筠与君王论政，每次陈述，皆名教世务，玄宗甚重之。著有《玄纲论》《神仙可学论》。

吴筠在《玄纲论》中，对道德、天地、帝王的内在一致性，作了理论的阐明。

吴筠将道与德相提并论。他说："道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源，其大无外，其微无内，浩旷无端，杳冥无对，至幽靡察而大明垂光，至静无心而品物有方，混漠无形，寂寥无声，万象以之生，五音以之成，生者有极，成者必亏，生生成成，今古不移，此之谓道也。"道具有绝对性和神圣性。德则与道相配合，"德者何也？天地所禀，阴阳所资，经以五行，纬以四时，牧之以君，训之以师，幽明动植，咸畅其宜，泽流无穷，群生不知借其功，惠加无极，百姓不知赖其力，此之谓德也"。道与德生成万物，道"通而生之"，德"畜而成之"，因此"天地人物，灵仙鬼神，非道无以生，非德无以成"。道德亦即"自然"，所谓"自然者，道德之常，天地之纲也"（《玄纲论·明道德》）。

道德见诸政治就是仁义礼智。在道本儒末这个大前提下，吴筠大谈仁义礼智。他认为"夫仁义礼智者，帝王政治之大纲也"（《玄纲论·明本末》）。但道德与礼乐相较，道德是本，礼乐是末，"至仁""至义""至礼""至智"，皆宗本于道，与天地合德，因此"道德丧，则礼乐不能理也"（《玄纲论·化时俗》）。他指出，道家并非一概否定仁义礼智，而是主张"贵淳古而贱浇季，内道德而外仁义，先素朴而后礼智"，以敦本固末。吴筠指出："礼智者，制乱之大防也；道德者，抚乱之宏纲也。然则，道德为礼之本，礼智为道之末，执本者易而固，持末者难而危。"因此，他认为"舍道德而专任礼智者，非南面之术"。他批评儒者"不达玄圣之深旨"，主张"人主以道为心，以德为体，以仁义为车服，以礼智为冠冕，则垂拱而天下化矣"（《玄纲论·明本末》）。

在吴筠看来，人有"睿哲""中人""顽凶"之分，这种差别是气禀不同

造成的。“睿哲”无须教化，“顽凶”不可教化，而道德教化正是为“中人”所设，“夫中之人为善则和气应，为不善则害气集，故积善有余庆，积恶有余殃，有庆有殃，教于是立”（《玄纲论·天禀》）。因此，“父不可不教于子，君不可不理于人”（《玄纲论·化时俗》）。这就从人性差别和道德教化的角度论证了宗法制度的必然性。君主是道德的化身和代言人，是天、地、人的主宰和最高社会权威。因此，“道德者，天地之祖；天地者，万物之父；帝王者，三才之主。然则，道德、天地、帝王一也”（《玄纲论·化时俗》）。在他看来，这是“古今无变易”的宇宙通则。道与德的宗主性和神圣性，落实到社会和政治就是帝王的至上性和绝对性。

（四）李筌“道贵制人”的政治思想

李筌，号达观子，约为玄宗、肃宗时人。早年隐于嵩山之少室山，曾任江陵节度副使、御史中丞。后入名山访道，不知所终。著有《太白阴经》等。

《太白阴经》的宗教色彩比较淡薄。在这部著作中，李筌以至道、阴阳论政、论兵，提出了一套治国、任人、用兵的思想。

同其他道教或道家思想家一样，李筌强调人事必须“执天之道”“奉天而行”，符合“自然之理”，认为“阴阳既形，逆之则败，顺之则成”（《太白阴经·天无阴阳》）。但是，他把自己的视野专注于治国用兵，因此更加注重人为因素。

李筌认为，人事的成败并非完全取决于天道神鬼。他说：“任贤使能，不时日而事利；明法审令，不卜筮而事吉；贵功赏劳，不禳祀而得福。”以战争为例，“凡天道鬼神，视之不见，听之不闻，索之不得，指

虚无之状，不可以决胜负，不可以制生死，故明将弗法而众将不能已也。……夫如是，则天道于兵，有何阴阳哉？”（《太白阴经・天无阴阳》）决定战争胜负的是人的因素，而不是天道阴阳。不仅天时不可恃，地利亦不可恃，“地利者兵之助，犹天时不可恃也”。例如三苗氏“德义不修”，夏桀“修政不仁”，殷纣“荒淫怠政”，夫差“刑政不修”，秦王“刑政苛酷”，蜀汉“时无英雄”，因此，皆有险而不能守，国破家亡。“由此言之，天时不能祐无道之主，地利不能济乱亡之国。地之险易，因人而险，因人而易……存亡在于德，战守在于地，惟圣主智将能守之，地奚有险易哉？”人为的政治因素才是决定兴衰成败的关键（《太白阴经・地无险阻》）。

李筌十分重视政治、军事中的主导权、主动权。他说：“夫道贵制人，不贵制于人。制人者握权，制于人者遵命也。”（《太白阴经・数有探心》）帝王要牢牢掌握政治上的主导权，令行禁止，就必须道、法、术、权、势并用，“圣人知道不足以理，则用法；法不足以理，则用术；术不足以理，则用权；权不足以理，则用势”（《太白阴经・主有道德》）。法，即赏罚。帝王要制定“军国大法”，以法治国，做到“据罪而制刑，按功而设赏”；“赏无私功，刑无私罪”（《太白阴经・刑赏》）。在李筌看来，刑赏在“制人”方面有着巨大的威力，它可以改变人的性格，把人们导向君主政治的需要和目标，“所以勇怯在乎法，成败在乎智，怯人使之以刑则勇，勇人使之以赏则死。能移人之性，变人之心者，在刑赏之间，勇之与怯，于人何有哉？”（《太白阴经・人无勇怯》）术，即权术。运用权术要注意几个原则：一是扬长避短，“制人之实，避人之长，攻人之短；见己之所长，蔽己之所短”。二是因人制宜，“夫人之好说道德者，必以仁义折之；好言儒墨者，必以纵横遇之；好谈法律者，必以权术挫之。必乖其始，合其终，摧其牙，落其角，无使出吾之右”（以上见《太白阴经・数有探心》）。三是把

握时机，“时之至，间不容息。先之则太过，后之则不及”，“见利而起，无利则止，见利乘时，帝王之资”（《太白阴经·作战》）。在李筌看来，权术对于帝王是不可或缺的，“虽有先王之道，圣智之术，而无此者，不足以成伯王之业也”（《太白阴经·数有探心》）。

李筌认为“乘天之时，因地之利，用人之力，乃可富强”（《太白阴经·国有富强》）。“兴亡之道，不在人主聪明文思，在乎选能之当其才也。”因此他十分强调“任人之道”的重要性。他认为国家兴废不在于兵强、地广、人多、富有，而在于帝王是否识贤任贤。李筌以大量事实证明，并反复指出：“三王之后，五伯之辟，得其道而兴，失其道而亡。”（以上见《太白阴经·选士》）“故五帝得其道而兴，桀纣失其道而废，废兴之道，在人主之心，得贤之用，非在兵强地广人殷国富也。”（《太白阴经·贤有遇时》）

关于任贤使能之道，李筌提出一批政治原则，大要有三：一是辨别“通才”“偏才”。“通才”难得，“夫聪明秀出之谓英，胆力过人之谓雄”。但仅有超群的才智，或有过人的胆力，仍为“偏才”，唯有“能柔能刚，能翕能张，能英而有勇，能雄而有谋，圆而能转，环而无端，智周乎万物，而道济于天下”，方称得“通才”（以上见《太白阴经·鉴才》）。大将军之类的重任，关乎全局，是“人之司命，国家安危之主”，必须慎择其才而任之。二是任其所长。李筌把人才分为十类，主张因才任事，人尽其才。他说：“夫十士之用，必尽其才，任其道。计谋，使智能之士；谈说，使辩说之士；离亲间疏，使间谍之士；深入诸侯之境，使乡导之士；建造五兵，使技巧之士；摧锋捕虏，守危攻强，使猛毅之士；掩袭侵掠，使趫捷之士；探报计期，使疾足之士；破坚陷刚，使巨力之士；诳愚惑痴，使技术之士。此谓任才之道，选士之术也。”（《太白阴经·选士》）三是先察后任。李筌说：“先察而任者

昌，先任而察者亡。”帝王必须“阅其才”“鉴其貌”“察其心”，深入细致地考察，“然后审其贤愚以言辞，择其智勇以任事，乃可任之也”（《太白阴经·鉴才》）。

“无万人之智者，不能据于万人之上。”（《太白阴经·鉴才》）在李筌看来，不能兼用道、法、术、权、势，不能知人善任，驾驭天下有用之才，就不成其为帝王。他的政治思想和军事思想，是奉献给帝王的一套相当精明而又完备的王霸之术。

（五）杜光庭纳儒于道的政治思想

杜光庭，字圣宾（一说宾至），自号东瀛子，生卒年不详。应九经举不第，入天台山学道。唐僖宗召见，充麟德殿文章应制，为内供奉。随僖宗入蜀，后留成都事前蜀王建，为光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公。王衍立，以为传真天师、崇真馆大学士。著有《道德真经广圣义》《太上老君说常清静经注》《道教灵验记》《历代崇道记》《道门科范大全集》《广成集》等。杜光庭是唐代道教理论和道教斋醮仪式的集大成者。他将道教主要教派的斋醮仪式统一起来，使之制度化。杜光庭制定的道教科范，一直沿用至今。

在政治思想方面，杜光庭纳儒于道。他称道教为“本朝家教”，以老子为至尊，主道高于儒，儒道合契论。

杜光庭声称道与儒旨归同一，并无二致。他在《道德真经元德纂序》中写道：老子的《道德经》是“欲明道无为也。因德以显之，德有用也；因道以明之，资立言以畅无言。因理本而宏妙本，为理身理国之要，乃至精至极之宗”（《全唐文》卷九三一《道德真经元德纂序》）。《道德经》“非谓绝仁义圣智，在乎抑浇诈聪明，将使君君臣

臣父父子子，见素抱朴，泯合于太和，体道复元，自臻于忠孝”。然而，俗儒不明根底，批评老子“弃仁义，隳礼智”，这是错误的。在他看来：“且夫至仁合天地之德，至义合天地之宜，至乐合天地之和，至礼合天地之节，至智合天地之辨，至信合天地之时。宏淳一之源，成大同之化，混合至道，归仁寿之乡，固不在乎踶跂雍容，噢咻蹩躠，然后谓之仁义等也。故仲尼、亚圣皆默而得之，隳体黜聪，遗形去智，超乎物表，永为真人，非末学小儒之所知也。”（《全唐文》卷九三一《道德真经元德纂序》）

杜光庭认为道教与儒学的区别仅在于方法和途径。他说：“夫载仁义，抱道守谦，忠孝君亲，友悌骨肉，乃美之行也。”（《道德真经广圣义》卷一）孔孟之道统一于老君之道，老君之道凌驾于孔孟之道，仁义礼智信都是道德的体现，并以清静、玄虚、无为之道为宗。他说：“仁义履虚一，礼以不恃不宰，义以柔弱和同，智以无识不肖，信以执契不争，其大旨亦以玄虚恢廓冲寂希微为宗。”（《道德真经广圣义》卷五）这就以道为宗，将儒道调和在一起。

杜光庭提出三教理一的思想。他认为“修道即修心也，修心即修道也”。仙道非一，修道成仙“在立功而不休，为善而不倦也”（《墉城集仙录序》）。因此，在修心养性、修道成仙这一点上，三教并无差别。他说：“凡学仙之士，若悟真理，则不以西竺、东土为名分别。六合之内，天上地下，道化一也。若悟解之者，亦不以至道为尊，亦不以像教为异，亦不以儒宗为别也。三教圣人，所说各异，其理一也。……但能体似虚无，常得至道归身，内修清静，则顺天从正；外合人事，可以救苦拔衰，以此修持，自然清静。”（《太上老君说常清静经注》）这就是说，按照三教教义去修持，自然符合清静之道。做个至忠至孝至贞至烈之人可“积功累德，亦入仙阶矣”（《墉城集仙录序》）。在这里，

道、儒两家的内圣外王之道实现了合流。

杜光庭的思想，以及唐代诸多道士援儒入道的社会伦理思想和政治思想，表明道教作为一种官方宗教，千方百计地迎合封建统治的需要。三教在政治思维和道德思维方面相互融合、相互吸收，是统治阶级宗教文化政策的必然结果。唐宋以后，道教教义进一步宗法伦理化，其政治思维也与官方政策更加切近。

二、道教经戒对社会政治文化的影响

在隋唐，道教在社会各阶层拥有大量信徒：帝王佛道同尊，奉受经箓戒律；后妃公主多出家入道；大臣贵戚广建浮图，舍宅为观；平民百姓中有大量道教的虔诚信徒。当时宫观遍及天下，道门派别众多，道士数量大增。随着道教势力的扩张，道教文化的影响波及哲学、科学及文学艺术，对当时的社会文化以及人们的思想意识都有深刻而又广泛的影响。

经戒，即经典、戒律。经戒是接纳、规范和教化信徒的重要手段。唐代道士、法师们非常重视经典文献的研习和戒律的传承。据说经戒法箓是道教尊神传授的“道之宗尊”。经戒犹如渡海的舟楫，是信徒赖以“关内寇，防外贼”的道德信条和宗教法律，遵奉经戒可以防非止恶，救苦救难。道教认为，人是自我的主宰，遵守戒律，积善修行，才是成仙之途。道教经戒名目繁多，不同教派的戒律和传授序次也有所不同。由于当时信仰道教的人数众多，道教宗教信仰的一些内容转化为民间习俗和社会意识，对政治文化有一定的影响。道教经戒对政治文化的影响是多层次的，主要有以下几个方面：

其一，神仙崇拜是道教信仰的核心，道教的天神、地祇、人鬼为统

治者神道设教提供了重要的工具。道教尊奉的神灵很多，大体分为天神、地祇、人鬼，其中有三清、四御、日月五星与四方之神等尊神，有雷公、门神、灶君、财神、土地、城隍、药王、瘟神等俗神，有各种各样的真人和仙人。道教神仙谱系的构成是多层次的，其中有古代自然崇拜、人为宗教的遗孑，有等级、忠孝观念的产物，也受到儒家天命论和谶纬神学及佛教的影响，还凝结了普通百姓征服自然、驱避邪恶的寄托。总之，道教神仙鬼怪体系几乎集古今中外之大成。道教神仙学说是我国古代社会某些社会现实的投影。道教的天道承负、因果报应、善恶福祸等宗教观念，是在教徒信仰中最普遍、最有渗透力的教义，由此而形成的社会意识，为统治者的神道设教提供了社会心理基础。

其二，道教神仙系统是世俗社会政治系统的翻版，其基本政治价值是封建专制主义的。道教神仙之间等级森严，神有七等，仙分九品，从玉皇到灶神分成等级，排定班次，君臣上下，尊卑分明。神仙体系与人类社会中的君臣体系颇相类似。神是超越自然、人类的执政者，负有崇善抑恶的职责。它们有的主司天子人君之罪过，对贪官污吏及其他人间罪过严惩不贷，犹如人间的明君、清官。有些神仙人鬼就是历代先王、先师、功臣、圣贤，是世俗统治者或人伦的楷模。因此，道教教义在政治文化方面的总体效应，是皈依封建主义政治秩序，认同君权神授的政治说教。道教方术之士经常扮演制造“受命之符”、宣扬政治谶言的角色，这是由道教的政治取向和现实品格所决定的。从唐代政治实际看，道士编造的关于帝王的政治神话对君主和臣民的政治意识和政治行为有很大影响。特别是隋唐之际，道士们利用“杨氏将灭，李氏将兴”的政治谶言，编造一系列“将有老君子孙治世”及李渊“感霍山神称奉太上老君命告唐公，汝将来必得天下”（《全唐文》卷九三三《历代崇道记》）之类的“受命之符”，为李唐政权的建立和巩固出了大力。

其三，道教的宗教道德是宗法道德一种特殊的形态，其经戒的道德价值取向是纲常名教。道教信仰通常是臣民文化的一个来源。

作为中国本土宗教，道教的组织体系、宫观制度、教职体制，以及师承关系、财产继承等，其基本原则与宗法制度别无二致。道教的戒律、清规、仪范中充满着纲常伦理说教。南北朝以来，道教沿袭佛教戒律，吸收儒家伦理观念，结合自身特点制定“五戒”“八戒”“十戒”之类。到隋唐，道教的戒律、清规、仪范大体完备。道教戒律具有社会化、世俗化的特点，不仅出家道士要受度戒律，教外男女老少亦可从法师受经戒，传戒后称为道门弟子。道教经戒的主旨是劝善诫恶，诚心修道。但善恶的标准基本上类同于世俗道德观念。如在俗男女潜心奉道，可达到无上十戒十四持身品。其中十四持身品又名十四治身心法。其内容是：与人君言则惠于国；与人父言则慈于子；与人师言则爱于众；与人臣言则忠于上；与人兄言则友于弟；与人子言则孝于亲；与人友言则信于友；与人夫言则和于室；与人妇言则贞于夫；与人弟言则恭于礼；与野人言则勤于农；与贤人言则志于道；与异国人言则各守其城；与奴婢言则慎于事。正一五戒品文则干脆以仁义礼智信为条目，冶三教道德精神于一炉，宣扬博爱、谦让、节欲、赏善、敬老、尽忠的处世哲学。

道教还将伦理纲常上升为天理，让忠孝节义与鬼神联姻。忠孝成了养生、求福、成仙之道。例如：吴筠认为忠孝之人自然而然地“近于仙道”。他在《神仙可学论》中，列举了七种“近于仙道”的人，其中第三种为“身居禄位之场，心游道德之府，以忠贞而奉上，以仁义而临下”；第七种为“至孝至贞，至义至廉”。据说“如此之流，咸入仙格，谓之隐景潜化，死而不亡”（《全唐文》卷九二六《神仙可学论》）。总之，在道教教义看来，恪守封建伦理道德，是得道成真的必由之途和最基本的修炼功夫。宋代以后道教沿着这个思路进一步发展，基本上转化为带

有封建说教性质的入世宗教。道教实质是一种“孝悌之教”：其忠实信徒必然是就范于封建秩序的忠臣、孝子、顺民、贤人。这就是道教教义在政治文化中的另一个效应。

其四，道教飘逸出世、鄙薄尘俗的神仙思想和无为无欲、不求闻达的经戒，是隐逸意识的一个来源。

从政治参与意识的角度看，道教的基本导向是出世。乱世归隐，是中国古代史上的常例。神仙思想自古就与社会动乱有着必然联系。所谓修道求仙，实际是退身世外，归隐山林，养性全生。老庄鄙薄权势、富贵、功名、利禄的思想，是古代隐逸意识的渊薮之一。道教将道家宣扬清静无为清虚自守，以尘世为秕糠，以富贵为物累，一心向往“无何有之乡”的悲观厌世思想，敷衍以修道成真的宗教人生观。在道教戒律中充斥着“抱泰守朴，行应自然”，“每事逊让，退身度人”之类的说教。《想尔戒》分上中下三品，即行无为、行柔弱、行守雌，勿先动；行无名，行清静，行诸善；行无欲，行知止足，行推让。据说能持上品戒者，可望位登神仙；能持中品戒者，可以延年益寿；能持下品戒者，可避免夭伤。有的戒律更为具体化、社会化、世俗化，诸如：勿慕功名、勿贪高荣强求、勿求名誉、勿与人争曲直、勿称圣名大之类。总之，道教的思维方式、宗教观念、修行方式都为做隐士提供了一条途径。

隐逸意识是一种多层次的意识行为系统。挣脱王权礼法编织的世俗之网是隐逸意识产生的动因之一。就其笑傲王侯、“高尚其事”而言，隐逸意识有与王权对抗的因素。但是隐逸意识并不把人们引向与王权的直接冲突，而是把人们引向逃避现实，所以它又有与王权协调的一面。从总体上看，隐逸文化在一定范围内扩散是有利于王权的。因此，历代统治者都不喜欢隐逸之士中与王权不合作的个体，但一般说来对隐逸又持容纳、褒扬的态度，所谓“受命哲王，守文令主，莫不束帛交驰，蒲轮

结辙，奔走岩谷，唯恐不逮”（《隋书·隐逸传》）。隋唐诸帝都曾发布招纳隐士之诏，武则天在这方面表现得尤为积极。封建帝王对隐逸的态度的二重性，表现在宗教政策上，就是一方面崇奉道教，奖掖道士；另一方面又采取措施，对道教有所限制。从唐代道士的成分看，既有精修至道，不求闻达者，又有奉为“终南捷径”，希求仕进者，还有或宦海沉浮、或仕途无望而遁归道教者。特别是唐末五代，大量出身儒门、怀抱经纶之志的士人加入道士行列，如吕洞宾、郑云叟、罗隐之、陈抟等人。就连达官贵人也多有人自称奉道术，羡神仙，官场仅为寄身之所，所谓“大隐隐于朝”。总之，道教经戒对士人政治意识的影响是错综复杂的。

道教经戒、教义还有另一种社会政治效应。例如道教教义中的某些成分，是社会批判思想的一个来源。

人间苦难是宗教产生、发展、传播的社会根源。道教初创时期，信徒主要来自下层民众，教义中融进了下层民众的社会理想。汉魏时期道教常与王权公开对抗。到隋唐，道教的主流成为官方宗教，但道教的社会理想、人生追求和救世方案毕竟与社会现实存在相当大的差距，有时可以为下层民众带来新的精神支柱和社会归属。道教经戒中不乏“太平”“正真平等之道”的内容。与儒释相比较，道教更切近下层社会的朴素意识。道教的一些支派也保留着民间宗教的性质。道教的天国理想与现实社会的反差，是古代社会批判思想的一个重要来源。唐代许多农民起义与道教信仰有着千丝万缕的联系，如永徽初年陈硕贞自称“文佳皇帝”，借助神道号召群众。隋唐五代的社会批判思想家，多有道教或道家学术渊源。唐代统治者在大力扶植道教的同时，千方百计地制导道教的发展方向，对其发展规模有所限制，并一再明令禁止“左道邪教”，其原因也在于此。

第三节　佛教的中国化与政治文化

隋唐是中国佛教全面发展的鼎盛时期。最高统治者的大力扶植、佛教与王权的结合以及佛教教义的中国化，是佛教空前繁荣兴旺的主要原因。佛教的传播对于中国古代的政治文化有深刻影响。

一、佛教道德的宗法化与臣民文化

在三教之中，唯有佛教属于外来文化，所以在传播过程中受到的压力最大、限制最多。印度佛教教义与中国的专制王权和伦理纲常多有抵牾之处，所以屡遭禁抑。唐武宗灭佛是典型事例。但除个别外，隋唐帝王大多对佛教亦扶亦抑，以扶植为主。作为一种政治方略和政策，帝王崇佛主要是一种政治行为。例如正当盛年之时的唐太宗并不信佛，他一再批评南朝“梁武帝父子，志尚浮华，惟好释氏、老子之教”（《贞观政要·慎所好》），致使国破家亡，足为鉴戒。但唐太宗仍将扶植佛教奉为一贯政策。隋唐时期影响最大的天台宗、法相宗、华严宗、禅宗等著名佛教宗派，就是分别在隋文帝、唐太宗、武则天、唐玄宗的大力扶掖下崛起的。皇帝们自觉地利用佛教“助化”“开导迷愚”，并利用行政手段制导其发展方向，控制其发展规模，终于迫使一度桀骜不驯的佛教拜倒在王权脚下。

佛教对王权和宗法道德的顺应和屈从，主要表现为佛教的中国化。佛教，作为一种外来文化介入汉文化圈，经历了一个与中国本土文化由依附、冲突到融合的过程。经过长期的选择、改造和重构，它逐渐从印度佛教的母体中分离出来，走上独立发展的道路。到唐代，佛教基本上完成了中国化的过程，其主要表现有二：一是天台宗、华严宗、禅宗、

净土宗等以中国化的佛性说为理论基础的佛教宗派先后崛起，并占据了主流地位；二是佛教宗教道德的宗法伦理化。

佛教与王权的结合同道教与王权的结合颇相类似。在隋唐，佛教各宗首脑及名僧大多与帝王过从甚密，有的和尚还积极参与政治。如武后时期，沙门怀义、法朗等造《大云经疏》，声称武则天是弥勒下生，作阎浮提主。唐玄宗时期的不空和尚官至卿监，尊为国公，出入禁闼，势移权贵。寺院与僧侣以各种佛事活动为帝王求福，祝国运长久，则是佛教为王权服务的主要形式。

为了迎合王权的需要、适应生存的环境，佛教对自身的宗教理论和现实品格作了大幅度的调整和修改。有些佛教徒还以佛教教义为帝王的统治寻找依据。例如，魏晋以来统治者杀戮无数，天台宗二祖慧思却引《法华经》论证帝王杀人有功。他说："若有菩萨，行世俗忍，不治恶人，令其长恶，败坏正法，此菩萨即是恶魔非菩萨也。何以故？求世俗忍，不能护法，外虽似忍，纯行魔业，菩萨若修大慈大悲，具足忍辱，建立大乘及护众生，不得专执世俗忍也。"（《法华经安乐行义》）在隋唐，即使护法最力的僧人也不得不承认儒、道对人生、社会、国家的价值。例如与傅奕等人争论不休的法琳认为，奉孝怀忠、行德立道、兴慈运悲在全国家、播身名、济群品中各有其用，佛教教义中内含着忠孝。他说："去君臣华服，虽形阙奉亲，而内怀其孝，礼乖事主，而心戢其恩。"（《全唐文》卷九〇三《答诏问释教利益对》）论证佛教有益于王权的文章在《全唐文》中比比皆是。佛教道德的宗法化基本上化解了佛教教义与世俗权力的冲突，使佛教沦为专制王权和宗法伦理的婢女。

佛教道德的宗法化，是佛教中国化的显著标志之一。

佛教是道德伦理色彩十分浓厚的宗教。它重视人的道德价值和道德修养，并把宗教实践建立在道德实践的基础上，修持宗教戒律是成佛的前提和起点。作为一种宗教，佛教一方面将其道德观建立在世界观的基础上，赋予宗教教义以道德意义，使信徒在对宗教道德体验中证明其信仰的价值；另一方面又把某些世俗道德神圣化、宗教化。印度佛教道德和中国传统道德，都是前资本主义时代的产物，两种不同的道德学说多有相通之处。但佛教道德文化又有其个性，如宣扬“人”与“众生”同列。认为六道众生“同在生死，共相生育，迭为父母兄弟姐妹”，主张“出家无姓，同称释子”，崇尚与王者抗礼，出家人不拜世俗、君父等。这些都与中国忠孝一体的宗法伦理道德有明显差异。

佛教传入中土后，不断遭到中国传统道德、王道政治、民族心理习惯的顽强抵制和强烈排斥，所谓“五令改敬，三被诛除”。因此，佛教不得不部分地改变其现实品格，力求符合中国王权的要求。这种改变集中表现为佛教摄取和认同儒家的忠孝观和宗法思想，使之成为中国佛教道德的主要特征。中国化的佛教道德，既有别于印度佛教道德，又不完全等同于儒家道德学说。这种新的道德体系是佛教适应生存环境的结果，又反过来对中国的伦理道德产生影响，成为宗法纲常论的重要补充。在中国古代，道德就是政治。宗法化的佛教道德扩大了纲常的影响力和渗透力，成为王道政治的精神支柱之一。

佛教道德宗法化的表现之一，是竭力抬高那些宣扬报恩父母的佛经，如《盂兰盆经》《佛说孝子经》《佛说睒子经》等，借以证明佛教与孝亲观契合无间。唐宗密撰《盂兰盆经疏》两卷，强调释迦牟尼等人出家都是为了救济父母。他说：“是佛弟子修孝顺者，应念之中常忆父母供亲乃至七世父母，年年七月十五日，常以孝慈忆所生父母乃至七世父母，作为盂兰盆，施佛及僧，以报父母长养之恩。”又说：“始于混

沌，塞乎天地，通人神，贯贵贱，儒释皆宗之，其唯孝道矣。”（《全唐文》卷九二〇《盂兰盆经疏序》）许多僧人纷纷效法，注疏《盂兰盆经》，他们将佛经中尊重父母恩情的思想加以改造，使之与强化父家长权威的孝亲观协调一致。

佛教道德宗法化的表现之二，是僧人大量制作伪经和著述，为孝道张本。隋唐时期，伪经大批出笼。所谓“伪”，即由中国人自己编造，非由印度传来。例如，约于唐初写成的《父母恩重经》，流传既广且久，是佛教道德的民间普及读本，对世俗的道德观念有重大的影响。佛教的《孝子经》与儒家的《孝经》异曲同工，据说，犯“五逆罪”者堕入地狱，而“五逆”的头两条是杀父、杀母。僧人还撰写大量论著，阐明佛教道德与孝亲观的内在一致性。在佛教徒看来，佛教之孝高于世俗之孝，五戒有孝之蕴，戒以孝为先，戒中又有孝，五戒可与五常相比附。就连柳宗元也认为，“金仙氏（佛）之道，盖本于孝敬，而后积以众德，归于空无”（《柳河东全集·送濬上人归淮南觐省序》）。唐代还出现一批名噪一时的“孝僧”，如元暠、道纵、道丕。

佛教道德宗法化的表现之三，是各种弘扬佛法的文化形式对孝亲观的认同和摄取。在隋唐的佛教文学、绘画、音乐、雕塑中，到处可以看到孝亲观的烙印。例如流行于晚唐的《父母恩重经变文》引曾参之语说：“百行之先，无加于孝矣。夫孝者是天之经、地之义，孝感于天地而退于神明，孝至于天则风雨顺序；孝至于地则百谷成熟；孝至于人则重来者；孝至于神则冥灵佑助。”又如敦煌歌辞中的《十恩德》《十种缘》《孝顺乐》等，都渗透着浓厚的孝亲观念。又如唐景福年间，韦君靖在四川大足凿窟开龛造像，其中有一组《父母恩重经变缘》群雕，就是以宣扬孝道为主题的。《究竟怜悯恩》一龛的颂文是：“观喜怒，常不犯慈颜，非容易，从来谓色难。”以“色难”论孝，始于孔子，《论语·

为政》载："子夏问孝。子曰：'色难。'"由此可见，中国佛教对孝的理解与儒家经义大同而小异。

佛教道德宗法化的表现之四，是对忠君观念的屈从。在中国古代，王权是至高无上的绝对权力，任何意识形态、任何道德说教、任何宗教文化，只能为王权服务，不得与王权分庭抗礼，更不能凌驾于王权之上。孝，落实在政治上就是忠，孝父母与忠君父遵循着同一个道德逻辑。原始佛教则不然，其教义认为"子非父母所致"，佛道高于王道，出家僧人高于世俗父母、王者。因此僧人不应向尊亲、王者行礼，尊亲、王者等世俗之人反而应当敬重僧人。佛教传入中国后，"沙门应否拜俗"成为朝野上下争执的焦点。这场争论一直持续到唐代。翻开一部《全唐文》论沙门拜俗的文章比比皆是。争论的结局是佛教屈从于中国的伦理道德。

在唐代，佛教开始将对帝王的礼敬置于对佛的崇拜之上。这集中表现为在"沙门应否拜俗"的问题上，佛教最终屈服于王权和宗法。僧人不仅屈膝于君父面前，而且千方百计在佛法中为忠君观念寻找依据，进而论证王权尊严。例如唐代高僧玄奘称颂帝王"以轮王之尊，布法王之化"（《全唐文》卷九〇六《请入少林寺翻译表》）。帝王为民父母，恩泽遍及众生，其善行犹如救苦救难的菩萨。唐代沙门怀海创制的《百丈清规》，其前四章以"祝厘""报恩""报本""尊祖"为标题，大力提倡忠君孝亲，并把颂扬崇拜君王的"祝厘""报恩"两章置于尊奉佛祖宗师的"报本"章之前。还有大批佛教僧侣食君禄受君恩，甘为臣僚。与此相应，释迦牟尼的实际地位有所降低。名义上释迦牟尼仍是全智全能的最高人格神，但阿弥陀佛和菩萨的地位显著提高，其中观世音菩萨从一个次要角色提升为救苦救难的尊神。这样一来，如来佛祖的地位被淡化，以避免与王权至尊的观念发生碰撞和冲突。

佛教道德宗法化的表现之五，是佛教僧团及戒律仪规的宗法化。原始佛教主张“以戒为师”，依法不依人，不讲究师徒之间严格的传承关系。隋唐佛教则仿效世俗宗法制度，建立世代相传的衣钵制度、传世法系、宗派教团及相应的戒律仪规、礼仪制度。在各宗派之中，依人不依法，祖师为教门的中心，师徒如父子，门派世系犹如族系宗谱。寺院中长幼上下，各有辈分。一位祖师门下，不但有长幼之序，而且有嫡庶之分，唯有嫡传弟子方可承祧师位。宗派之争如同世俗嫡庶之争。尤其是禅宗，其法嗣制度、宗派分立及僧团戒规与世俗宗法相比，毫不逊色。佛教僧团的这种变化，使名教与佛法的结合在僧团内部找到依据，进一步推动了宗教道德学说的纲常化。

佛教道德的宗法化，大大提高了佛教“助王化于治道”的作用。中国佛教道德强调孝亲忠君、明辨长幼之序和嫡庶之分。这些特征和主张无父无君、平等利他的印度佛教道德相比，已经没有多少共同之处了。于是，佛与儒同归于纲常名教，所谓“道法之于名教，如来之于尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期则同”（《弘明集·沙门不敬王者论》）。

在宣扬纲常名教方面，佛教又发挥着特殊作用。佛教文化本身内涵丰富，具有中国传统文化缺乏的特定内容，可以对传统文化发挥补充作用。从道德文化和政治文化的角度看，佛教道德宗法化，使佛教轮回业报说与儒家天命论及道教鬼神崇拜互相融合，强化了宗法道德的影响力和渗透力。在因果报应的问题上，佛教的解释颇为圆滑。佛教的轮回业报论，相信生有所从来、死有所从往的三世之说，相信善恶定有果报，或报之自身，或报之子孙，或报之今生，或报之来世。这种说法强调人的主观内在因素，即所谓“业”。行动（身业）、语言（口业）、思想（意业）“三业”的善恶，必将有相应的报应，即“业报”。而“业报”要推

及前生、今生、来生。今生之祸来自前世作业，今生作善则获来生善报。与儒家的天命论相较，佛教排除了客观外在因素“天”，而归诸人的主观因素“业”，在解释社会人生现象，特别是“业报”反常现象方面，弥补了中土报应论的不足。佛教三世六道、善恶果报论与纲常名教的结合，号召人们通过主观努力，去认同和实践纲常名教，以求来世幸福和永久解脱。这种道德理论，奉劝人们忍让、安分、向善、修道，恪守封建道德，将一种看似崇高的道德实践，演化成泯灭反抗意识、培养奴化思想的最冷酷的说教。佛教的确在人的自我完善中曾充当过善良的导师，但从政治文化的角度看，中国化的佛教是古代臣民文化的一个重要来源。

二、“辅教助化”：佛教与王权进一步结合

到宋代以后，佛教与王权的结合进一步强化。据《古尊宿语录》卷二十记载，宋代法演和尚每次升座拈香皆云：“此一瓣香，先为今上皇帝，伏愿常居风扆，永镇龙楼。”次拈香云：“此一瓣香，奉为州县官僚，伏愿乃忠乃孝，惟清惟白，永作生民父母，长为外护纪纲。”然后才拈香为僧众祈福。宋代僧人称皇帝为“今佛”，宣扬“人王法王，王道同久”。一次，宋太宗至相国寺佛前进香，“问当拜与不拜”，赞宁和尚竟答以：“现在佛不拜过去佛”（《归田录》卷一）。在他们看来，世法高于佛法，忠君远比敬佛重要。

值得一提的是：隋唐两宋大批僧人以佛学为根基，会通儒释，论说佛教与政治的关系，提出较为系统的政治主张。宋代的契嵩是其典型代表，故附论于此。

契嵩（1007—1072年），字仲灵，自号潜子，俗姓李，藤州镡津（今广西藤县北）人。七岁出家，十四岁受具足戒。他著的《正宗》诸

书在禅宗内有较大影响，又以《辅教》诸论与士大夫论辩。嘉祐六年至京师，上其《辅教》《正宗》诸书，仁宗命入大藏，并赐号明教大师。契嵩著述颇丰，凡百余卷，六十余万言，后有散佚。部分诗文辑为《镡津文集》或存于释藏。

契嵩针对欧阳修等人的排佛尊儒论，作《辅教》等论，会通儒释，士大夫爱其文而畏其辩。他的《原教》《劝书》《广原教》《孝论》《皇极论》《中庸解》《论原》《非韩》及《上仁宗皇帝万言书》等，都属政论文章。他在《论原》中还以《礼乐》《大政》《至政》《赏罚》《教化》《刑法》《公私》《说命》《问兵》《问霸》《仁孝》等为篇目，论及一批基本政治原则。契嵩的许多文章从篇名到内容几乎看不到佛学的名词、术语，俨然像一位大儒所作，同时又有一些纯属佛学之作。这里着重介绍一下契嵩关于佛教与政治的基本观点（以下引文均转引自《全宋文》卷七六四至卷七八一，仅注篇名）。

契嵩将佛教的政治作用定位于“辅教”二字。他认为佛教为王道所不可或缺，帝王应将佛教纳入治体之中，其要点如下：

其一，佛道与王道相合。契嵩认为“王道唯以大中为准”，“中道”是道的根本，在这一点上“佛之道与王道合”。他说：“夫王道者，皇极也；皇极者，中道之谓也。而佛之道亦曰中道，是岂不然哉？”“故其法曰随欲，曰随宜，曰随对治，曰随第一义，此其教人行乎中道之谓也。”这些佛法“善者则善治之，恶者则恶治之。是二者，与夫王法以庆赏进善，以刑罚惩恶，岂远乎哉？”而“佛心大公”，在这个意义上二帝三皇是“佛者之变”，佛者是“二帝三皇之本”（《上仁宗皇帝万言书》）。契嵩进一步指出，在“中道”这个问题上，佛高于百家，“夫事中者，百家者皆然，吾亦然矣；理中者，百家者虽预中而未始至中，唯吾圣人正其中，以验其无不中也。曰心，曰道，名焉耳；曰中，曰妙，

语焉耳。名与言虽异，而至灵一也”（《广原教》）。佛教最为穷极道理。

其二，道与教相须，“教必尊僧”（《广原教》）。契嵩认为：“惟心之谓道，阐道之谓教。教也者，圣人之垂迹也；道也者，众生之大本也。”（《广原教》）因此，“夫迹者属教，而体者属道，非道则其教无本，非教则其道不显，故教与道相须也”。帝王有必要“大明夫佛氏教道”，将其纳入“治体”。“凡所谓教者，古圣人顺天时、适民所宜而为之，以救世治者也。”王者治国“岂局其教之一二乎？”“夫三代之时，其民初宜一教治之，故独用其一教也。三代之后，其民一教将不暇治，或曰，天以佛教相与而共治之乎。”（《上仁宗皇帝万言书》）契嵩在论著中不厌其烦地列举大量历史资料来证明佛教对帝王理国治民的重要性，所谓“自三代其政既衰，而世俗之恶滋甚，礼义将不暇独治，而佛之法乃播于诸夏，遂与儒并劝，而世亦翕然化之”（《劝书第二》）。在契嵩看来，“教不可泥，道不可罔。泥教淫迹，罔道弃本。泥也者过也，罔也者不及也。过与不及，其为患一也”。“方天下不可无儒，不可无老，不可无佛。亏一教则损天下之一善道。”（《广原教》）僧儒皆属于“迹”，故“其事善事之，不必僧，不必儒，不必彼，不必此”，如此之“教”方可实现大中（《广原教》）。在这一点上，契嵩是三教百家兼收并蓄论者。这个论点显然是针对儒家独尊论而发的。

其三，华夷之别在于“义”。契嵩的政论有一个特点，就是每一论点都必定征引儒家经典、孔孟之言。在华夷问题上他也是“以彼之矛，陷彼之盾”。契嵩指出：“今曰佛西方圣人也，其法宜夷而不宜中国，斯亦先儒未之思也。圣人者，盖大有道者之称也，岂有大有道而不得曰圣人，亦安有圣人之道而所至不可行乎？苟以其人所出于夷而然也，若舜东夷之人，文王西夷之人，而其道相接绍行于中国，可夷其人而拒其道

乎？”（《原教》）他又进一步指出：“佛之所出非夷也。”（《原教》）其论据有三：一是“义”为区分华、夷的根本依据。“《春秋》之法，尊中国而卑夷狄。其时诸侯虽中国，或失其义，亦夷狄之；虽夷狄者，苟得其义，亦中国之。是亦孔子用其大中之道也。”后儒以佛为夷是“不审《洪范》《春秋》之旨”（《上仁宗皇帝万言书》）。二是佛、道、儒心同迹异。“古之有圣人焉，曰佛、曰老、曰儒，其心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人为善者也；异焉者，分家而各为其教者也。”（《广原教》）怎能硬将三者区分为华、夷呢！三是佛法有益于中华。契嵩指出：“今佛法入中国垂千年矣，果为害，则天人安能久容之如此也？若其三废于中国而三益起之，是亦可疑其必有大合乎天人者也。”（《劝书第二》）这表明佛教符合中华政教、人心的需要，“故佛之法为益于天下，抑亦至矣”（《劝书第二》）。

其四，佛教“五戒十善通儒之五常”（《广原教》）。契嵩在列举和分析佛教五戒十善之后，指出：“以儒校之，则与其所谓五常仁义者异号而一体耳。”五戒十善与五常仁义理同而迹异，所以“夫百家之乡，十人持五戒，即十人淳谨；千室之邑，百人修十善，则百人和睦。持此风教，以周寰区，编户亿千，则仁人百万。夫能行一善，则去一恶；去一恶，则息一刑；一刑息于家，万刑息于国”（《原教》）。如此便可实现天下太平。

其五，佛教最益教化。作为佛家传人，契嵩认为佛教比儒、道更为博大、高明。他的主要论据有三：一是佛教最能正人心。“天下之教化者，善而已矣。”（《劝书第二》）而“佛法者，大要在人正其心。其心果正，则其为道也至，为德也盛，盖其所说情性辨而真妄审也”（《上仁宗皇帝万言书》）。在《坛经赞》中，契嵩详尽论述了佛教修心诸法在穷理尽性方面的重要作用。总之，“佛之法以兴善止恶为其大端，此

又最益陛下之教化者也”（《上仁宗皇帝万言书》）。二是佛教“治三世”。契嵩认为佛教最明死生性情相因之理，“乃推其因于生之前，示其所以来也；指其成于死之后，教其所以修也。故以其道导天下，排情伪于方今，资必成乎将来。夫生也既有前后，而以今相与，不亦为三世乎”。“夫欲人心服而自修，莫若感其内。”“感其内者，非以神道设教，则不能必化也。故佛之为道也，先乎神而次乎人，盖亦感内而制外之谓也。”在这里契嵩明确指出：“神也者，人之精神之谓也，非谓鬼神淫惑之事者也。”在使人自修心服方面，“其治三世”（《原教》）的佛教远胜百家一筹。三是佛“遍百家之道”。契嵩认为，佛家圣人深知明道救世之大端，“是故其机大者顿之，其机小者渐之。渐也者，言乎权也；顿也者，言乎实也。实者谓之大乘，权者谓之小乘”。佛家“圣人以大小衍揽乎群机，而幽明尽矣”。“语夫圣人之权也，则周天下之善，遍百家之道，其救世济物之大权乎。语夫圣人之实也，则磅礴法界与万物，皆极其天下穷理尽性之大道乎。”因此，“治人治天，莫善乎五戒十善。修夫小小圣、小圣，莫盛乎四谛十二缘；修夫大圣，以趋乎大大圣，莫盛乎六度万行”（《广原教》）。最终则可以达到“真谛无圣”（《真谛无圣论》）。在这一点上，佛教是无与伦比的。

为了博取君王的崇奉和世俗的信仰，契嵩着力在“孝”字上大做文章。他所作的《孝论》是佛教关于孝的最系统、最全面的理论著作之一。在这部书中，作者从“明孝”“孝本”“原孝”“评孝”“必孝”“广孝”“戒孝”“孝出”“报德”“孝略”“孝行”“终孝”等不同角度，“发明吾圣人大孝之奥理密意”，以“会夫儒者之说”。

契嵩声称：“夫孝，三教皆尊之，而佛教殊尊也。”（《孝论·叙》）他着重从三个方面阐发了佛家之孝：

其一，孝、戒、善合一。他说：“夫五戒有孝之蕴。”（《孝论·戒

孝章》）又说："夫孝也者，大戒之所先也。"（《孝论·明孝章》）不仅戒中有孝，大戒以孝为先，而且善以孝为端，所谓"圣人之善，以孝为端。为善而不先其端，无善也"（《孝论·必孝章》）。戒孝合一，孝为善端，所以孝是祈福成佛的根本。

其二，修福不如行孝，行孝不如持戒。契嵩说："今夫天下欲福不若笃孝，笃孝不若修戒。"（《孝论·戒孝章》）修佛家之戒是最大的孝，因为佛教之戒高于儒家孝道，是最高层次的孝。

其三，佛家之孝反经合道。契嵩针对世俗对佛教"废天常"的批评，指出：性是"众成之大成也，万本之大本也"，而"父母之本者次本也，父母之成者次成也"。"必人、必神，必先其大本大成也，而然后及其次本、次成，是谓知本也。"佛教"圣人不自嗣其嗣，举性本而与天下嗣之，其为嗣不亦大嗣乎哉！"（《广原教》）佛教之孝是基于大本大成的大孝，况且"君子谓其废天常而不尽人情而恶之，然其遗情当绝有阴德乎君亲也"。"父子、夫妇，天常也，今佛导人割常情而务其修洁者，盖反常而合道也。"（《劝书第二》）总之，契嵩认为佛教的戒与儒家的孝在基本精神上一致，而佛教之孝高于儒家之孝，佛教比其他各种思想文化流派更重视、更尊崇孝。

嵩契关于佛教与王权、宗法的关系的具体论点，自魏晋以来就不断有僧人论及。经过隋唐时期不断地自我调整理论形态，改变现实品格，到宋代，中国化的佛教教义进一步化解了它与王权、宗法的抵牾和冲突，从而更加强化了其"辅教助化"的作用。契嵩的思想是对这种变化的理论总结。

三、"弥勒出世"与反抗王权的政治意识

佛教通过宣扬一切皆空、超脱尘世、因果报应、天堂地狱、容忍调和及恭顺柔驯等教义，对广大臣民进行“治心”，使之安分守己。这是其政治作用的主要方面。但是，佛教对传统政治文化的影响还有另一方面。佛教中弥陀净土和众生平等思想，为世人描绘了一个无种族相、无国土相、无强弱相、无男女相，“悉皆平等，无有差别”的西方极乐世界。在这极乐世界中，人们平等相处，一切公有，各取所需，“无有众苦，但受诸乐”。极乐净土与现实社会的强烈反差，一下子抓住了众生的心灵。从政治文化的角度看，对极乐世界的憧憬可以产生两种截然不同的导向：一条指向修行与忍让之途，另一条则指向批判与反抗之路。其实，对现世缺乏信心，才会对彼岸世界倾注热情。人们“竭财以趣僧，破产以趋佛”，这本身就是对现实秩序的怀疑、批判乃至否定。佛教平等说迎合了备受等级压迫之苦的芸芸众生的心理，给渴望平等的人们以精神慰藉。尽管佛教的现实品格是为王道政治驯服臣民，但其教义中的某些因素又为人们批判和对抗现存秩序提供了思想批判的武器。在一定条件下，思想的批判就会转化为武器的批判。在这方面最为典型的例子是“弥勒出世”一再成为农民起义的旗号。

弥勒是佛教尊神之一。《弥勒菩萨下生经》说他从兜率天下生此世界，继承释迦牟尼而成佛。自南北朝以来。弥勒信仰深入民间，“弥勒出世”被下层民众视为救苦救难的福音。隋唐时期多次发生打着“弥勒出世”旗号造反的事件。据《隋书·炀帝纪》记载：隋炀帝大业六年（610年）正月，“有盗数十人，皆素冠练衣，焚香持华，自称弥勒佛，入自建国门。监门者皆稽首。既而夺卫士仗，将为乱”。不久，唐县人宋子贤、沙门向海明也都自称“弥勒出世”，潜谋暴动。又据《资治通鉴》卷二〇三记载：唐高宗弘道元年（683年）夏，绥州人白铁余利用佛教信仰聚众起事。他自称“光明圣皇帝”，攻占城池，设置百宫，不久被平定。从此，类似现象历代皆有。

佛教被作为动员、组织下层民众造反的工具，这是中国古代一个重要的政治现象，也是佛教社会政治作用复杂性的具体表现之一。

第三章　隋唐儒学的复兴及其政治哲学的新变化

隋唐时期，儒学理论形态发生重大的调整和改造。

魏晋以来，曾在两汉时期占据统治地位的儒学受到玄学、佛教、道教等几种强大的思想体系的冲击，一度呈现衰落之势。隋唐的政治统一、经济繁荣、文化发达，为儒学的振兴创造了契机和条件。早在隋唐之际，儒学就在一些重大理论问题上有所突破。中唐以后，儒学在三教抗衡中逐渐转被动为主动，又取得一批理论成果。儒学在不断自我调整和自我改造中，由衰微走向复兴。

隋唐最高统治者的大力扶植是儒学复兴的政治前提。在三教之中，儒学一直享有得天独厚的政治优势。个别时期、个别帝王可能对儒学重视不够或无暇顾及，但儒学的政治地位不曾遭到否定，更不像佛教、道教那样时常遭到压制和打击。隋唐诸帝的一系列政治举措，更为儒学复兴奠定了最基本的条件。

隋唐时期封建国家尊孔崇儒主要表现在以下几个方面：其一，开设学校。隋文帝“超擢奇隽，厚赏诸儒，京邑达于四方，皆启黉学校”，“中州雅儒之盛，自汉魏以来一时而已”。“炀帝即位，复开庠序，国子郡县之学，盛于开皇之初。征辟儒生，远近毕至，使相与讲论得失于东都之下。”（《隋书·儒林传》）唐初诸帝在隋代学校制度的基础上进一步扩充和完善，对学校系统、分科设置以及课程内容、入学资格等，都有详密的规定。唐代中央学校有六学二馆。《新唐书·选举志》记载：“凡学六，皆隶于国子监：国子学，生三百人，以文武三品以上

子孙若从二品以上曾孙及勋官二品、县公、京官四品带三品勋封之子为之；太学，生五百人，以五品以上子孙、职事官五品期亲若三品曾孙及勋官三品以上有封之子为之；四门学，生千三百人，其五百人以勋官三品以上无封、四品有封及文武七品以上子为之，八百人以庶人之俊异者为之；律学，生五十人，书学，生三十人，算学，生三十人，以八品以下子及庶人之通其学者为之。”门下省的弘文馆、东宫的崇文馆则是皇亲国戚、宰相、功臣及其他朝廷显贵子弟的学校。唐代地方学校有京都学、都督府学、州学、县学，皆设有学官。隋唐学校的教育内容，除个别专科性质的学校外，一律以儒学为主，如国子学、太学、四门学皆设《周易》《尚书》《毛诗》《春秋左氏传》《礼记》等五经博士，学生“五分其经以为业”。地方学校也都设经学博士、助教，以《五经》授诸生。其二，考定、注疏儒家经典。唐太宗令颜师古、孔颖达等校定《五经》文字并编撰义疏。唐玄宗亲自主持刊定、注疏《孝经》。唐文宗刻《九经》于石，颁行天下，名为“开成石经”。其三，以经义取士。唐代科举考试主要有进士科、明经科二种，帖经和经问大义是这二科的必考科目。三传科、童子科等也以通经为及第标准。最高统治者奉孔子为先圣，立颜渊为先师，尊儒学为正宗，据儒经以选士，这就为儒学的复兴创造了极为有利的政治环境。

儒、道、释三教鼎足而立，为儒学的发展创造了最佳的文化氛围。在人类历史上，社会、政治、经济、文化危机往往是新生的契机，挑战往往是发展的机遇。儒学正是在一场生存竞争中，将异端学说转化为思想材料，完成了自身理论形态的转型。

儒学理论的自我改造又是在一系列思潮中完成的。隋唐时期儒学内部围绕一批重大理论问题展开争论，形成了天道自然思潮、兼三教思潮、心性思潮。天道自然思潮，集中表现为有唐一代大批著名学者，从

哲学和历史的角度，对天人感应、谶纬符瑞进行批判乃至否定。这个思潮使儒学逐渐蜕去了两汉经学的荒诞神秘色彩。兼三教思潮主要是在排佛与容佛的互动中掀起波澜的。但容佛是为了升华儒学，排佛是为了独尊儒术，在复兴儒学、崇奉儒宗这一点上彼此无异。这股思潮使“学穷三教，博涉多能”成为一代学风。儒学正是在排佛中擎起了道统的大纛，又在容佛中发展了道统论。心性思潮受佛、道影响尤深。这个思潮推动儒学重新开掘孟子以及《中庸》《大学》中的某些思想因素，进一步向心性义理方向发展。三大思潮又可以归纳为道思潮，即对儒家之道的思维和论证。隋唐儒学以道来概括和展开自己的全部学说，标志着儒学理论形态转型的初步完成。道的升华，是儒学复兴的根本标志。它表明一种新的儒学已经产生。隋唐儒学以天道自然论弱化天人感应论，以道统论强化自我派别意识，以复性论对抗佛教的佛性论和道家的道性论，从而以进一步哲理化的“道”占据理论斗争的制高点。这样，儒家学说在重大理论问题上获得了主动。

儒学的理论进步又是由一批著名思想家在富有个性的深刻思辨中完成的，其中贡献最大的是孔颖达、王通、柳宗元、韩愈、李翱等人。

第一节　孔颖达的道论与治道

孔颖达（575—648年），字仲达，冀州衡水人，孔子后裔，是隋唐之际著名的经学家。隋大业初，举明经高第，授河内郡博士，补太学助教，学冠群儒，“明服氏《春秋传》，郑氏《尚书》，《诗》，《礼记》，王氏《易》，善属文，通步历”（《新唐书·孔颖达传》）。唐兴，历任秦王府文学馆学士，给事中，国子祭酒，封曲阜县子，是唐太宗的重要佐臣之一。

隋唐诸帝皆推重儒术，兴学校，尊孔子。隋炀帝立孔子后为绍圣侯。唐太宗立周公祠，奉孔子为先圣，颜渊为先师，宣称：“朕今所好者，惟尧、舜之道，周、孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”（《贞观政要·慎所好》）他令颜师古考订《五经》文字，又令孔颖达编撰《五经正义》，目的在于制定一种统一的官方学说，以“对扬圣范”，“垂法后世”。参与编撰《五经正义》的人很多，仅留有名姓者即有二三十人之多，其中颜师古、司马才章、王恭、朱子奢、马嘉运等人皆为唐书有传的一代名儒。因此《五经正义》代表着隋唐之际儒学的主流和最高成果。孔颖达作为该书的主编可以引为这种思想的代表。

《五经正义》，包括《周易正义》《尚书正义》《毛诗正义》《礼记正义》和《春秋左传正义》（以下引文出自孔颖达疏者仅注篇名）。《五经正义》由封建国家诏令颁行，是唐代学校教育标准教材。这部书博采众说，自成一体，在哲学思想、政治思想及教育思想方面多有建树，在儒学发展史上占有重要的地位。

一、自然本体和伦理本位相结合的道论

在孔颖达的学说中，“道”是个内涵丰富、层次众多的政治哲学范畴，大凡宇宙万物和人类社会的本原、规律、过程、原则，以及具体的事理，最终都可归结为道。这种道既是抽象的，又是具体的。天之道与人之道相互对应，相互联系，相互沟通，构成了以道为最高主宰的政治思维逻辑结构。

孔颖达认为，道为天地万物之母。他在解释老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”时说：“道生一者，一则混元之气，与太初、太始、太素同，又与《易》之太极，《礼》之太一，其义不殊，皆为气形之始也。一生二者，谓混元之气分为二，二则天地也。”“二生三者，谓参之以人为三才也。三生万物者，谓天地人既定，万物备生其间。”（《月令疏》）从生成次序上看，道是较太一、太初、太始、太极、太素和混元之气更根本的东西。道先天地而生，为天地人的本根。他又说：“道之功用，能鼓动万物使之化育。”“物之存成，由乎道义。”（《系辞上疏》）在这里，本体论与生成论相互渗透，有机地统一在一起。道是宇宙万物的老祖宗，又是天地万物赖以存在和演化的依据。道主宰着万物生化，万物以道为本，统一于道。这种道无疑具有普遍性和宗主性，是天地万物和人类社会的最高原则。道被赋予本体的意义，在逻辑上也就不存在主宰一切的“天”。“天也者，形之名也。”（《乾卦疏》）天无非是有形物体中的庞然大物。这样，《五经正义》就以官方学说的面目，把道推向至高无上的地位。这在儒学发展史上具有划时代的意义。

孔颖达从道器论的角度进一步论证了道的本体性。他说：“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立。”“故自形外以上者，谓之道也；自形内而下者，谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。”（《系辞上疏》）道是无体之名，形是有质之称；道是

有形万物的抽象，形器是具体事物；先道后形，道体器用。“道即无也”，“器即有也”。“故以无言之，存乎道体；以有言之，存乎器用。”（《周易正义卷首·论易之三名》）孔颖达以为：“道与太易自然虚无之气，无象不可形求，不可类取，强名曰道，强谓之太易也。”（《月令疏》）这样，道又有了一个定义：“道体无形，自然使物开通，谓之为道”（《乾卦疏》）。道无形体，无方所，无声无臭，视之不见，听之不闻，超越经验，却又是自然现象和社会现象之所以然者，深藏于事物内部，是事物的本质。这种道为而不宰，又无所不宰，所谓“道冥昧，不以功为功”（《系辞上疏》）。道超然于自然现象和社会现象，所以只能靠理性思维去领悟，去琢磨。孔颖达极力夸大道的玄虚、微妙和抽象性质，无非是要从理论上把道置于最崇高的地位。

道又是万物运动的内在动因和总规律，支配着事物的发展演变。“万物皆因之而通，由之而有”，“至如天覆地载，日照月临，冬寒夏暑，春生秋杀，万物运动。皆由道而然”（《系辞上疏》）。孔颖达继承了《周易》“一阴一阳之谓道”的思想，把阴阳互动看成是自然、社会、人事的共同规律。天阳地阴，左阳右阴，天尊地卑，天清地浊，这便是君臣列位、制礼作乐、施赏行刑的法象和依据。不过，在孔颖达看来，道高于阴阳，“无阴无阳乃谓之道”。“道虽无于阴阳，然亦不离于阴阳，阴阳虽由道成，即阴阳亦非道，故曰一阴一阳也。”（《系辞上疏》）道通过阴阳互动操纵着天地万物的演化，确立着人类社会的规则。天地、社会、人事由阴阳构成一个整体系统，道则是阴阳之根。“故以言之为道，以数言之谓之一，以体言之谓之无，以物得开通谓之道，以微妙不测谓之神，以应机变化谓之易。总而言之，皆虚无之谓也。”（《系辞上疏》）

在孔颖达的道论中，道不仅是本原、本体、总则，还是各种具体事

物的规律、规范、道理、法则的总称。“道之为义，取开通履蹈而行，兼包大小精麄。若大而言之，则天道造化自然之理谓之道，则老子云‘道可道，非常道’，则自然造化虚无之谓也；若小而言之，凡人才艺亦谓之为道。是道无定分，随大小异言，皆是开通于物，其身履蹈而行也。”（《表记疏》）换句话说，道涵盖了一切自然人事之理，“万物无不由道通”（《聘义疏》）。

孔颖达采纳道家、玄学的思想材料，以自然虚无释道，使儒学的道的范畴进一步抽象和升华。但是作为一个硕儒，他并没有让自己的道论流于自然无为、虚无玄化，而是赋予它实实在在的社会政治意义。他在疏解《礼记·学记》“大道不器”一语时说：“大道亦谓圣人之道也。器谓物堪用者。夫器各施其用，而圣人之道弘大无所不施，故云不器。不器而为诸器之本也。”显然，道的本体化是儒家学说进一步升华，自然本体之说与伦理本位之论融合为一体在理论形式上的具体表现。

《五经正义》是一部传统政治思维的百科全书，从中可以体察到在儒家学说中，道由伦理范畴上升为最高哲学范畴的发展过程。

孔颖达说：“道者，比况道路以为称也。”（《系辞上疏》）道的初义就是道路、道途。《说文解字》：“道，所行道也。”《尔雅·释宫》：“一达谓之道。”道路的特点就是具有一定的指向，是通向某一目的地的必由之途。随着人类思维能力的发展，道被引申为道理、规律和原则。在《尚书》《春秋》《国语》中既有比较抽象的天道、人道，又有比较具体的君臣、父子、夫妇之道。先秦诸子的百家争鸣一方面把道引向认识的各个领域，把各种具体事物的道理揭示给人们；另一方面把道逐步推向理论的巅峰，使之越来越具有抽象意义。在先秦道家那里，道是一个融哲学、伦理、政治为一体的概念，已经具有最高范畴的意蕴。一般说来，先秦道家之道偏重于形上思维，具有高度的抽象性；先

秦儒家则把目光专注于礼仁中和之类较具体的政治伦理规范，在思辨方面相形见绌。“圣人贵名教，老庄明自然”，由来尚矣。如果说百家争鸣着重于道的分化，那么秦汉以后各种道就渐趋合流。大体说来，以论证君主专制制度为政治前提，以儒家政治伦理学说为基本内核，整合各种道论，这是传统政治思想发展演变的总趋势和主流。汉代扬雄已经相当成功地做到了兼综易老。名教与自然之辨是魏晋玄学的核心命题。玄学家们以精巧的形式，进一步弥合了儒、道两种思想体系的裂缝。孔颖达在道的名义下，以儒学为基础和核心，把名教论与自然论结合在一起，以自然本体论证政治伦理，以政治伦理论证自然本体，为宋代理学的天理人欲之辨开辟了道路。孔颖达力图建立哲学本体论和伦理政治学统一的学说体系，反映了儒学对自然、社会、人生以及人类思维一般规律和规定性的认识的深化。《五经正义》是从两汉经学走向以“道学”为称的宋明理学的一个重要环节。

二、以礼仁为中心的治国之道

在孔颖达看来，道本是自然无为、“无心无迹”的，而体道、行道的圣人却是“无心有迹”的。圣人遵循道的原则，经天地，理人伦，“内虽是无心，外则有经营之迹”（《系辞上疏》）。在圣人苦心经营中，道就会被显现或折射出来。道为伦理、礼仁、中庸所宗本，伦理、礼仁、中庸体现了道的基本原则。“行不失正之曰道。施于人君，则治民事神，使之得所，乃可称为道矣。”（《桓公六年疏》）这里所说的道，是君主政治具有普遍意义的基本原则，又称治国之道，其主旨有六：一曰法天地，二曰重人伦，三曰制礼法，四曰行仁义，五曰用中庸，六曰为无为。概言之，即“断天地，理人伦，而明王道”（《周易正义卷首·论易之三名》）。

所谓法天地，即君主应效法天地之象，顺应自然之理，以定制度，施政事。“圣人所以下为教命者，皆是取法于天地。”（《礼运疏》）“德、礼、刑，无非天意。君居天官，听治政事。当须勉之哉！”（《皋陶谟疏》）在论证各种政治原则的时候，孔颖达均以法天地立论。他没有完全否定天的意志，如在义疏《尚书·咸有一德》中“天命”一词时说：“天道远而人道近。天之命人非有言辞文话。正以神明佑之，使之所征无敌，谓之受天命也。”在他看来，天之道既是客观的，又有人格属性。从自然无为、一视同仁的角度看，天是客观公正、自发地起作用的。从唯德是辅、授命佑人的角度看，天又有主观意志。这样，他就从总体上把儒学的天人观从两汉盛行的天人感应论重新调整到“皇天无亲，唯德是辅”的轨道上来。法天，是《五经正义》的理论基础之一。

伦理政治化，政治伦理化，是儒家政治学说的本质特征。孔颖达也是沿着这种思路去推衍治国之道的。他同董仲舒一样把三纲五常视为道的宗旨和要义。但两者不同的是，董仲舒以天人感应立论，孔颖达则从“天即自然”论出发，撮合“家人之义”与“天地之义”，并证之以“自然之理”。他说：“父子天性自然，故云道。”（《文王世子疏》）“父义，母慈，兄友、弟恭、子孝。五者人之常行，法天明道为之。”（《泰誓下疏》）又说：“义者，宜也，得其事宜。五常之名皆以适宜为用，故称义可以总也。”（《高宗肜日疏》）伦理即“人义”，“父慈，子孝，兄良，弟友，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠”合称为“十义”（《礼运疏》）。孔颖达认为：“伦，理也。君臣父子之义，朋友之交，男女之别，皆人之常理也。”如果违背三纲五常，“是人理薄也”（《关雎疏》）。在他看来，人伦是天道与人理的纽带和桥梁。伦、理、道、义同实异名，道就是君臣、父子、夫妇之理，理就是伦理纲常等级关系的反映，义就是伦理道德规范。道既是本体和伦理，又是

政治准则，“父子、君臣之道，是礼之大者也”。“父子、君臣、长幼之道得而国治。”（《文王世子疏》）孔颖达在《周易正义·家人》中把这叫做“道齐邦国”，主张君主“布五常之教”以教化天下。

孔颖达认为对天道人理最大的威胁是人的情欲。人性与情欲是不同的，“自然谓之性，贪欲谓之情”。“人初生未有情欲”，“人既化物，逐而迁之，恣其情欲，故灭其天生清静之性而穷极人所贪嗜欲也”（《乐记疏》）。他把情欲的张扬称为“灭天理而穷人欲”。在他看来，“天理灭，大乱之道”（《乐记疏》）。政治的功能就是裁抑情欲。他说：“凡人皆有善性，善不能自成，必须人君教之乃得为善”（《洪范疏》）。又说“裁制人性以礼义”（《乐记疏》）。换句话说就是“礼为人之本”，“治人之道于礼最急”（《祭统疏》）。

在孔颖达看来，道与礼几乎是同义词，所谓“道犹礼也”（《檀弓上疏》）。“礼为道德之具”，“凡为礼之法，皆以忠信仁义为本，礼为文饰”（《曲礼上疏》）。道是礼的根据，礼因道而设，道是礼的本质，礼是道之具，无礼则道不得行。在这个意义上，礼即道。礼道同体，礼也就是天地人的总则，所谓“夫礼者，经天地，理人伦，本其所起在天地未分之前，故《礼运》云：夫礼必本于太一。是天地未分之前已有礼也”（《记序》）。“礼之大纲之体，体于天地之间”，“所生之物皆礼以体定之”（《丧服四制疏》）。可见，礼的统辖范围超越人类社会，扩展到天地万物。礼是道的化身，是虚无之道赖以展现自己的借代物。

“礼从天地”礼运疏，效法自然。“物生则自然而有尊卑”。“天在上，地在下”，“若羊羔跪乳，鸿雁飞有行列，岂由教之者哉！是三才既判，尊卑自然而有；但天地初分之后，即应有君臣治国”（《记序》）。因此，“礼者，理也。其用以治，则与天地俱兴”（《记序》）。孔颖达认为，“礼理”与太一并驾齐驱，遵循着同一个“至善大

理”，具体的礼仪制度则是“用至善之大理，以为教本”（《礼运疏》）。“制度在礼”，礼首先是一种社会制度，“国家尊卑上下制度，存在于礼”（《仲尼燕居疏》）。“礼达而分定”（《礼运疏》）。礼又是思想言行的准则和规范，“礼者，体也。统之于心，行之命道，谓之礼也”。因此礼又是裁衡是非的价值尺度。“礼据其心，义据其事，意不相违，故礼与义合也。”（《祭统疏》）总之，“非礼无以事天地之神，辩君臣长幼之位”。“顺之则宗祏固，社稷宁，君臣序，朝廷正，逆之则纪纲废，政教烦，阴阳错于上，人神怨于下。”（《礼记正义序》）礼为政教之本。

礼原于天，但操作却落入圣人君主之手。制礼者是圣人，行礼者是帝王，“礼由天子所行，既非天子，不得议论礼之是非”（《中庸疏》）。尽管礼对贵贱上下都有所规范，但毕竟是君主手中的政治工具，所谓“人君治国，须礼如巧匠治物执斤斧之柄”，“制礼以教民”（《礼运疏》）。礼所规范、约束、防范的对象主要是芸芸众生。在《礼记正义序》中有大段文字论述了礼在驯化人性、节制情欲、防范民众方面的政治功能，比之为“犹襄陵之浸，修堤防以制之；覂驾之马，设衔策以驱之”。如果礼不足以遏止“浮躁者”，又当如何？孔颖达主张以政禁，以刑杀。“政谓禁令，用禁令以行礼乐也”，“若不行礼乐，则以刑罚防止也”。“礼以尊卑上下裁节民心；乐以律吕调和民声；政以令行禁止；刑以防范越轨之行。礼乐刑政缺一不可。”“四者通达流行而不悖逆，则王道备具矣”（《乐记疏》）。违礼历来是封建法律确定刑事责任的主要依据。孔颖达把对礼的破坏视为对现存秩序的最大危害，主张“乱五常者不可赦放”，“循理以杀乱常者，则亦惟为人君，惟为人长之正道”（《康诰疏》）。这就叫做“刑戮之道用治民”（《召诰疏》）。

礼和仁是儒家政治理论的两大支柱。孔颖达认为仁是道的内涵和功能之一，所谓“道之为体，显见仁功，衣被万物，是显诸仁也”（《系辞上疏》）。“道德为万事之本，仁义为群行之大。”（《曲礼上疏》）他在疏解《易·说卦》“立人之道曰仁与义”时，把恭行“爱惠之仁与断刮之义”说成是“顺性命之理”。仁义推广到政治领域，就是以“爱人”为基本特征的仁政，所谓“古之为政爱人为大者，人为国本，是以为政之道爱养民人为大”。“爱谓亲爱，则仁也；敬为尊敬，则义也。是仁义为政教之本。”（《哀公问疏》）“兼行仁义之至极”就是“至道”。“既能兼行仁义至极，可以王有天下”，这就叫做“至道以王”（《表记疏》）。至于仁政的具体内容，无非是轻刑罚、薄赋敛之类，并没有什么新的内容。总的说来，仁政是民本论在政治上的具体运用。

孔颖达视中庸为道的外延。他说：“中庸先本于道”，“中庸之德必修道而行”（《中庸疏》）。故中庸又称为“中道”“大中之道”。孔颖达在疏解《洪范》《大禹谟》《中庸》中的皇极、九畴、中庸、道心等概念时，对中庸之道推崇备至，视之为处世施政的宗旨和妙诀。何为大中？孔颖达认为，《诗》的“莫匪尔极”，《周礼》的“以民为极”，《论语》的“允执其中”，《中庸》的“从容中道”，《洪范》的皇极、九畴；“皆谓用大中也”。“大中是人君之大行”，“凡所立事，王者所行，皆是无得过与不及，常用大中之道也”（《洪范疏》）。中道是君主为政施治的方法论。“中”的具体标准是礼，“中”并不是中间，而是按照礼的标准行事，划定行为的界限和目标，防止过与不及，即“人各有性，嗜好不同，各恣所欲，必或反道。故以礼义时节其性命，示之限好，令不失中，皆得中道，则各奉王化”（《召诰疏》）。“中”运用于君主政治就是在礼的前提下，施仁政，布恩惠，把礼与仁有机地结合在一起。孔颖达说：“人君于天所子，布德惠之教，为民之父母，以是之故为天下所归往，由大中之道教使然，言人君不可不务大中矣。”（《洪范

疏》）“道心为众道之本”，君主“信执中正之道，乃得人安而道明耳”。所以，中庸是礼仁政治的方法论，是安民明道的“为君之法”（《大禹谟疏》）。在孔颖达看来，中庸之道是达到理想政治境界的必由之路：“君以大中教民，民以大中响君，是民与君皆以大中之善。君有大中，民亦有大中，言从君化也。”（《洪范疏》）礼仁相映生辉即可创造民尊君、君爱民的政治局面。

孔颖达主张“君以无为统众。无为者，为每事因循，委任臣下，不司其事”。“臣则有事代终，各司其职。”（《系辞下疏》）无为而治，因人成事是传统君道理论的重要基石之一。孔颖达认为，道是君与臣的分野和纽带，在道的面前君与臣有不同的政治责任和政治行为规范，并从圣人体道、君为天官、君臣不同道、君臣相须等角度论证了君臣关系和君主无为。

孔颖达认为“道极玄妙”，非常人所能认知。圣人则非同寻常，“圣是智之上，通之大”（《洪范疏》）。这种人“不勉励而自中当于善，不思虑而自得于善，从容闲暇而中乎道”（《中庸疏》）。因此，“圣人君子独能悟道”，“君子体履于至道，法道而施政”。一句话，“圣人为功用之母，体同于道，万物由之而通，众事以之而理”（《系辞上疏》）。把握自然、统驭万物的圣人在社会生活中的地位和责任理当与众生迥然不同。君主“法道施政”说，从观念上把君主推向无可争辩的主宰地位。

在孔颖达看来，君与臣最大的区别就是一为“天官”，一为“人官”。“人君法天以设官，顺天以致治也。”（《说命中疏》）君主是道的化身，受命于天，法道布政，设官分职，是制礼作乐定法，施仁政，行大中，为无为的主体。百官则“周卫天子”犹如“北斗环绕北极”（《说命中疏》），昼夜仰仗日月，是君主的属从。

孔颖达把君主臣从说成是道的题中之义。“阳，君道者，阳是虚无为体，纯一不二，君德亦然”；“阴，臣道者，阴是形器，各有质分，不能纯一，臣职亦然”（《系辞下疏》）。道体器用，阳刚阴柔，于是确立了君臣关系的两条基本原则，即“君臣之分，贵贱有恒”（《洪范疏》）和“君道刚严，臣道柔顺”（《诗谱序疏》）。君尊臣卑，君主臣从，“臣不可先君，卑不可先尊”，臣道的基本规范是“不为事始”，“待命乃行”，“唯上唱下和，奉行其终”（《坤卦疏》）。

“百人无主，不乱则散，有父则有君也。”“君不独治，必须辅佐，有君则有臣也。”（《周官疏》）孔颖达在肯定君主臣从的前提下，重视臣在君主政治中的重要作用。他认为君臣是元首与股肱的关系，离开了“足行手取，耳听目视”，头脑就寸步难行，因此“君臣之道，当相须而成”（《洪范疏》）。他十分注重道义在君臣关系中的纽带作用，所谓“天象皆有尊卑相正之法”（《说命中疏》），“臣道虽柔，当执刚以正君；君道虽刚，当执柔以纳臣也”。这就叫做“君臣之交，刚柔迭用”（《洪范疏》）。作为儒家思想家，孔颖达也是一位“从道不从君”论者，他主张臣子规谏于君，“正君以礼使入德”（《淇奥疏》）。在一定条件下，甚至允许“有道伐无道”。这就为臣下以道义为旗帜参政议政、调节王权开辟了道路。

孔颖达把天地、伦理、礼法、仁义、中庸、无为统统纳入道，以道涵盖政治哲学、制度原理、社会关系、政治原则及各种政治规范和道德规范，从而以道为核心，构成了系统而又完整的政治理论体系。体道的主体是圣人、先王、君子，即帝王，所以这套治国之道主要是为君之道。宇宙本体、自然法则、最高道德规范和基本政治原则有机地融合在一起的君道理论，把王权、认识、道德、政治和社会规范合而为一，全面地论证了君主制度的合理性和绝对性。这种道论实质是一种王权至上

论。但是，渲染道的至高无上，必然产生二律背反的客观效应。在理论上，道高于君，君主必须修道、守道、行道、明道，否则“君失道，则民叛之”。“失道则死，合道则生”（《大禹谟疏》），这又从理论上论证了调节王权的必要性。道为万物之宗，从逻辑上包括帝王在内的所有的人都在道的统辖之下。君主必须接受道的品评和裁衡，有道为明君，无道为昏君，恣意妄为的君主还要受到道的清算。道兼具肯定和批判双重品格。不过，道对君的批判不会改变君主政治的基本方向，道的出发点和归结点都是君主制度的永恒和稳定。孔颖达的道论，就其主体而言，是一部完整的君主论，它既从更高层次论证了君主制度的合理和永恒，又提出了实现君主政治目标的途径和方案，还包括了防范王权走向非理性化的内容。这种道论常常用来否定现实生活中的具体君主，但从总体上看又不是对君主制度的否定。

三、君德论

王权绝对化理论和调节理论有机地融为一体，是儒家政治思维的一大特征。在《五经正义》中，德与道是相互对应、相辅相成的政治范畴。如果说道偏重论证王权的绝对性和君主政治的一般原则，那么德则侧重于论证调节王权的必要性，规范着君主的政治行为。《五经》中本来就充斥着伦理道德说教，道德和政治紧密地交织在一起。孔颖达在义疏中明确地把许多政治伦理命题归之于君主，专门以君德立论，阐明了道与德、德与政、君与德的关系，提出了系统的君德论。

孔颖达认为，道在德上，大德同道。他说：“道者通物之名，德者得理之称。”“道是通物，德是理物，理物由于开通，是德从道生。故道在德上。”（《曲礼上疏》）道是德的依据，德是道的实践、外化，是得道的具体表现。在这个意义上，道本德末。例如，三纲五常是自然天

成的社会关系一般原则，故称之为“天下达道”。“知、勇、仁，人所常行，在身为德，故云天下之达德。”“五者为本故云达道，三者为末故云达德。”（《中庸疏》）“天下达道”是“天下达德”的宗本。但是，道又离不开德，道待德成，“若行五道必须三德。无知不能识其理，无仁不能安其事，无勇不能果其行”。“圣人之道高大，苟非至德，其道不成。”（《中庸疏》）总之，“内得于心，出行于道，道德不甚相远”（《周官疏》）。道与德相须而行，相映生辉，所以“道德为万事之本”（《曲礼上疏》）。在这个意义上，“道德一也，异其文耳”（《静女疏》）。

孔颖达反对把道、德、仁、义、礼硬性排定次序，简单地品分高下的做法。在他看来，“道、德无定据，各有大小”。就“大道大德”而言，道为万物之宗故在先，“德谓人所法行故在后”。就“小道小德”而言，道是人的才艺，德是人的品行，“若身之有德，乃可通达流行，故德先道后”（《文王世子疏》）。在孔颖达的道论中，仁、义、礼都是道的组成部分，所以他反对老子“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”的观点。在他看来，尽管三皇五帝三王五霸的政治有优劣高下之分，但“圣人之王天下，道德仁义及礼并蕴于心，但量时设教，道德仁义及礼须用则行，岂可三皇五帝之时全无仁、义、礼也”（《礼记正义》）。

孔颖达不是迂阔儒生，从不泛论道德，而是把道德与功业紧密地联系在一起。他认为，“于行谓之德，于事谓之业”（《系辞上疏》），极盛之德可成广大之业，内圣则外王。就君主而言，“所谓德者，惟是善于政也”。“德能为善政之道。”（《大禹谟疏》）他对《中庸》“其人存则政存，其人亡则政息”一语的解释是：“存谓道德存”，“亡谓道德亡”，“若得其人道德存，则能兴行政教”，“道德灭亡，不能兴举于政

教”。道、德、政贯通一体，互为表里，所谓“修身以道”，“修道之谓教也”。这就在道德和政教之间画上了等号。据此，他把“正身之德，利民之用，厚民之生”（《大禹谟疏》）列为君主之政要，阐明了“修齐治平”的公式。

孔颖达对君与德的关系作了深入的探讨。他认为，君是德的代称，德是君之本。他说：“圣人之德能同于天地之道。”（《中庸疏》）又说：“帝者，天之一名也。”“以天德立号，王者可以同其德焉，所以可称于帝，故继天则谓之天子，其号谓之‘帝’。”又说：“大人者与天地合其德，即三王亦大人。”（《尧典疏》）又说：“君子者，言可以居上位，子小民，有德之美称也。”（《桓公三年疏》）各种君主称谓都是依据德而命名，君是德的化身。孔颖达反复论证了君为政本、上行下效的道理，把德称为“人君立治之本”（《曲礼上疏》）。他说：“德是福之道也。”（《洪范疏》）“为政之道亦犹是，为善政得福，为恶政得祸。”（《召诰疏》）因此一再告诫君主要“慎天位，修道德”。一句话，德是帝王得以为君，赖以为政，社稷永固，“享大福，保大名”（《大禹谟疏》）的命根子。孔颖达清醒地看到，具体的君主未必有德，所谓“九五天位，有大圣而居者，亦有非大圣而居者，不能不有骄亢”（《乾卦疏》）。他在许多地方列举历史事例说明帝王未必都能守道合德，并以此论证了君主修道慎德，“自正以德”的必要性和重要性。

孔颖达从道与德、德与政、君与德等角度反复论证了君德在政治中的地位和作用。丧失了德，道不得行，政不得举，位不能保。于是他从不放过每一个可以发挥君德论的机会，几乎把一部《五经正义》变成了君德大全。君德规范名目繁多，且相互贯通，交织成网，很难梳理和枚举。限于篇幅，仅撮其要。

体包仁道，泛爱施生　孔颖达认为，“天之助民，乃是常道”，“行天之德，其要在于治民”（《大诰疏》），慈厚仁民是为君之第一要义。这种君德论的内在逻辑是：第一，“烝民不能自治，立君以主之。立君治民乃是天意”（《高宗肜日疏》）。君主代天行道，为民父母，理应“有君人之明德，执利民之大义”（《西伯戡黎疏》），把养民作为政本。第二，“厚民之生”和“利民之用”一而二，二而一，“厚民之生”是手段，“利民之用”是目的。第三，养民也好，利民也好，中心是调节赋役。“君既薄敛于上，民亦什一而税于下，故国家用足而下不匮乏，是上下和平，亲睦而不相怨恨也。”这叫做“君民上下相报”（《燕义疏》）。仁德的最终目的是君主政治的功利和稳定。

诚信公平　这种君德规范主要是针对君主赏罚号令大权而立。作为一种政治美德，诚与公主要表现为言而有信，赏罚公正。“人君厚行德与信”，方可上行下效，教化天下。孔颖达盛赞《洪范》“无偏无党，王道荡荡”的政治艺术，主张君主行“有中之道”，“所行无得偏私”（《洪范疏》）。

礼敬贤能　这种君德规范的基本出发点是“任贤则兴，任佞则亡”。“人君之德在官贤人，官得其人则事业立。”（《君奭疏》）这种思想没有把目光局限于臣的德智才能在具体政务中的功用，而是着意于臣的品德对君德的影响，所谓“治乱在所法耳”（《太甲下疏》）。所以孔颖达一再强调君主要“贵尚有德之人”，“尊崇有道之士”（《礼器疏》），任能举贤，以有德行的臣属为师为友。

尚谦恭，制奢纵　孔颖达反复引证“器满则倾，志满则覆”，“满招损，谦受益”等哲理名言，谆谆告诫君主防骄破满，以贵下贱，以俭为德，切忌愚而自用，玩物丧志。“人君当兢兢然戒慎，业业然危惧。”（《皋陶谟疏》）为此，他开列出一批君德规范，诸如敬慎、恭

谨、节俭，不自伐，谦以待下，不为逸豫贪欲等。总之，君主“当自抑止，不可极为”，“傲不可长，欲不可纵，志不可满，乐不可极”（《曲礼上疏》），千万不要像桀、纣一样，由于“长傲”“纵欲”“志满”“乐极”而自取其祸。

防微杜渐，居安思危　孔颖达指出，“凡所过失，为人所怨，岂有明著大过，皆由小事而起。小事不防，易致大过”。所以君主要“备慎其微”（《五子之歌疏》）。他反复指出，君主“自以为安”，“自恃其治理”是危、亡、乱的根源，“是故君子今虽复安，心恒不忘倾危之事。国之虽存，心恒不忘灭亡之事。政治虽治，心恒不忘祸乱之事”。君主居存虑亡，及时修德，才能避免政治失误和国家倾覆。

虚怀纳谏　谏议具有集思广益、闻过补阙、防壅蔽、通下情、辨忠奸、去谗佞等多种政治功能，对于防范王权失控而走上极端有着重要意义。所以传统政治思想历来把君主纳谏视为一种政治美德。孔颖达认为虚怀纳谏是帝王之德。他说：“夫帝王……若其位居尊极，炫耀聪明，以才凌人，饰非拒谏，则上下情隔，君臣道乖，自古灭亡，莫不由此也。”（《旧唐书·孔颖达传》）

不难看出，所谓君德就是君主的政治行为规范，是各种理想化的政治准则的集合体，是道的政治伦理化和具体化。“有道之君”就是“有德”。那么如何才能保证君主恪守君德呢？孔颖达提出的途径有三条：一是君主修身自省；二是进谏和纳谏；三是在特定条件下，有道伐无道，有德伐无德，以武力解决问题。

君德论属于一种调节王权的理论。它力图靠道德的力量约束和限制君权。这种理论为人们品分君主、批评时政提供了理论依据和价值尺度，作为一种政治观念和社会舆论，在一定程度上可以影响君主的观念

行为，有时还可以提高某些君主的道德修养和政治艺术。但是历史已经反复证明，单靠道德说教并不能保证帝王时刻遵循道义，道德理论同道德实践往往相互背离。借用唐太宗在《帝范后序》中的一句话：“非知之难，惟行之不易；行之可勉，惟终实难。是以暴乱之君，非独明于恶路；圣哲之主，非独见于善途。良由大道远而难遵，邪径近而易践。”连李世民这样的明君都感到自始至终地实践君德是非常困难的，其他帝王可想而知。

四、弘扬道论与继往开来

孔颖达的自然本体与伦理本位相结合的道论，以礼仁为中心的治国之道和君德论，相互贯通，相互论证，相互补充，形成了完整的政治理论体系。这种理论以道为核心范畴，融哲学、政治、伦理为一体，把理论、原则和操作有机地结合在一起，深层次、多角度地论证了君主政治的一般原则，使儒家的政治学说达到了一个新的高度。董仲舒和孔颖达分别是汉唐两代官方正统儒学的代表。如果将两者的学说加以比较就会发现，他们之间最大的差异就在于“天”和“道”这两个政治范畴的位置有所不同。在董仲舒那里，“天”是至高无上的，是一切政治原则和制度原理的本源，“道”是“天”的派生物，所谓“道之大原出于天，天不变，道亦不变”。孔颖达所处的时代，儒学已经发生很大的变化，它充分借鉴佛、道二家“大道为本”的思想，对自己的学说进行了系统的改造。“道”取代“天”，成为至高无上的政治范畴。《五经正义》对这种新的思维方式有比较系统的阐述，并以官方的名义在政治上予以确认，树为正统，这标志着儒学从此正式步入了一个新的发展阶段。

隋唐时期的儒学正处在汉代经学和宋代理学这两个高峰之间，既不像前者那样独尊专宠，又不像后者那样博大精深，加上《五经正义》奉

敕而撰，并非私家著作，这或许就是孔颖达的政治思想未受到应有重视的主要原因。其实，选定注本，摈弃诸疏，博采众长，定于一说，这本身就反映着一种观点。如《周易正义序》规定义疏的一般原则是：“删定考察，其事必以仲尼为宗；义理可注，先以辅嗣为本。”既以儒家的祖师为准绳，又以玄学的巨擘为宗本，结果必然是非孔非王，旧中见新，援玄学入儒。孔颖达在义疏中并非处处拘泥成说，他对许多概念、范畴、命题的阐发都有独到之处，如他的道器论在思想史上就占有一席之地，更何况思想史的研究注重一种理论在思想发展长河中的地位及其对当代和后世的影响，如果从这个角度考察，就会发现孔颖达在思想史上的地位是相当重要的。

《五经正义》是唐王朝正式颁行的儒家经典及其注疏的国定本。唐代国子学设五经博士，各级学校教育，除专科性质者外，均以《五经正义》为课本。这部著作在刻画时代精神风貌方面发挥着重大作用，对有唐一代乃至五代、北宋时期的官僚士人的政治思想和政治意识有着广泛而深刻的影响。例如唐代著名思想家柳宗元称《五经》为“取道之原”，他的自然天道、大中之道、生人之道显然受到《五经正义》的影响，有些言论直接取材于该书。仅此即足以确立《五经正义》在思想史上的地位。

《五经正义》是儒学发展史上一部承上启下、继往开来的著作。魏晋以来，儒学寖微，究其原因主要是由于儒学自身的不足和弊端。重新振兴儒学必须解决下列问题：统一儒家经典的文字和注释，以增强儒学的统一性和凝聚力；扫清天人感应论的流弊，改变儒学形象；改造经学方法，面向实际，经世致用；弘扬周孔道统，同佛、道划清阵营界限；借鉴佛、道思辨成果，补充、完善和发展儒学，以取得在理论思维方面抗衡佛、道的资本等。《五经正义》的意义就在于，它使儒家今文、古

文之争，各家宗派师说之争，南学北学之争以及郑学、王学之争成为历史；以道即自然论弱化天人感应论；义疏兼具训诂诠解、阐明义理和经世致用的成分，在方法上为从汉学向宋学过渡作了准备；融会贯通先秦两汉儒学和魏晋玄学的思维成果，铸成新的儒家道论；在政治上再次确认儒家学说作为统治思想的崇高地位。因此，《五经正义》对儒学复兴的贡献是最全面的。王通、柳宗元、韩愈、李翱都曾为儒学的复兴作出过各自的贡献，但都无法取代孔颖达的地位、作用和影响。值得注意的是，后来成为宋明理学核心内容的一些概念、范畴和命题在孔颖达的学说中已经开始被突出出来，如天理人欲、性善情恶、中庸之德、修养之术及道论等。《五经正义》从思想材料、理论命题、治学方法、思维方式等各方面都为儒学下一步的发展奠定了基础。在这个意义上可以说，《五经正义》是宋代理学的滥觞。

孔颖达思想的历史意义不仅限于上述几点。《五经正义》与隋唐诸帝的君道论是相辅相成的，作者和帝王们在基本认识上息息相通。高度抽象的政治哲学、具有一般意义的政治原则和具体的政治操作，在统治集团群体内部构成完整的政治理论、政治意识和政治行为系统，这在古代思想史上也是罕见的。但是，由于种种原因，这种新的思想在哲学上还很粗糙，多有自相抵牾之处，有待进一步加工升华。在儒学哲理化的过程中，《五经正义》仅仅是一个新的开端。

第二节 《中说》兴王道、正礼乐的政治思想

《中说》又名《文中子》或《文中子中说》，成书于唐贞观末年。在隋朝，王通聚徒讲学，其弟子程元、薛收等人笔录乃师言论，整理成册。贞观年间，王凝寻求这本笔记，“得《中说》一百余纸，大抵杂记，不著篇目，首卷及序则蠹绝磨灭，未能诠次”（《中说·王氏家书杂录》，以下引《中说》仅注篇名）。后经王通之子王福畤等，“辨类分宗，编为十篇，勒成十卷”（《王氏家书杂录》），遂成《中说》传世本。这部书过誉王通，篡改历史，妄将隋唐之际大批著名人物指为王通门人，故不敢轻以示人。《中说》屡经改作，真假杂糅，且在刘禹锡、皮日休等人之前，长期无人言及此书，故被指为伪书。但有几点事实可以确认：其一，王通确有其人。在陈叔达、王绩、王勃等人著作中，多次记述王通的生平。其弟王绩、孙王勃皆唐初名士，且正史有传。其二，隋唐之际曾有王通的言行录传世。其三，《中说》在唐代后期思想界有一定影响，刘禹锡、皮日休等人对《中说》十分推崇。其四，宋代理学诸子赞赏王通及其思想，誉为“河汾道统”。因此，《中说》反映了隋末唐初儒家一个流派的学术观点，将其作为隋唐之际的思想材料是可行的。为行文方便，这里将《中说》的思想系于王通名下。

王通（约584—618年），字仲淹，门人私谥为“文中子”，绛州龙门（今山西万荣县境）人，出身于官宦兼儒学世家。据《旧唐书·王勃传》记载，王通为“隋蜀郡司户书佐，大业末弃官归，以著书讲学为业”。王通著述颇丰，其书多仿效《六经》，有《礼论》《乐论》《续书》《续诗》《元经》《赞易》等，均散佚而无可考。《中说》保留了他的一些言论。

王通以兴王道、正礼乐为最高政治理想。他以明王道为己任，以“宗周之介子”自居（《魏相》），希望重振儒家之学，重兴孔子之业。在《中说》中，他提出了一批有价值的思想和主张，从一个侧面反映了在特定历史环境下儒学发展演变的趋势。

一、“三教可一”

在学术思想上，王通主张“三教可一”。魏晋以来，佛、道盛行，与儒家鼎足而立，彼此争夺思想文化领域的政治地位。在这种情况下，主张三教合流的不乏其人。东晋的孙绰以佛为本，提出“周孔即佛，佛即周孔”（《弘明集·孙绰喻道论》）。南齐的顾欢信奉道教，认为儒佛道三家“在名则反，在实则合”（《南齐书·顾欢传》）。南齐的张融持“百圣同投，本末无二”论，临终遗令“左手执《孝经》《老子》，右手执小品《法华经》”（《南齐书·张融传》）。先后在南朝梁、北齐、隋任职的颜之推则站在儒家的立场上，认为“内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同”（《颜氏家训·归心》）。他把儒家的五常与佛教的五戒相比附，以证明佛学不诬。王通沿着这个思路向前发展，明确提出“三教可一”。作为一个以儒宗自命，以弘扬周孔之道为己任的思想家，王通没有简单地排斥异端，而是清醒意识到三教各有优长，主张兼三教。

王通的“三教可一”论，是建立在三个基本论点的基础之上的。其一，三教“不可废”，儒、佛、道各有其用，皆可辅政佐治。他认为不能把国家的败亡，归罪于三教，“《诗》《书》盛而秦世灭，非仲尼之罪也。虚玄长而晋室乱，非老庄之罪也。斋戒修而梁国亡，非释迦之罪也。《易》不云乎：苟非其人，道不虚行”（《周公》）。秦、晋、梁的灭亡，是统治者自己的过错造成的，是他们没有真正实行三教

之“道”的结果。儒佛道三教都是有益于政教的，关键是得其人，行其道。其二，佛、道不可禁。王通认为依靠行政权力，硬性禁止佛、道是行不通的。他在回答佛道二教“废之如何”时，说：“非尔所及也。真君、建德之事，适足推波助澜，纵风止燎尔。”（《问易》）北魏太武帝太平真君年间、北周武帝建德年间都曾用行政手段废除佛教，这种办法不但收不到预期的效果，反而使之愈演愈烈。王通以这两次排佛事件为例，委婉地批评了儒家传人与佛、道势不两立的僵化态度。其三，三教各有缺陷。王通承认佛祖是圣人，佛教也是圣人之教，但佛祖是西方的圣人。“西方之教也，中国则泥。”（《周公》）若不加变通，全盘照搬，犹如大车无法畅行在水泽地区，冠冕不能流行于少数民族。王通对道教“仁义不修、孝悌不立”，专讲“长生神仙之道”（《礼乐》）甚为不满，认为若任其发展，不利于政治安定。王通立志重振周孔之学，表明他对当时儒学的状况并不满意。既然三教“各有弊”而又“不可废”，既然三教并行，“政恶多门久矣”（《问易》），完全任其自由发展也有弊端，那么最好的办法是使之融合为一，“三教于是乎可一矣”（《问易》）。

王通主张对三教采取兼收并蓄、取长补短的态度。他说：“史谈（司马谈）善述九流，知其不可废，而知其各有弊也”，“通其变，天下无弊法；执其方，天下无善教。故曰存乎其人”（《周公》）。

“三教可一”虽非三教合一，但王通是立足于儒学来谈论三教的内在一致性的。王通没有明确提出“三教归儒”的命题。他立志“继周公”“绍宣尼”，且说：“杨、墨之言出而孔子之道塞，佛、老之教行而尧、舜之道替”（转引自《徂徕石先生文集·录蠹书鱼辞》）。显然在他看来正统与非正统、华与夷之别是必须明确的。以周孔之道为主干，兼容佛道，形成通变、无弊的统治思想，是王通思想的主旨。从中国古代政治

思想发展，特别是儒学的变通、改造来看，他的思想具有承前启后的意义。

二、“措之事业则有主”的天人观

与同时代的其他思想家一样，王通也是以明“天人之事”去论证“帝王之道”的。“天人相与之际，甚可畏也，故君子备之”（《述史》）。究天人之际是王通政治哲学的核心内容。

王通对天人感应论有所批评。他认为“京房、郭璞，古之乱常人也”（《礼乐》）。北魏时精于阴阳术数的崔浩是“迫人也”。这批人“执小道，乱大经”（《周公》），不足取。

严格说来，在天人观上，王通还没有从天人感应论中完全脱身。他既讲“元气”，又信“天神”，既重人道，又信天命，自相矛盾之处很多。但是他的几个命题，又反映了学术倾向的变化。

其一，以“元气”释天，以“元识”释人。他说：“天者，统元气焉”，“人者，统元识焉”，“气为鬼，其天乎！识为神，其人乎！吾得之理性焉”（《立命》）。他认为，天统“元气”，气变化莫测，非人力所及；人统“元识”，人的认识能力同样神妙异常。人在气与形之中，人得之而为理性，这种观点是宋代理性范畴的先驱。

其二，天地人“措之事业则有主”。王通认为天道、地道、人道具有同等重要的意义。他对天地人“三者何先”的回答是：“三才不相离也。措之事业则有主焉。”（《立命》）天道不以人的意志为转移，“天不为人怨咨而辍其寒暑”，但唯有人才能弘道，所谓“天生之，地长之，圣人成之”。在王通的政治哲学中，天的主宰地位已经动摇，而道的地位则

冉冉上升。他说：“道不啻天地父母。”“周孔之道，其神之所为乎！顺之则吉，逆之则凶。”（《王道》）王通反复引证孔子的“人能弘道，非道弘人”和《周易》的“苟非其人，道不虚行”。在他看来，“天地之中非他也，人也”。“人事修，天地之理得矣。”（《魏相》）他认为“人存道行”，人是知命、立命、穷理、尽性的主体，“命之立也，其称人事乎！”“兴衰资乎人，得失在乎教”（《立命》），人是治乱的主要因素。他甚至认为“周礼其敌于天命乎！”（《魏相》）

人类社会的主宰究竟是谁？是天，是帝，还是道？王通的说法自相矛盾。但是他渲染道的功能和作用，并吸收老庄天道观和佛教唯识论中的某些思想，弱化天人感应论，这对于儒学的自我改造是有积极意义的。

三、兴王道、正礼乐

王通所谓的道，主要指圣人之道、周孔之道，亦即王道仁政的基本原则和制度。

王通认为，道即五常，礼是道的载体。“薛收问仁，子曰：‘五常之始也。’问性，子曰：‘五常之本也。’问道，子曰：‘五常，一也。’”（《述史》）仁义礼智信是性之本，道是五常的合名。礼是制度化、观念化的三纲五常，所以道就在礼中，所谓“道之旨”，即“非礼勿动，非礼勿视，非礼勿听”，“道在其中矣”（《关朗》）。有人问：“君子仁而已矣，何用礼为？”王通答道：“不可行也。”（《礼乐》）礼是道的具体体现，道必须通过礼付诸实施，遵道须守礼，守礼即遵道，所以“礼得而道存矣”（《魏相》）。王通对礼推崇备至，他说：“礼，其皇极之门乎！圣人所以向明而节天下也，其得中道乎！故能辨上下，定民志。”（《礼乐》）

“中”是王通道论的精髓。他说：“《书》曰：‘惟精惟一，允执其中。’其道之谓乎？”（《问易》）“帝者之制”的博大就在于一日万机，形势变化，却能抓住根本，“千变万化，吾常守中焉”（《周公》）。如此便能为圣为帝，实现王道政治。阮逸在《中说序》中说：“大哉！中之为义，在《易》为二五，在《春秋》为权衡，在《书》为皇极，在《礼》为中庸。谓乎无形，非中也；谓乎有象，非中也。上不荡于虚无，下不局于器用，惟变所适，惟义所在。此中之大略也。《中说》者，如是而已。”王通的门人子弟以“中”概括他的学说，后世学者以“中道”推崇《中说》，这的确抓住了王通思想的灵魂。

“通变之谓道，执方之谓器。”（《周公》）道，来无影，去无踪，神妙无穷。因此，通达变化叫做“道”，局限于一定范围的事理叫做“器”。不能通达变化，拘泥于一定之规，是“道不足而器有余”（《周公》）。因此，王通既讲“吾从古”（《事君》），又讲“通其变，天下无弊法”（《周公》），主张变通某些法规、制度，以实现理想政治，所谓“化至九变，王道其明乎！”（《王道》）

王通主张兴王道，王道的理想模式是三代之法。他说：“不以三代之法统天下，终危邦也。”“人不里居，地不井受，终苟道也。”（《关朗》）商周的宗法制、分封制和井田制是王道的典范。王通说：“吾视千载已上，圣人在上者，未有若周公焉，其道则一，而经制大备，后之为政，有所持循。吾视千载已下，未有若仲尼焉，其道则一，而述作大明，后之修文者，有所折中矣。”（《天地》）道是当政者必须遵守、依循的常则，是制定典章制度的根本依据。遵循周孔之道而行就是王道。

道是一以贯之的常则，不是应急的药方，其基本原则不可改变。但是社会是变化的，制度和政策必须相应有所调整。王通并不固执三代之

法，他常把汉代某些帝王奉为典范，这与某些醇儒有所不同。他认为两汉也是治世，三代之法难行，可以退而求其次，“如不得已，其两汉之制乎？不以两汉之制辅天下者，诚乱也已”（《关朗》）。王通是十分重视通变之道的。有人向王通请教他早年上隋文帝的十二策，他说：“时异事变，不足习也。”（《魏相》）正是由于这个原因，在学术上他不拘泥成说，主张改造儒家经学。

兴王道，其关键就是正礼乐，正礼乐的途径是兴儒学。王通认为，两汉以来的经说都是不可靠的。“史之失，自迁、固始也，记繁而志寡；《春秋》之失，自歆、向始也，弃经而任传。”“盖九师兴而《易》道微，三传作而《春秋》散”，“故齐、韩、毛、郑，《诗》之末也。大戴、小戴，《礼》之衰也。《书》残于古、今，《诗》失于齐、鲁”（《天地》）。这就全盘否定了汉代经学。王通认为王道就在礼中，复礼就是兴王道，“王道盛则礼乐从而兴焉”（《事君》）。兴王道与正礼乐密不可分。他说：“吾于礼乐，正失而已。”（《礼乐》）并以“正礼乐以旌后王之失”（《礼乐》）为己任。他抛开汉代经说，重新诠释圣人之道，摹仿周、孔的政治实践和学术风格，著书立说，讲道议政。王通以“宗周之介子”、孔子第二自居，著作大都仿效《六经》。

王通继承儒家“素王之道”，突出人道，以礼言道，强调通达权变，改革弊政，力图复兴三代、两汉之治。他一味摹仿孔子的思想言行，近于迂腐，但他提出的一些命题，对儒学的复兴，对宋明理学的道论，乃至明清之际的经世致用之学，都有重要的启示。

四、守道无私、爱民厚生

王通推崇道与德，具有“先道德而后仁义”的思想倾向。他说：“至德，其道之本乎！要道，其德之行乎！《礼》不云乎：至德为道本。

《易》不云乎：显道神德行。”（《王道》）他认为道与利、道与欲是绝对对立的，舍利存道还是舍道求利是君子与小人的分野，并宣称在“天下皆争利弃义”的社会里，唯有“舍其所争，取其所弃”，人才“可以立”（《周公》）。他又说：“‘人心惟危，道心惟微’，言道之难进也。”（《问易》）“人心”会蒙蔽、抑制“道心”，所以他主张存道寡欲，做到“惟精惟一”（《立命》）。根据这种道德论，王通向帝王提出一个推行王道的原则：“夫能遗其身，然后能无私。无私，然后能至公。至公，然后以天下为心矣，道可行矣。”（《魏相》）统治者至公无私，以天下为己任，是推行王道政治的关键。

在王通看来，道是最高政治价值，君主也要受道的裁判。那么君主怎样才能明王道呢？王通提出三条途径：师道、纳谏、修德。他说：“虽天子必有师。然亦何常师之有，唯道所存。”道之所在即师之所在，这叫做“以天下之身，受天下之训，得天下之道，成天下之务”（《问易》）。掌握道义的老师就在臣民之中，所以纳谏是“受天下之训”的一种形式。王通说：“议，其尽天下之心乎！昔黄帝有合宫之听，尧有衢室之问，舜有总章之访，皆议之谓也。大哉乎！并天下之谋，兼天下之智，而理得矣。”（《问易》）兼听广问，博采众议，才能把道牢牢掌握在手中。纳谏的又一个功能是“正主”，即矫正违道之举。“古之明王讵能无过？从谏而已矣。故忠臣之事君也，尽忠补过。君失于上，则臣补于下；臣谏于下，则君从于上。此王道所以不跌也。取泰于否，易昏以明，非谏孰能臻乎！”（《问易》）臣以道事君，君以道正己，是王道政治的根本保证，而君臣之间能否推诚相待，君的态度十分重要。帝王纳谏容人，才能“贤人攒于朝，直言属于耳，斯有志于道，故能知悔而康帝业，可不谓有志之主乎！”（《礼乐》）所谓修德，即舍利存道，以道制欲。王通认为“以性制情者鲜矣”（《立命》）。他的道德修养论，强调“静以思道”（《周公》），“太和为之

表，至心为之内，行之以恭，守之以道”（《事君》），由“知命”，到“穷理”，再到“尽性”（《立命》）。这对宋代理学的理欲观和修身之术产生过一定的影响。

王道见诸治民就是行仁政。王通认为“不以天下易一民之命”就是“王霸之略”（《天地》）。所谓仁政，即先德后刑，爱民厚生。

王通继承儒家的礼乐教化、先德后刑的传统思想，主张“政猛宁若恩，法速宁若缓，狱繁宁若简”（《关朗》）。他充分肯定礼与法“防民”和劝惩的作用，称“行令示法”为“言化”，称“教化诲人”为“心化”。他认为“化人之道”关键是“正其心”（以上见《事君》）。因此，他批评隋王朝重视刑法，忽视教化。他说：“古之为政者，先德而后刑，故其人悦以恕。今之为政者，任刑而弃德，故其人怨以诈。”（《事君》）刑政繁苛是南北朝以来十分突出的问题。隋文帝、隋炀帝在立法中强调宽缓刑政，但在实际执行中却倒行逆施。王通主张通过宽缓刑政来平抑社会矛盾，是具有现实意义的。

王通认为：“仁义，其教之本乎！”（《礼乐》）他把爱民厚生作为君主必备的条件，“天地有奉，生民有庇，即吾君也”（《述史》）。具备这个条件的君主，无论华夷皆可称帝。王通批判隋帝不爱惜民力。《中说·魏相》载：“御河之役，子闻之，曰人力尽矣。”御河之役，即隋炀帝开凿运河的浩大工程。炀帝好大喜功，外事四夷，内兴徭役，是当时社会不安定的根源。王通预感到民力殆尽的隐忧，主张以仁政来调整政策。

针对隋王朝政繁刑苛、赋役沉重的政治弊端，王通主张实行以清静无为为本的治国方略。他说：“强国战兵，霸国战智，王国战义，帝国战德，皇国战无为。天子而战兵，则王霸之道不抗矣，又焉取帝名乎！

故帝制没而名实散矣。”（《问易》）王通所谓的无为，即君主“得天下之道，成天下之务，民不知其由也”（《问易》）。君主遵循王道，随俗而治，从民意、和民心、厚民生，教化成，政治兴，而民不自知，如此便可“其上湛然，其下恬然”（《周公》）。他甚至认为：“至治之代，五典潜，五礼措，五服不章，人知饮食，不知盖藏，人知群居，不知爱敬，上如标枝，下如野兔。何哉？盖上无为，下自足故也。”又说：“古者圣王在上，田里相距，鸡犬相闻，人至老死不相往来，盖自足也。”（《立命》）这就与老庄“小国寡民”“无何有之乡”的理想颇相类似了。但就王通思想的总体而言，他是积极主治的，清静无为的主旨是宽刑政、薄赋敛。王通鼓吹无为而治是基于对隋王朝大兴扰民之政的批评。

王通的思想显得有点驳杂，没有形成完整的体系。在学术思想上，他既坚持周孔之道，又主张“三教可一”，援佛、道入儒。在哲学思想上，他既高扬道的地位和作用，以“天统元气”论弱化天人感应论，又宣扬天命，相信天神、地祇。在政治思想上，他既倡导恢复三代政治模式，又肯定两汉乃至南北朝某些帝王的政治，还把措置“五礼”的政治范式称为“至治之代”。但王通思想的宗旨和脉络又是清晰的。他说：“吾于天下，无去也，无就也，惟道之从。”（《天地》）这个道，是周孔之道、仁义之道，是宗法纲常、礼乐刑政，所谓“大哉乎！君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，夫子之力也。其与太极合德，神道并行乎！”（《王道》）王通非议汉代经学，主张“执古以御今”（《礼乐》）。乍然看去，他似乎重归复古之路，实际上他的思想轨迹却在向前运行。他以礼言道、以“中”言道，主张以道制欲，足以启发后学。思想驳杂而不成体系，恰恰反映了他正在从秦汉以来的经学成说中冲杀出来。王通是把通变作为道的内涵和性质的，他本人就是儒家内部改造经学、复兴儒学的先驱者之一。

第三节　柳宗元的大中之道及国家政体论

柳宗元（773—819年），字子厚，河东解（今山西运城）人，世称柳河东。贞元进士，官至监察御史、礼部员外郎。由于与王伾、王叔文、刘禹锡等进行政治改革，事败被贬谪。先后任永州司马、柳州刺史，死于贬所。

柳宗元自幼精敏，“无不通达”。入仕后“俊杰廉悍，议论证据今古，出入经史百子，踔厉风发，率常屈其座人；名声大振，一时皆慕与之交，诸公要人争欲令出我门下，交口荐誉之”（《韩昌黎文集·柳子厚墓志铭》）。在学术上，柳宗元认为儒、佛、道三家“皆有以佐世”，应“咸伸其所长而黜其奇衺。要之与孔子同道，皆有以会其趣”（《柳河东全集·送元十八山人南游序》，以下引同书仅注篇名）。他对佛、道“穷其书，得其言，论其意”（《送巽上人赴中丞叔父召序》），撷取诸家之长，作出了重大的理论贡献。他与韩愈在哲学上和具体政治倾向上有所不同，但两人私交诚挚，共同发起古文运动，提倡文以载道，致力于复兴儒家道统，故世人并称“韩柳”。柳宗元著述颇丰，诗与文多有脍炙人口之作，编为《柳河东全集》。他的《天说》《天对》和《封建论》都是中国古代政治思想史上的著名篇章。

一、重人事的天与人不相预论

“天人之际”仍然是柳宗元思想的中心论题之一。他针对韩愈的天命论，集中批判了天有意志、能赏善罚恶的天人感应论。在一场关于天人关系的大讨论中，柳宗元作《天说》“以折退之之言”。刘禹锡以为尚不足以尽“天人之际”，作《天论》三篇“以极其辩”，提出“天人交相胜、

还相用”的命题。柳宗元又作《答刘禹锡〈天论〉书》，对《天论》重加审订。大约与此同时，元稹作《人道短》的哲理诗，吕温作《古东周城铭》，牛僧孺作《善恶无余论》，都结合历史或政治阐发“天人之际”。当时著名的学者、文人，大多主张天道自然，抨击阴骘之论，汇成一种富有时代特色的思想潮流。在这股潮流的冲击下，特别是经柳、刘的理论阐发，儒学基本上扬弃了天人感应论，天道自然论在儒学内部占据了主导地位。在这一思潮中，柳宗元、刘禹锡的理论造诣最深。

柳宗元认为，天是元气的一种形态，天体是由元气自然形成的。在他看来，天地之初，造物之始，阴阳革化，昼夜交替，“惟元气存”，并非主宰者所为。“彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然而中处者，世谓之元气；寒而暑者，世谓之阴阳。”（《天说》）天是与地相对的物质实体，是自然界的组成部分。天地虽大，却是元气的一种存在形式。天除了体积庞然之外，与世间万物属同一类，“是虽大，无异果蓏痈痔草木也”。“天地，大果蓏也；元气，大痈痔也；阴阳，大草木也。”（《天说》）这就从天是什么、天体结构及本原的角度，论证了天道自然。

柳宗元以元气自动论解释天地万物的发展变化。他认为元气是天和阴阳的基础，“合焉者三，一以统同，吁炎吹冷，交错而功”（《天对》）。一切自然现象，如寒暑、风雨、雷霆、霜雪，无非是气的运行变化所致，而气的运行是一种自发的自然现象，并无超自然的力量主宰，也与人的意志、行为无关。例如“山川者，特天地之物也；阴与阳者，气而游乎其间者也，自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？”（《非国语·三川震》）元气自身就有变化的功能和规律，元气的自我矛盾运动推动着事物变化。这种思想具有理性思辨色彩，进一步排除了神的存在。天地万物本于元气，元气

自动自休，一句话：天道自然。因此，柳宗元说："庄周言天曰自然。吾取之。"（《天爵论》）

天道自然，同人事的"存亡得丧"风马牛不相及。首先，元气、天地、阴阳都是自然物，"其乌能赏功而罪祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬；呼而怨欲望其哀且仁者，愈大谬矣"（《天说》）。其次，自然现象与社会现象是两个各不相同的领域。"生植与灾荒，皆天也；法制与悖乱，皆人也。二之而已，其事各行不相预。"（《答刘禹锡〈天论〉书》）自然现象与社会人事各不相干，这就否定了天人感应论。

柳宗元对天人感应论的批评，从自然观一直贯穿到历史观、社会观。他在《非国语》和《贞符》中，列举大量事实批驳天命、天罚论，把"推天引神"之说，斥之为"愚诬""庸蔽奇怪之语"；斥鬼神、妖怪、卜筮、占梦等为"害于道也多"的"世之余技"；批评董仲舒、司马相如、刘向、扬雄、班彪、班固等人宣扬君权神授，"推古瑞物以配受命，其言类淫巫瞽史，诳乱后代，不足以知圣人立极之本"（《贞符》）。

柳宗元指出，国家兴亡，吉凶祸福，"受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁"。"未有丧仁而久者也，未有恃祥而寿者也。"（《贞符》）在他看来："力足者取乎人，力不足者取乎神。"（《非国语·神降于莘》）"推天引神，以为灵奇"，目的是愚弄百姓。因此他奉劝统治者重人事，行仁政，"足乎道"。他说："所谓足，足乎道之谓也，尧舜是矣。"（《非国语·神降于莘》）"圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人，备于事，如斯而已矣。"（《时令论上》）"务言天而不言人，是惑于道者也，胡不谋之人心以熟吾道。"（《断刑论下》）

柳宗元反对把"四时""五行"与政治牵强附会，同时也反对为政不顾

自然规律。他说："苟以合五事配五行而施其政令，离圣人之道，不亦远乎？凡政令之作，有俟时而行之者，有不俟时而行之者。"（《时令论上》）柳宗元在《种树郭橐驼传》中，以种树当"应木之天，以致其性"为喻，阐明"养人术"。批评"长人者好烦其令，若甚怜焉，而卒以祸"。他又在《断刑论》中抨击"赏以春夏，而刑以秋冬"。他认为农桑固应不失其时，以顺应自然，但刑赏则不必待时而行，因为赏善罚恶应从速实施，与时令无关。总之，"顺时之得天，不如顺人顺道之得天也"（《断刑论下》）。

柳宗元所谓的道，是自然现象和社会现象的概括和抽象。他以建立统一的百家之学的气概，吐纳百家，兼综三教，构筑了以道为核心的政治哲学逻辑结构。道分而为二，便是天道与人道，天道与人伦依据着同样的准则。柳宗元说："明离为天之用，恒久为天之道，举斯二者，人伦之要尽是焉。""道德之于人，犹阴阳之于天也。仁义忠信犹春秋冬夏也。举明离之用，运恒久之道，所以成四时而行阴阳也。宣无隐之明，著不息之志，所以备四美而富道德也。"（《天爵论》）人道的内涵，主要指尧舜孔子的仁义之道；天道的内涵，具体而言，是成四时而行阴阳的自然规律。在逻辑结构上，天道阴阳与人道仁义是互相论证，并统一于道的。在以道为核心范畴，合天地自然和社会伦理为一的思想体系中，规范天人的是道。阴阳与仁义互证，天道是人伦为逻辑必然的证据。从哲学功能上看，柳宗元的天与人并非截然相分。天道自然论弱化了自然之天的哲学功能，目的是把道推向政治哲学逻辑结构的王位。

二、国家政体论：郡县制为"势"之必然

如果说柳宗元在自然领域内是以"气"代替"神"，那么在历史领域内他几乎处处以"势"和人去排斥神。柳宗元的君主起源和国家政体论是典

型一例。

柳宗元认为人类历史是不断进化的，君主与国家产生于武力与争夺。他说：“惟人之初，总总而生，林林而群。雪霜风雨雷雹暴其外，于是乃知架巢空穴，挽草木，取皮革；饥渴牝牡之欲驱于内，于是乃知噬禽兽，咀果谷。合偶而居，交焉而争，睽焉而斗，力大者搏，齿利者啮，爪刚者决，群众者轧，兵良者杀，披披藉藉，草野涂血，然后强有力者出而治之，往往为曹于险阻，用号令起，而君臣什伍之法立。”（《贞符》）由人之初到君主的产生，决定历史演变的是人类的社会行为，是一种必然的发展趋势。

君主制度自身由低级向高级的发展亦然。“近者聚而为群，群之分，其争必大，大而后有兵有德。又有大者，众群之长又就而听命焉，以安其属，于是有诸侯之列，则其争又有大者焉；德又大者，诸侯之列又就而听命焉，以安其封，于是有方伯连帅之类，则其争又有大者焉；德又大者，方伯连帅之类又就而听命焉，以安其人，然后天下会于一。是故有里胥，而后有县大夫，有县大夫，而后有诸侯，有诸侯，而后有方伯连帅，有方伯连帅，而后有天子。自天子至于里胥，其德在人者，死，必求其嗣而奉之。故封建非圣人意也，势也。”（《封建论》）在一种内在的发展趋势的支配下，国家的组织形式由低级向高级逐步发展。三代的封建制就是政体形式发展长链上的一个环节。

柳宗元指出，圣王也不能违背“势”，按照个人的意志设计国家体制。封建制度的发生和延续并不取决于“圣人之意”。封建制度并不合理，因为宗祧继承制不能保证各级统治者的素质，居上者未必贤，居下者未必不肖。但是古人的政治观念接受这种权力世袭方法，客观形势如此，虽圣人也无可奈何。殷、周立国之时，分别有三千诸侯归殷，八百诸侯归周，汤和武王只能“徇之以为安，仍之以为俗”（《封建论》）。

可见即使像尧、舜、禹、汤、文、武那样的圣王，也不得不根据“势”来行事。但是，“势”又决定了封建制必然为另一种更完善的政体所取代。周裂土分封，“设五等，邦群后，布履星罗，四周于天下，轮运而辐集，合为朝觐会同，离为守臣扞城”。然而，平王以后，至于幽、厉，“王室东徙，而自列为诸侯”，诸侯强盛，形成尾大不掉之势，“威分于陪臣之邦，国殄于后封之秦”（以上见《封建论》）。周王朝灭亡的根源在于封建制不利于加强中央的权威。封建制并不是古往今来最为完善的政体。在柳宗元看来，国家政体历史演变的总趋势，是权力日益集中。秦统一中国之后，废“封建”，置郡县，是“势”之必然。他说：“秦有天下，裂都会而为之郡邑，废侯卫而为之守宰，据天下之雄图，都六合之上游，摄制四海，运于掌握之内，此其所以为得也。”（《封建论》）郡县制有利于加强中央对地方的控制，有利于维护国家的统一，是优于“封建”的国家政体。

柳宗元对“夏商周汉封建而延，秦郡邑而促”的看法不以为然，认为这纯粹是一种陋见。他认为，秦汉以来的历史反复证明，“封建”是导致国家分裂、社会不安定的重要原因。汉初，“矫秦之枉，徇周之制”，郡县与分封并行，结果，“数年之间，奔命扶伤之不暇，困平城，病流矢，陵迟不救者三代”（《封建论》）。魏承汉制，晋承魏制，“二姓凌替，不闻延祚”（《封建论》）。柳宗元指出，把秦王朝的短命归咎于郡县制度是不公正的。尽管秦王朝“亟役万人，暴其威刑，竭其货贿”，导致“天下相合，杀守劫令而并起”，但“有叛人而无叛吏，人怨于下而吏畏于上”。秦之灭，咎在人怨，不是郡县之失。汉初七十年间，郡县与封国参半，“则有叛国而无叛郡”（《封建论》），又足以证明郡县较之分封更有利于国家统一。唐王朝“尽置郡邑，连置守宰”，至今已经延续了二百余年。虽藩镇割据，叛乱迭起，却“有叛将而无叛州，州县之设，固不可革也”（《封建论》）。

秦汉以来，郡县制与分封制孰优孰劣，一直是人们争论不休的问题。唐代中叶，争论再起，与藩镇割据的政治现实有关。柳宗元认为藩镇割据是由于兵骄将悍所致，与郡县制无关。当务之急是把兵权和州县官吏的任免权收归中央，通过“善治兵，谨择守”，加强中央集权，维护国家统一。

柳宗元在理论上详细论证了郡县优于分封的观点，受到中央集权论者的高度评价。苏东坡说：“宗元之论出，而诸子之论废矣，虽圣人复起，不能易也。”（《东坡志林·秦废封建》）但是，只要君主制度存在一天，关于分封、郡县的政体之争就不可能停止。这个问题不仅在政治实践上有反复，如明初分封诸王，而且在理论上长期众说纷纭。宋明理学诸子大多在原则上赞成宗法分封制。到清代，关于政体论的主张更是多有分歧，如以黄宗羲为代表的方镇说，以王夫之为代表的郡县说，以顾炎武为代表的世官说，以颜李学派为代表的分封说等。不过，柳宗元的《封建论》代表着郡县说的最高成就。

柳宗元思想的理论价值，还在于他朦胧地觉察到历史发展的客观趋势与人的主观愿望之间的联系和区别。他认为秦始皇实行郡县制的动机，是出于树立个人权威和统治一切臣民的私心，“其情，私也，私其一己之威也，私其尽臣畜于我也”。但秦始皇的主观情欲之“私”却与历史发展之“势”相符合，推出了一种“公”的制度。“大私”促成了“公天下”的实现。柳宗元称郡县制为“公之大者也”，“公天下之端自秦始”。他进一步指出：汤、武实行分封，“非公之大者也，私其力于己也，私其卫于子孙也”（以上见《封建论》）。柳宗元的公私论，是相当深刻的。在历史大趋势面前“神”与“圣”无能为力，只能顺应潮流，这个观点对后世的思想家有深刻的影响。如王夫之就曾以“势”来论说历史的进化，主张“更新而趋时”（《思问录·内篇》）。柳宗元反对复古，不以

三代为典范，否定圣人创造历史的说法，这表明他是一位面向现实、富于创新精神的思想家。

三、仁义、礼法、经权与王权体系

柳宗元宗本儒学，兼容佛、道，吐纳百家，他所谓的道，归根结底是儒家仁义之道，即“圣道”。道，“自尧舜禹汤高宗文王武王周公孔子，皆由之”（《与杨诲之疏解车义第二书》）。从道的传播统绪上看，柳宗元的“圣道”与韩愈的道统是大体相同的。柳宗元又说：“本之《书》以求其质，本之《诗》以求其恒，本之《礼》以求其宜，本之《春秋》以求其断，本之《易》以求其动，此吾所以取道之原也。”（《答韦中立论师道书》）儒家《五经》内蕴着道的精神，体现着道的原则，是道的本原、宗旨和准绳。柳宗元“身虽穷，志求之不已”的“圣人之道”，其内核和主干是儒家学说。

柳宗元认为，三纲五常就是“中道”。他说：“圣人之为教，立中道以示于后，曰仁、曰义、曰礼、曰智、曰信，谓之五常，言可以常行者也。”（《时令论下》）道即五常，五常是圣人教化人群的中正之道，“防昏乱之术”（《时令论下》），落实到具体人伦规范，就是三纲。柳宗元说：“唯父子夫妇，人道之大。”（《湘源二妃庙碑》）“执忠与敬，臣道毕矣。”（《邠宁进奏院记》）三纲是人道最基本的原则。柳宗元在《四维论》中，对国家之维、政治之纲作了如下的概括：“圣人之所以立天下，曰仁义。仁主恩，义主断。恩者亲之，断者宜之，而理道毕矣。蹈之斯为道，得之斯为德，履之斯为礼，诚之斯为信，皆由其所之而异名。”道、德、仁、义、礼、信，异名同实，一言以蔽之，即仁义。所谓治国之道，即立三纲，守五常，行仁义，这就叫做“立大中，去大惑”。

柳宗元对中庸之道推崇备至，主张“取圣人大中之法以为理”（《答元饶州论政理书》）。他认为中庸“为道不谬”，“控制之术，难乎中道”，自称“吾自得友君子，而后知中庸之门户阶室，渐染砥砺，几乎道真”（《与吕道州温论〈非国语〉书》）。在《佩韦赋》中，他盛赞“中庸之义”为“经常”，是“圣人之通途”“先哲之奥谟”。总之，中庸是“守常执中之道”，是理国治民、安身立命的妙诀。

大中之道的特点是有经有权，贯彻大中之道必须知经知权。柳宗元说：“凡化人，立中道而教之权。”（《南岳弥陀和尚碑》）又说：“经也者，常也；权也者，达经者也，皆仁智之事也。离之，滋惑矣。经非权则泥，权非经则悖。是二者，强名也。曰当，斯尽之矣。当也者，大中之道也。离而为名者，大中之器用也。”（《断刑论下》）经是常则，权是变通，两者互为存在的条件，实质是一事而二名，经与权都是对道的取准，道是经与权的统一。因此，“知经而不知权，不知经者也；知权而不知经，不知权者也。偏知而谓之智，不智者也；偏守而谓之仁，不仁者也”。唯有经与权合一，仁与智兼用，方可不偏执。“知经者不以异物害吾道，知权者不以常人怫吾虑。”（以上见《断刑论下》）坚持原则而又不使原则变成僵化的教条，讲究灵活性而又不离经叛道，才算是符合大中之道。以道来规范经权，道为经权有当，是柳宗元对儒家经权论的发展，是宋代理学“经即道，权亦道”命题的先驱。以经权论道，也是柳宗元政治改革思想的依据。

柳宗元重视辅时及物，“利安元元”，是位面向现实的思想家。因此，他认为道并非超然物外，道不离器，道以物为准，依物而存。他说：“物者，道之准也。守其物，由其准，而后其道存焉。苟舍之，是失道也。”（《守道论》）道是物的属性，物是道的载体，不能离物论道，也不能弃道论物。道寓于自然和社会的具体事物中，因此，柳宗元

把关于道的思维推及到各种具体政治问题。

柳宗元把君臣之设、典章文物、礼乐刑法，都看成道的衍生物。他说："圣人之所以为轻（疑为经）纪，为名物，无非道者。命之曰官，官是以行吾道云尔。是故立之君臣官府衣裳舆马章绶之数，会朝表著周旋行列之等，是道之所存也。则又示之典命书制符玺奏复之文，参伍殷辅陪台之役，是道之所由也。则又劝之以爵禄庆赏之美，惩之以黜远鞭扑梏拳斩杀之惨，是道之所行也。故自天子至于庶民，咸守其经分，而无有失道者，和之至也。失其物，去其准，道从而丧矣。"（《守道论》）这就从道的高度全面论证了君主制度的各个方面。在柳宗元看来，这一切都是合理的、必然的，人们都守道安分，就是"中"，是"和"。官是道的承担者，道与官是统一的。他赞成孔子"守道不如守官"的说法，认为"官也者，道之器也"。"未有守官而失道，守道而失官之事者也。"（《守道论》）包括君在内的大大小小的"官"，都尽职尽责，这本身就是对道的恪守。可是现实生活中，官并不与道统一，所以柳宗元提出："择君置臣之道，天下理乱之大本也。"（《六逆论》）

柳宗元重视法在政治中的作用。他说："圣人有制度，有法令，过则为辟。故立大中者不尚异，教人者欲其诚。"（《与吕恭论墓中石书书》）在他看来，礼与法都是治国之利器，"礼之大本，以防乱也"。"刑之大本，亦以防乱也。""其本则合，其用则异。"（《驳复仇议》）法代表着公，礼代表着义，两者又有所区别，因此国法高于礼法。柳宗元主张对触犯国家法制的行为，严惩不贷。他认为，"任有功，诛暴慢，明好恶，修法制，养衰老，申严百刑，斩杀必当"（《时令论上》），如此方能实现大中之道。

柳宗元企图通过复兴儒家的仁义之道，树中正，立人极，维护中央集权政体，实现天下大治。他的大中之道在弘扬儒家伦理道德方面，与

韩愈异曲同工。柳宗元合天地自然与社会伦理为一的道学体系，在探索形而上的哲学理论方面，将儒学又向前推进了一步。特别是他的道兼经权论和道与物同在论，对后世儒家政治哲学有深刻的影响。

四、“生人”之道与“苛政猛于虎”

柳宗元对自己的大中之道是充满自信的。他声称：“吾道之尽而人化矣”（《断刑论下》），并把“行道”作为自己的政治抱负。作为“济世之道”，道是以“生人”为宗旨的。“生人”即“生民”。柳宗元说：“伊尹以生人为己任，管仲衅浴以伯济天下，孔子仁之。凡君子为道，舍是宜无以为大者也。”（《与杨诲之疏解车义第二书》）他服膺先儒兼济独善的教导，表示“仕虽未达，无忘生人之患，则圣人之道幸甚”（《答周君巢饵药久寿书》）。正是由于对道的执着，柳宗元积极投身改革弊政的“永贞革新”，被贬之后仍不忘“生民”的患难，在地方做过不少兴利除弊的事。

在社会矛盾日益尖锐的历史条件下，柳宗元关心民众疾苦，对社会现实进行了尖锐的揭露和批判。他认为赋税不均和吏治败坏是造成严重社会问题的重要原因，百姓生活于水深火热之中，为此，他大声疾呼：“夫弊政之大，莫若贿赂行而征赋乱”（《答元饶州论政理书》）。“赋敛之毒，有甚是蛇者。”“苛政猛于虎。”（《捕蛇者说》）

赋税不均、贫富分化是唐代中叶日益严重的社会问题。柳宗元认为，导致这类问题的原因有三：其一，土地不均，经界不定。由于土地兼并的结果，大多数农民失去土地，为豪民富户所役使。朝廷虽也有减免赋役之举，实际上却是“富者以户独免，而贫者以受役卒输其二三与半焉”。“富者税益少，贫者不免捃拾。”其二，贿赂公行。“富者操其赢以市于吏，则无富之名而有富之实。”“贫者无赀以求于吏，所谓有贫者

之实而不得贫者之名。”（以上见《答元饶州论政理书》）富户豪民通过贿赂官吏，隐瞒资产，规避赋税，将负担转嫁到贫者身上。其三，官吏苛扰。贪官污吏无视法纪，横行乡里，骚扰民生，鱼肉百姓。悍吏入乡，“叫嚣乎东西，隳突乎南北，哗然而骇者，虽鸡狗不得宁焉”（《捕蛇者说》）。国家赋税、官吏骚扰、富户盘剥交织在一起，犹如猛虎毒蛇。对此，柳宗元认为解决的办法，一是行仁政，“时使而不夺其力，节用而不殚其财”（《非国语·不藉》）。二是“定经界，核名实”，核定民户资产，调整赋税制度，实行“均赋”。三是用法律约束官吏，“严责吏以法”（《答元饶州论政理书》）。柳宗元认为与其“利民”不如“民利”，理想的政治应当步入这样一种境界：百姓“安其常而得所欲，服其教而便于己，百货通行而不知所自来，老幼亲戚相保而无德之者，不苦兵刑，不疾赋力。所谓民利，民自利者是也”（《晋问》）。而实现理想政治的关键则是帝王实行仁政，“宽徭啬货均赋之政起，其道美矣”（《与吕恭论墓中石书书》）。

君主专制制度的一个重要特点，是行政权力支配一切。君主设官分职的首要目的是控制与支配民众，这就为官吏横行乡里创造了条件。柳宗元正视社会现实，以大量的诗文批评苛政，揭露祸国殃民的权贵，殊为可贵。但是，他的政治期盼最终还是寄托于唐太宗之类的明君。柳宗元在《贞符》中对唐太宗“惟人（民）之为”的治国方略推崇备至，认为李世民的君道理论及其实践可以“丕扬于后嗣，用垂于帝式”。这表明他的政治视野并不能超越时代的局限。

但是，柳宗元在寻求从根本上改造吏治的途径时，提出了“吏为民役”的命题，却是弥足珍贵的。他说：“凡吏于土者，若知其职乎？盖民之役，非以役民而已也。凡民之食于土者，出其十一佣乎吏，使司平于我也。”官吏既然“受其直”，为民佣，就应“蚤作而夜思，勤力而劳心，

讼者平，赋者均，老弱无怀诈暴憎”，不可“受若直，怠若事，又盗若货器”（《送薛存义序》），否则理应被罢免，受处罚。传统思想历来认为官吏是君的臣仆、民的父母，应食君禄，报君恩。柳宗元一反常论，认为官吏是民所雇佣的公仆，应尽心为民服务。在中国古代，这种思想的确是难能可贵的。

柳宗元是唐代最著名的思想家之一。他的思想既富于理性思辨的色彩，又充满现实主义的气息，清新、深刻、脱俗。在学术上，他具有建立统一的百家之学的气概，在一系列重大理论问题上有所创见、有所突破，代表着当时理性思维的最高成就。在政治上，他关心民众疾苦和国家前途，提出了一批切合实际的政治主张。在文学上，他也是时代之骄子。他的思辨水平、批判精神和文学才华在当时都是首屈一指的。这一切决定了柳宗元在中国古代政治思想史上的崇高地位。

第四节　韩愈的道统论与尊君思想

韩愈是唐代著名的思想家、文学家。他以孔孟道统的继承人和卫道士自居，从维护封建伦理纲常和中央集权政体及国家经济利益出发，力主罢黜佛、老，独尊孔孟之道。韩愈的思想是从先秦两汉儒学到宋明理学之间的重要环节，在一定意义上是理学的先驱。他的道统论是唐代儒学复兴的重要标志之一，在古代政治思想史上具有重大的意义。

一、博采众艺，“务使合于孔子之道”

韩愈（768—824年），字退之，邓州南阳（一说河阳，治所今之河南孟县左近）人，每以籍系昌黎（今辽宁义县）自称，故世称韩昌黎。他“三岁而孤”，“家贫不足以自活”，早年境遇艰辛。唐德宗贞元八年（792年）举进士，官至监察御史。因关中大旱，上书为民请命，请宽税钱，被贬为山阳令。唐宪宗元和十二年（817年），因在平定淮西藩镇中有功，迁任刑部侍郎。两年后，又因谏迎佛骨触怒宪宗，几招杀身之祸，被贬为潮州刺史。他虽遭贬斥，但始终不悔，曾赋诗明志：“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千，欲为圣朝除弊事，肯将衰朽惜残年！”穆宗即位，被召回京师，先后任国子祭酒、兵部侍郎、吏部侍郎等职。著有《论语注》《〈论语〉笔解》《西掖雅言》《顺宗实录》，其中传世文章大部收入《韩昌黎文集》（以下引该书仅注篇名）。韩愈的《原道》《原性》《原人》《原鬼》都是思想史上的名篇。

中唐社会矛盾丛生，变乱不已，世道渐衰。韩愈处于政治和思想大变动的时代，在思想上、政治上都显得矛盾而又复杂。他为人“操行坚正，鲠言无所忌”，曾因言谏德宗缓征赋税，批评宪宗对藩镇优柔寡断

和谏迎佛骨，三度左迁，无愧为封建时代忠贞节义之士，但在“永贞革新”和牛李党争中，态度保守，依违两端。“其所读皆圣人之书，杨、墨、释、老之学，无所入于其心；其所著皆约《六经》之旨而成文，抑邪兴正，辨时俗之所惑。”（《上宰相书》）却又说“仆少好学问，自《五经》之外，百氏之书，未有闻而不求、得而不观者”（《答侯继书》）。韩愈高举孔孟道统的大纛，被后世尊为醇儒，却又盛赞管仲、商鞅。在《进士策问》中，他提出了如下的命题：“所贵乎道者，不以其便于人而得于己乎？当周之衰，管夷吾以其君霸，九合诸侯，一匡天下，戎狄以微，京师以尊，四海之内无不受其赐者。天下诸侯奔走其政令之不暇，而谁与为敌！此岂非便于人而得乎己乎？秦用商君之法，人以富，国以强，诸侯不敢抗，及七君而天下为秦。使天下为秦者，商君也。而后代之称道者，咸羞言管、商氏，何哉？庸非求其名而不责其实欤？”他在《送孟东野序》中对先秦道、法、墨、兵、阴阳、纵横各派的著名代表人物，皆有所肯定，认为诸子之学都以其学术主张反映现实问题。韩愈主张以儒为主，兼容百家之学，他强调纲纪，注重法制，并不简单地尊王贱霸。在这一点上，他与那些自奉醇之又醇的宋明大儒又有所不同。对于佛、道，韩愈辟之甚严，是著名的反佛斗士。他激烈地反对佛、道之学，主张“人其人，火其书，庐其居”（《原道》），彻底根绝其流传，却又自觉或不自觉地容纳佛、道的哲学思辨，以弘扬儒家道论。他一生与名僧多有交往，因反佛被贬潮州之后，又与大颠和尚往还论道。在《原性》中，他离性而言情，取禅宗“明心见性”之说，熔铸“正心诚意”之论，开理学心性学说的先河。他对道家教人出世，严加批判，但对老庄哲学却颇为赞许。在《读〈鹖冠子〉》中，他对这部“其词杂黄老、刑名”的著作极口称赞，说：“使其人遇时，援其道而施于国家，功德岂少哉。”韩愈宣扬天命论，在对天人关系的认识上，深受天人感应论的影响。他说：“吾意天闻其呼且怨，则有功者受赏必大矣，其祸焉者受罚亦大矣。”（转引自《柳河东全集·天说》）对

此，他有时又有疑问："未知夫天竟如何，命竟如何？由乎人哉，不由乎人哉？"（《上孝功崔虞部书》）同样是基于对儒家之道的赤诚，于政，他倾向保守，于文，他锐意革新。他与柳宗元私交笃厚，盛赞其为人和文章，但对柳宗元的生平隐含微词，两人思想上有明显的分野。

正是由于上述这些矛盾之处，后人对他的评论，可谓异说歧出，褒贬不一。但有一点却是毋庸置疑的：韩愈在中国古代思想文化史上，是一个有多方面成就和重大影响的人物。韩愈思想言行中所内蕴的种种矛盾，在古代著名思想家群体之中也具有普遍意义。作为一个历史人物，韩愈有曲折的人生之旅和复杂的性格；作为一个思想家，他既宗经明道，拒斥异说，又兼容百家，博取众艺。韩愈立言行事"务使合于孔子之道"（《与少室李拾遗书》），同时又懂得"孔子之道大而能博"（《送王秀才序》），实际上对三教九流的态度相当闳通。唯其如此，他才得以成为著名思想家。这个个案可以给人们这样一个启示：评价一个历史人物切忌简单化，认识一种思想文化现象更不能执其一端而立论。

韩愈"穷究于经、传、史书、百家之说"，但他的学术宗旨和取舍标准是十分明确的：弘扬儒道和尊君。

二、道统论：儒为中华之魂

道统，即道传承的统绪。韩愈是以道统论作为政治思想的理论基础的。他在《原道》中说："斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长。"这个由尧舜始，至孟轲而绝

的传道统绪，即所谓道统。韩愈提出道统有明确的针对性和理论功能。其一，排佛、道，树儒道。佛教讲究祖师法裔继承关系，如禅宗有由释迦牟尼一直传到弘忍和惠能的“法统”。概括传法世系的“法统”是自我标高、正宗正统的证据。道教也有类似的“法统”。与佛、道针锋相对，韩愈虚构了一个儒家的道统。他把儒学渊源上溯至古代圣王，借以强调儒学的产生早于佛、道，为华夏正统。他明确宣布“道”非佛、老之道，划清了彼此间的党派界限。其二，改造和重建儒学体系。韩愈认为自孟子以后，“其大经大法皆亡灭而不救，坏烂而不收”。“汉氏以来，群儒区区修补，百孔千疮，随乱随失，其危如一发引千钧，绵绵延延，寖以微灭。”（《与孟尚书书》）唐代“三礼”之学甚盛，而韩愈却说“《仪礼》难读”，“考于今，诚无所用之”（《读〈仪礼〉》）。他把千余年间的经学说成是一片衰敝和混乱，目的是要一扫两汉以来的成说，重建儒家道论。道统论的理论功能，就是借复古之名，行创新之实。其三，以道的传承者自任，以正宗正统自居。韩愈认为他本人是理所当然的孟轲的继承者。他说：“使其道由愈而粗传，虽灭死万万无恨。”（《与孟尚书书》）将自己纳入道的传授谱系。

其实，道统论的思维方式为儒家文化所固有。儒家祖述尧舜，宪章文武，以先王之道为旗帜和理想。他们大多以道的传承者自居，自封正统，独辟蹊径，排斥异端。孔子盛赞尧舜禹汤文武，说：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）孟子继承孔子之道，他在论说“五百年必有王者兴”的命题时，就曾开列了一个由尧舜到孔子的“王者”递生谱系。但是，韩愈的道统论在思想史上有其特定的意义。它表明，儒学经过长期的演变之后，开始自觉地以“道”来概括、统辖自己的学说体系，并以自家之“道”对抗异端之“道”。

韩愈所谓的道，是天道和人道的概括，是自然、社会、人生的一般准则。他说：“天道乱，而日月星辰不得其行；地道乱，而草木山川不得其平；人道乱，而夷狄禽兽不得其情”，“是故圣人一视而同仁，笃近而举远”（《原人》）。道贯穿天地人，主宰天地万物，是维系天体正常运行、万物平衡发展和社会秩序稳定的根本法则。韩愈的思想还深深打有天人感应论的印记，有时他以天为天命之天，赏善罚恶之天。不过，他所说的天道，是把天看作有意志的主宰，其中天是万物之源，道是万物本体。因此，韩愈主张“顺天”“合道”，即“先天不违之谓法天，道济天下之谓应道”（《贺册尊号表》）。韩愈把应天道、顺自然的法天思想与合人道、行仁义的济世思想综合在一起，主张以道去重整伦理纲常。道、天、圣三位一体，支配着社会历史的进程。可见，韩愈的道已经从天命神权观念向以道德法则为中心的客体精神迈出了一大步。

道，在唐代已经成为各家通用的最高范畴。为了使道区别于老庄的虚无之道、道教的“重玄之道”和佛家的“心悟”之道，韩愈对道的基本内涵作了明确的界说。他说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义；由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。”道德是形式，仁义是内容，道是对仁与义的遵循，德是对仁义的自觉认同，道、德、仁、义，异名同实，其区别仅仅在于理论功能有所不同。在韩愈看来，道虽然是各家共用的范畴，但仁义应为道确定不移的内容，如此方能涵盖自然、社会、人生的一般道理。佛老两家之道不以仁义为宗旨，因此，儒家的道是“合仁与义言之也，天下之公言也；老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也”（以上见《原道》）。这就是说，佛老之道由于内涵的偏弊，从根本上就是错误的。

为了阐述仁与义的关系，韩愈从儒家经典中找到了《大学》作为理论根据。他以仁义之道阐发修身齐家治国平天下的道理。在他看

来，“修齐治平”既讲治心，又讲治世；而仁是存于内的，是修身，治心；义是见于外的，是齐家治国平天下。仁与义的结合就是道。道生于仁行于义，在于人的道德自觉，“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意”。正心、诚意，就是人的道德自我完善的过程。不过仅停留在道德自觉这一层次上是不行的。仁存于内，义见乎行，既要修身正心，又要齐家治世，心与行的统一才是道。佛老之道的又一个弊端就是只欲治心，不欲治世，因此不可与儒家修齐治平之道相提并论。佛老之道“欲治其心，而外天下国家，灭其天常；子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”（以上见《原道》），佛老之道无补于社稷，有损于纲常，而儒家的仁义之道则是道德与政治一体化的最高原则。

道，又指先王之教、圣人之道。道统论赖以建构的基础和其内在的逻辑，就是道从古至今，由圣传承，百世一揆，千古不变。周公以前圣者为先王，孔孟虽为人臣亦是圣贤。所谓先王之教即纲常之教。韩愈说：“五常之教，与天地皆生。”（《通解》）“礼法二者，皆王教之大端。”（《复仇状》）人伦纲纪是治国之本，是先王之教的要旨和大端，是与天地共生的宇宙大法。他又说：“善计天下者，不视天下之安危，察其纪纲之理乱而已矣。”例如三代之时虽“诸侯作而战伐日行”，但“纪纲存”，故“传数十王而天下不倾”。又如秦朝强盛，但“纪纲亡”，故二世而灭（《杂说四》）。所谓圣人之道，主要指孔孟之道。“孔子删《诗》《书》，笔削《春秋》，合于道者著之，离于道者黜去之。”而其后学唯孟子“醇乎醇者也”（《读荀》）。孔孟集先王圣道之大成，他们是后世学者的取道之原。道虽生于天地之先，但先王圣人是其载体，礼法五常是其具体体现，这就为道找到了寄寓的主体和实体，使道实而不虚。

韩愈认为，人类社会的一切规范和政治现象都是道的具体体现。“其文，《诗》《书》《易》《春秋》；其法，礼乐刑政；其民，士、农、工、贾；其位，君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇；其服，麻丝；其居，宫室；其食，粟米果蔬鱼肉，其为道易明，而其为教易行也。”因此，人们应该身体力行地去行道，“以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当”（以上见《原道》）。道，是社会和政治的根本大法，循之而修齐治平则天下大治。

在韩愈看来，道即仁义，仁义即道，道是哲理化的伦理道德，是儒家政治学说的最高抽象。韩愈有感于“二帝三王群圣人之道”寖以微灭，归咎于杨墨释老“肆行而莫之禁故也”。他批评群儒庸碌，“尚知宗孔氏，崇仁义，贵王贱霸而已。其大经大法皆亡灭而不救，坏烂而不收”，“于是时也，而倡释老于其间，鼓天下之众而从之”（《与孟尚书书》）。道，正是他补救“大经大法”的理论成果。韩愈以道为口实，非议佛老“去仁与义”，“无父无君”，灭裂纲常名教，把儒家排斥佛、道的主张，提高到新的水平。在他看来，三教之道不可并行，“不塞不流，不止不行”，因此主张对佛、道“人其人，火其书，庐其居，明先王之道以道之”（《原道》），运用行政手段，从精神上、物质上彻底禁绝。自韩愈以后，道或理成为儒家排佛斥道的理论工具。道的升华增强了儒家与异端对抗的能力。

韩愈的道统学说，阐发《大学》的“修齐治平”论，以道来抽象儒家传统的仁义礼智等基本范畴，为宋明理学提供了思想材料。他的道统论经“宋初三先生”进一步完善，成为唐代儒学联结宋代理学的重要环节。但是，韩愈在理论思辨方面与同时代的其他思想家相较，则相形见绌。他的反佛主张过于简单，而于佛、道的思辨哲学几乎未触及。故宋人评

曰："愈之学，朝夕从事于仁义礼智刑名度数之间，自形而上者，愈所不知也。"

三、性品说：社会等级制度的理论基础

韩愈认为，佛、道两家的人性说都是异端，因为他们不以仁义言性；而孟子的性善论、荀子的性恶论和扬雄的善恶相混论都有偏颇，"三子之言性也，举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也"（《原性》）。他以道即仁义说和孔子的"唯上智与下愚不移"为基础，承继和改造汉代以来的性品说和性情论，提出了自己的性论。

韩愈认为，性有仁、礼、信、义、智五德，仁是基本的，第一位的；情有喜怒哀惧爱恶欲七种。性与情有所不同，"性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也"（《原性》）。人之性是与生俱来的，人之情则是后天习得的。

在韩愈看来，性与情都是有品级的。"其所以为性者五：曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智"，性有三品，上品"主于一而行于四"，即一德超群，其他四德也不错，这种人是性善的；中品"一不少有焉，则少反焉，其于四也混"，即有一德不是不足就是过分，其他四德也杂而不纯，这种人本性是善恶相混的；下品"反于一而悖于四"（以上见《原性》），即有一德不备，其他四德也多有违背之处，这种人是性恶的。性有品级，所以不存在佛教所说的心性平等。与性相对应，情也有三品。"其所以为情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰惧、曰爱、曰恶、曰欲"，上品"动而处其中"，有所节制，不偏不激，能够做到中和，这是性善之情；中品"有所甚，有所亡，然而求合其中者也"，在情感上有过与不及，但能够经努力达到中和，这是性善恶混之情；下品"亡与甚，直情而行者也"，纵情恣意，毫无节制，这是性恶之情。"情之于性视其

品”（《原性》），先天本性决定着后天之情，情又是性的外在表现，性之三品与情之三品相伴而生。情与性不是绝对对立的。

韩愈认为人性是与生俱来的，“其品则孔子谓‘不移’也”（《原性》）。例如周文王在娘胎中就是性善的，生来五德兼优，七情必然合乎中道，不必爹娘师傅操心，自然会成为完人。这种善中之善，韩愈称之为“圣人”，所谓“不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”（《省试颜子不贰过论》）。像尧舜禹汤一类的圣人生来就是负有特殊使命，长有特殊的头脑，唯有天生的圣人才能识道传道，自然而然地合乎道（参见《对禹问》《行难》《争臣论》）。又如管叔、蔡叔生来性恶，尽管是周文王之子，自幼接受圣人教化，但迟早要为非作歹。韩愈认为：“上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”“上之性，就学而愈明；下之性，畏威而寡罪。”（《原性》）这就是说，上品和下品之人是永远不能改变的，而中品之人处于善恶之间，可以转化为善，也可以转化为恶。上品经过后天的努力可以进一步完善自己，下品在严厉的防范措施的制约下可以有所收敛。在性品论中实际上开列了四种人：第一种是圣人，这种人是上品中的上品，先天与后天自然性善情和，所谓“自诚明者”；第二种是上品中“就学而愈明”的贤德之士；第三种是可善可不善的中人；第四种是愚且恶，应受到严格管束的人。既然人性生来就有品级，社会上有大批的人需要教化，那么不言而喻，在政治上实行君主制和等级制是天然合理的。从韩愈著作中的大量论述看，他是主张由圣贤实行自上而下的统治的，体现在制度上就是君主专制。

“五常之教，与天地皆生。”（《通解》）“是故上者可教，而下者可制也。”（《原性》）这就是韩愈的人性论在政治上的推论。教，即教化；制，即刑罚。所谓“道莫大乎仁义，教莫正乎礼乐刑政”（《送浮

屠文畅师序》）。礼乐刑政都是实现道的途径，法度刑罚也是仁义之政，礼与法都是不可或缺的制导、防范人性情欲的手段。既然下性“畏威而寡罪”，所以韩愈不仅主张用刑，而且主张在一定条件下用重刑，“罚重可令凶人丧魄”（《论淮西事宜状》）。性品论不仅论证了修养正心和礼乐教化的必要性，而且论证了严刑酷罚的必要性和合理性。

韩愈的人性论，综合了历史上儒家各种性论之长，集其大成，使儒家性论更加精致细密，为阐发儒家的道德观和政治论提供了一种更加完善的理论。韩愈的性论在儒学性论发展史上是一个重要的环节和里程碑。

四、圣人创制立法说与尊君论

韩愈为君主专制制度撰写的最有力的辩护词，就是圣人与道同体、为君为师、拯救人类说。在韩愈看来，君主与圣人有时是同义词，“帝之与王，其号名殊，其所以为圣一也”（《原道》）。圣人论的主旨是君主论。

韩愈认为是圣人使人类不为禽兽，使中华不为夷狄。他说：“民之初生，固若夷狄禽兽然；圣人者立，然后知宫居而粒食，亲亲而尊尊，生者养而死者藏。”（《送浮屠文畅师序》）在《原道》中他详细陈述了圣人创制立法，给人类带来文化和文明的历史过程。他说：“古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道，为之君，为之师。”圣人不仅教会了人类衣食住行，工商医药，而且“为之礼以次其先后；为之乐以宣其壹（抑）郁；为之政以率其怠倦；为之刑以除其强梗。相欺也，为之符玺、斗斛、权衡以信之；相夺也，为之城郭、甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防”。总而言之，人类的物质文明、精神文明和社会政治制度，都是圣人发明创造的，“如古之无圣

人，人之类灭久矣”。人类之所以有今天，是因为有圣人为君为师，有礼乐刑政，有君主制度。这就从历史的角度论证了君主专制制度的合理性。

韩愈认为在社会政治生活中，起决定作用的是君主，在政治上应划分为君、臣、民三个身份和规范完全不同的等级。他说：“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿、通财货，以事其上者也。”按照这种政治关系和政治规范，君主是政治的主宰，臣下是执行君命的工具，民众是有政治义务而无政治权利的被统治者。每一等级都应各守其职，各尽其分，“君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝，作器皿、通财货，以事其上，则诛”（《原道》）。臣民不尽心听命于君主，供奉其长上，则杀无赦，因为依照伦理道德，“子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”，是“灭其天常”（《原道》）。

在观念上和现实中，国家和臣民是君主的私有物或附属物，据此，韩愈主张推行愚民政策。他在《本政》一文中提出：“古之君天下者，化之不示其所以化之之道；及其弊也，易之不示其所以易之之道，政以是得，民以是淳。”不仅不准民众享有参与政治的权利，而且政令之所以然也不能让民众知晓。君主不把施治之道昭示给民众，民众就不会有政治智慧和参政要求。民众对政治越麻木，民风也就越淳正，政令也就易通行，这种治人之道是最理想的。在封建专制主义条件下，最容易统治的就是愚昧无知、恭顺王命的愚民，将治术“明示民”，反而会“以导民乱”（《本政》）。这里，韩愈把儒家的专制主义理论阐发得淋漓尽致。

同其他儒者和忠臣一样，韩愈的政治思想中也有兼济天下、关心民瘼的一面。他主张“事君以道，无惮杀身”（《为裴相公让官表》）。在

《顺宗实录》中，他对唐王朝的横征暴敛有深刻的揭露。他曾为民请命而遭贬谪。据《新唐书·韩愈传》载，他在地方上是一个“有爱在民”的父母官。一方面尊君抑民，持民不事上则杀无赦论，另一方面为民请命，爱民如子，这难道不自相矛盾吗？在韩愈看来，这并不矛盾，理由是：君与民是“相生养”的关系，为民请命和为民请杀都是为了维护“相生养”之道。他在《圬者王承福传》中，借圬者之口，讲了一套“人不可遍为，宜乎各致其能以相生”的道理。在君主制度下，“君者，理我所以生者也；而百官者，承君之化者也”。士农工商各食其能，互相服务。民理应勤于其业以奉养君上。“任有大小，惟其所能，若器皿焉。食焉而怠其事，必有天殃。”既然君与民是相生养的关系，那么民不事上当诛，君不理民则失道。“君子居其位，则思死其官”（《争臣论》），“所欲忠者，国与主耳”（《张中丞传后叙》）。为民请杀和为民请命都是为了尽职尽责，忠君报国。韩愈一再表示：“得其道不敢独善其身，而必以兼济天下也，孜孜矻矻，死而后已。”（《争臣论》）其政治主张和思想言行表明，他的确是君主专制制度的忠贞之臣。

第五节　李翱的复性说和儒家道德的绝对化

李翱（772—841年），字习之，陇西成纪（今甘肃秦安）人。一说赵郡人。贞元进士，官至山东南道节度使。他与韩愈私交密切，关系介于师友之间。韩愈赞扬他“有道而甚文”“穷极圣人之奥”。著有《李文公集》，其中《复性书》是思想史上的名篇。

李翱认为“尽性命之道”是孔孟学说的宗旨和精髓，可惜“遭秦灭书，《中庸》之不焚者，一篇存焉，于是此道废缺”，致使“性命之书虽存，学者莫能明。是故皆入于庄、列、老、释，不知者谓夫子之徒不足以穷性命之道”（《复性书上》）。他有感于汉代以来儒学各种性论的偏颇，以传道者自居，写了《复性书》。在《复性书》中，他援佛入儒，借助佛学思辨成果，阐发孔孟的心性之学。李翱提出的“性善情恶、灭情复性”的命题，进一步深化了儒学的性论。

在李翱看来，人性皆善，无论凡圣贤愚，人性没有先天性的差别。他说：“人生而静，天之性也。性者天之命也。”（《复性书中》）又说：“清明之性鉴于天地，非自外来也。”（《复性书中》）性是先天禀赋，同于天地之性，所以“人之性皆善”（《复性书中》）。情与性不同，“情有善不善，而性无不善焉”。因此人之不善，“乃情所为也”。例如“桀纣之性犹尧舜之性也，其所以不睹其性者，嗜欲好恶之所昏也，非性之罪也”（《复性书中》）。恶人是性善情恶。

情与性是互为前提和条件的统一体。“情者，性之动也。”“情由性而生，情不自情，因性而情。”（《复性书上》）情由性所生，故性是

基础，情从属于性。但是性不能自发地外显，须由情来表现，“性不自性，由情以明”。在这个意义上，性又依赖于情。总之，无性则无情，无情亦无性。但是李翱更多的是强调性与情的对立。在他看来，圣人之情是善的，凡人之情皆有恶的成分，且圣人“虽有情，未尝有情”（《复性书上》），无情才能纯然至善。

在李翱看来，情是性的大敌，它是天下之人不能尽善尽美的根源。他在《复性书》中开宗明义写道：“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣，非性之过也。七者循环而交来，故性不能充也。”（《复性书上》）他把性比作清明的水与火，把情比作水中沙，火中烟，“情不作，性斯充矣”（《复性书上》）。他甚至说：“情者，性之邪也。”“情者，妄也，邪也。”“情之所昏，性即灭矣。”（《复性书上》）由此可见，李翱虽原则上承认情中也有善的成分，但情的存在始终是性的威胁。人性虽善，却被情搅扰得生出诸多的不善。

李翱从圣之所以为圣、凡人之所以为凡的角度，进一步阐明了性与情的对立。他说：“夫圣人者，与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶，先天而天不违，后天而奉天时。”（《复性书上》）圣人之性通天极地，无所不能，“能尽物之性”，“可以赞天地之化育”，“可以与天地参”，它“寂然不动”却“不往而到，不言而神，不耀而光”（《复性书上》）。圣人之性何以如此？李翱认为原因有二：一是圣人之性不为“嗜欲所浑”，圣人“知情之为邪。邪既为明所觉矣，觉则无邪，邪何由生也”（《复性书上》）。邪恶的情与欲在圣人面前只能偃旗息鼓。二是圣人“情能中节”，圣人之性至诚，情只能在性的约束下发挥作用。如尧舜行赏“非喜也”，用罚“非怒也”，故而情不得掩蔽其性，反之，性却支配情，情须与性相符，以至于有性而无情。凡人与圣

人皆“一气之所养，一雨之所膏”（《复性书中》），“百姓之性与圣人之性弗差”，只是两者“得之各有深浅”。百姓之性为“情之所昏，交相攻伐，未始有穷，故虽终身而不自睹其性焉”（《复性书上》）。性虽存，但“情之动弗息，则不能复其性而烛天地，为不极之明”（《复性书上》）。因此“人之性本皆善，而邪情昏焉”（《复性书中》）。这就从圣与凡正反两方面论证了灭情复性的重要性和必要性。

李翱所谓的性，即封建伦理道德，即仁义礼智之道。李翱认为人与禽兽皆为物，其差异仅仅在于能否尽道德之性。他说：“人之不力于道者，昏不思也。天地之间，万物生焉。人之于万物，一物也，其所以异于禽兽虫鱼者，岂非道德之性全乎哉？受一气而成形，一为物而一为人，得之甚难也；生乎世，又非深长之年也。以非深长之年，行甚难得之身，而不专专于大道，肆其心之所为，则其所以自异于禽兽虫鱼者亡几矣。”（《复性书下》）肆其心志，溺于情欲，不尽于道德之性则无异于禽兽。李翱谆谆告诫世人，不能灭情复性，则将沦为禽兽而不齿于人类。这就从人之为人的角度，论证了灭情复性的必要性。

怎样才能复性呢？李翱认为唯一的途径是抛弃一切违背伦理道德规范的情欲，即所谓“灭情复性”。他说：“妄情灭息，本性清明，周流六虚，所以谓之能复其性也。”（《复性书中》）李翱发挥《中庸》“天命之谓性”的观点，反复论述人人具有天赋的道德属性，并把《中庸》中所谓的“至诚”作为复性的境界。据说人一旦复性而达到“至诚”，就能运用“诚之明”去感应天地万物，把复性与知人、知物、知天相统一，即我就是万物，万物就是我。

复性的具体途径，主要有两条：他律和自律。他律即以礼乐窒灭人们的情欲，“制礼以节之，作乐以和之”，使凡庶“在车则闻鸾和之声，行步则闻佩玉之意。无故不废琴瑟，视听言行，循礼法而动”，如此便

可“教人忘情嗜欲而归性命之道也”（《复性书上》）。这就论证了以强制性社会规范，绞杀人们一切情感欲望、非分之想的必要性。自律，即个人的主观努力和道德修养。复性说的主旨是强调自律的重要意义。李翱认为灭情复性，“此非外得者也，能尽其性而已矣”（《复性书上》）。通过自我修养，由至诚进而“赞天地之化育”，实现“修齐治平”。

李翱宗本《中庸》，参以道家“反己复真”说和佛家的“见性成佛”说，提出了一套进修之术，即弗虑正思，知本无思，致知意诚。他说：“弗虑弗思，情则不生；情既不生，乃为正思。正思者，无虑无思也。”（《复性书中》）首先要摈弃一切感觉和思维活动，避免产生情欲，由此而步入不为情之所昏，思虑完全符合本性的“正思”境界。仅能弗虑弗思是不够的，“此斋戒其心者也，犹未离于静焉。有静必有动，有动必有静。动静不息，是乃情也”（《复性书中》）。要彻底根除情欲，必须知本无思。“知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。”唯有使思虑进入“动静皆离，寂然不动”的绝对静止状态，才能达到“至诚”境界（《复性书中》）。但是弗虑正思、知本无思毕竟仅限于消极地回避，唯有致知意诚，才能做到任意驰骋而不越规矩，随心所欲而不违法度。致知意诚，即“无不知也，无弗为也”，“物至之时，其心昭昭然明辨焉，而不应于物者也”（《复性书中》）。达到这种境界的人，明辨是非善恶，主动地防邪辟恶，去情灭欲，无所不思无所不为，却不会“应于物”而动情欲。这种人完全归复了本性，且内圣而外王。“知至故意诚，意诚故心正，心正故身修，身修而家齐，家齐而国理，国理而天下平，此所以能参天地者也。”（《复性书中》）

性论是儒家最重要的政治哲学之一。性论与道论或天论相辅相成，是儒家政治学说的理论基础。李翱的复性论，具有多方面的政治意义。

一是强调了伦理道德规范的绝对性。道德是天赋本性，人生伊始即处于伦理道德的规范之下。逃避道德权威的主宰，则不成其为人，自觉地认同道德权威则人人皆可成圣贤。一切违背天赋道德的思想言行都邪恶虚妄，应彻底根绝。二是力图造就一批顺民。“动而中礼”（《复性书上》），灭情复性，无论在理论上，还是在实践中都是以泯灭人的情、思、嗜、欲为主旨的。复性说训导人们自觉地遵循封建道德规范，举手投足之间丝毫不得违背，这种人不可能具备独立个性和自主精神，必然是君主政治秩序的顺民。三是从铲除人的邪恶情欲的角度论证了礼乐刑政的必要性。四是论证了等级制的合理性。乍然看去，人性皆善论强调了人的先天平等，而性善情恶、灭情复性论主要是为论证人的不平等而设。情欲的蔽惑必然造就大批凡夫俗子，使人在善恶面前排出等级序列。复性归圣是很难很难的。李翱告诫人们不要企望“修之一日，则可以至于圣人”。怎能“十年扰之，一日止之，而求至焉”（《复性书中》）。唯有“造次必于是，颠沛必于是”，方“可以希于至”。灭情复性如此艰难，人在道德之性面前的等差之别是不言而喻的。五是肯定了君主政治制度的合理性。“天之道，以先知觉后知，先觉觉后觉者也。”（《复性书中》）唯有圣贤“能通天下之志”“能成天下之务”（《复性书中》），由圣贤制礼作乐，以教化群生，体现在政治体制上，必然是君主专制制度。

李翱的复性说在儒学发展史上占据着重要地位。他把“复性”作为哲学、伦理学和政治学的核心内容和最终目的，不仅使宗法伦理道德进一步绝对化，而且标志着儒学已经开始把心性之学作为理论思维所关注的焦点。“性善情恶、灭情复性”说，孕育着宋代理学诸子关于天地之性、气质之性及灭欲存理思想的萌芽，实为宋明理学的先声。

从孔颖达的道论，到柳宗元的天道自然观、韩愈的道统论和李翱的

复性说，儒学进一步哲理化、系统化、谱系化。宗法伦理、人类本性与宇宙本体合而为一。从政治思维的角度看，这种理论形态的实质，是使宗法道德借助自然天道、人类本性，异化为普遍的强制性的社会规范和近乎宗教式的文化信仰。宋儒在这个基础上进一步融会、提炼和升华，终于完成了儒学理论形态转型的历史过程。

第四章　唐末、五代反思君主政治、憧憬均平理想的政治思想

唐代末年，政治腐败，社会矛盾全面激化。帝王一个更比一个荒唐，府库为之枯竭。统治阶级内部纷争不已：藩镇割据称雄，互相攻伐；宦官飞扬跋扈，擅操生杀；南衙（朝臣）北司（宦官）之争，势如水火；朝臣间的朋党之争，纷变迭起。国防空虚，外族入侵，战事频仍。土地兼并严重，“富者有连阡之田，贫者无立锥之地”（《旧唐书·懿宗纪》）。吏治腐败，赋税繁苛，民众生活于水深火热之中。

翰林学士刘允章的《直谏书》揭示了唐末深刻的政治危机和社会危机。他上书唐懿宗称“国有九破”“民有八苦”，期望皇帝改弦更张，革新政治，挽救危亡。他说：“终年聚兵，一破也；蛮夷炽兴，二破也；权豪奢僭，三破也；大将不朝，四破也；广造佛寺，五破也；贿赂公行，六破也；长吏残暴，七破也；赋役不等，八破也；食禄人多，输税人少，九破也。”又说：“今天下苍生，凡有八苦：……官吏苛刻，一苦也；私债征夺，二苦也；赋税繁多，三苦也；所由乞敛[(1)]，四苦也；替逃人差科，五苦也；冤不得理，屈不得伸，六苦也；冻无衣，饥无食，七苦也；病不得医，死不得葬，八苦也。”（《全唐文》卷八〇四《直谏书》）可是，唐代王权的肌体已然腐朽，警钟长鸣却无济于事。正是在这种背景下爆发了波澜壮阔的农民起义。

860年，浙东裘甫起义，一时声震中原，历时八个月才被镇压下去。868年，桂林戍兵共推庞勋为首举行兵变，极盛时聚众二十余万人。各地民变继起，大有星火燎原之势。不久，黄巢领导的全国性大起义就爆发了。875年，王仙芝聚众起义，发布檄文，指斥唐朝官贪赋

重、赏罚不平。黄巢起兵响应。王仙芝死后，黄巢改元王霸，设官分职，转战大江南北，并于881年攻克长安，建立大齐政权。黄巢起义失败了，唐朝统治也瓦解了。907年，朱温灭唐自立，历史进入五代十国时期。在五代，兵强马壮者称帝，军权在握者为王，政治无可称道，战乱连绵不已，各种社会矛盾更加激化。

政治越黑暗，社会弊端暴露得越充分。不同文化背景和不同阶级、阶层的人们纷纷以反思和批判的态度审视社会和政治，汇聚成一股思潮。反思和批判是为了寻求铲除社会弊端的救世之道，所以又体现了人们对理想社会的憧憬和构思。

第一节　农民战争的武器批判与均平意识的凸显

农民战争是对封建制度进行武器的批判。封建主义政治制度和经济制度的基本特征是“不平”“不均”。尊卑上下，贵贱贫富，等级分明，差别明显。一方面是“一身万椽家”，另一方面是“贫者无室庐”；一方面是“一口千仓储”，另一方面是“贱者饿无食”。在暴政的压迫和豪强的盘剥下，广大民众以蓬子为面，槐叶为齑，甚至易子而食，折骨为炊。在这种情况下，唯一的生路是揭竿而起，为生存而拿起武器，掀翻暴君、暴政和豪强，对封建制度实行武器的批判。通常无力介入封建政治的庶民，以一种集团性的暴烈方式主动参与政治，这本身就反映着一种富于批判性及至否定性的政治意识，即以“平”去改造或取代“不平”的社会。

值得注意的是，在唐末农民战争中，庶民阶层的政治意识有了新的发展，即均平意识进一步凸显。主要标志是：众多的起义军都直接以均平为旗帜，号召民众。裘甫自称天下都知兵马使，改元曰“罗平”，铸印曰“天平”，表达了人们追求社会正义，要求平均、公平的政治期盼。在王仙芝、黄巢的政治意识中，平均主义思想愈趋明显。王仙芝以赋税赏罚不平指斥唐代王权，自称“天补平均大将军”，标榜代天行道，均而平之。黄巢亦自称“冲天太保均平大将军”。在农民起义军众多的称谓中，突出一个“平”字，直接以“均平”或“平均”标识其统帅，具有明确的针对性，即贵贱贫富悬殊的不平等的政治关系和经济关系。虽然至今尚未发现除这些称谓之外的更明确的政治口号和政治纲领，以及农民起义军贯彻实行均平政策的记载，但均平观念的凸显，反映了下层民众政治意识的发展、变化。这表明农民战争不仅是武器的批判，而且内含着思想文化的批判。均平意识是对贫富悬殊、贵贱迥异的社会政治制度的否定。

平，在传统政治思维中占有重要位置。在一定意义上，平、均、齐、同，是同一类政治概念。古人喜欢以齐、平论治家、治国。如治理天下称“平天下”，国家大治则称“天下太平”。论赏罚则言“公平”，论田土则言“均平”，论理想则言“大同”。在以“分”为特征的社会中，人们偏爱以“平”为特征的政治，是有其社会根源和文化背景的。在古代，不平等现象存在于社会生活的一切领域，反而使分、别、等、差与和、同、平、齐交织在一起。有人以前者为前提，以后者补充前者，力求在分、别、等、差的社会中求得某种程度的和、同、平、齐，儒家是典型代表；有人则依据后者批判乃至否定前者，如某些持无君论的士人和主张实行平均主义的下层民众。但无论人们的政治立场、文化背景、思维方式、价值取向如何，其共同取向是肯定了均、平、齐、同的价值。

均平，主体上是一种社会政治理想，它的形成至少有三个渠道：一是某些政治思想家的社会政治理想；二是某些宗教中的“平等”“平均”观念，如佛教教义中的“众生平等”，道教的“太平”理想；三是下层民众基于“同恨人间路不平”而凝成的生活向往。

最先明确提出均、平、齐、同一类概念的，是统治阶级的思想家和政治家。他们敏锐地体察到社会矛盾的尖锐，并在一定程度上体察到民情、民意，然后提炼出均平思想。如孔子的“不患寡而患不均”（《史记·孔子世家》）；墨子的“兼相爱，交相利”；《礼记·礼运》的“大同”理想以及董仲舒、程朱陆王等统治阶级思想家的均平论。统治阶级的均平思想是有明确的政治前提的，即“不齐乃齐”“不和乃和”，一定程度的平齐只是仁政、养民的一种操作形式。但是它与下层民众的均平观念形式上相似，并与同样的社会问题相联系，又在一定程度上曲折反映着下层民众的呼声，因此两种本质上不同的均平观念经常纠缠在一起，以至不易区别。

平均主义，作为一种政治文化现象，体现了社会下层成员对于等级特权的极端不满和对抗心理。平均主义的基本内涵是主张社会地位和社会财富的平均化，即“等贵贱，均贫富”。平均主义具有鲜明的阶级属性，在一定社会范围内形成潜在的政治参与意识，在一定条件下有可能直接作用于政治的运行。下层民众对社会政治中的种种不平体会最深，痛心疾首。一旦社会矛盾激化，他们就有可能把平时隐微的平等观念加以集中提炼，为争取生存权利而高举平等的旗帜造反。

农民起义中“等贵贱，均贫富”观念的形成和发展有一个历史过程。秦末陈胜、吴广起义，以“王侯将相宁有种乎”发动群众，反映了闾左黔首蔑视现存秩序，否定贵贱天生命定的政治意识。东汉末年的农民军吸收原始道教《太平经》中“人无贵贱，皆天所生”的思想，提出“天下太平”的口号。所谓太平即非常公平。唐末农民军则直接把“均平”“平均”“天平”写在自己的战斗旗帜上。

到了百余年后的北宋时期，在社会各阶层中，“贵贱虽云异，其类同一初”的文化意识具有广泛的影响。993年，在川蜀爆发的王小波、李顺起义将均平意识明确为“均贫富”的政治口号。史载，王小波在发动群众时说：“吾疾贫富不均，吾为汝均之。”（《隆平集·妖寇》）义军所至之处，没收豪强财富，除其生活必需外，“一切调发”，实施均平（《梦溪笔谈》卷二十五）。两宋之际，在湖湘一带起义的钟相、杨么也在一定程度上实施均平政策。这表明，在理学家把礼理、伦理上升为“天理”之时，庶民阶层中富于反抗意识的人们也把“等贵贱，均贫富”上升为“天理”。有明一代，经常出现号称“铲平王”的人物发动起义，许多农民军以“铲主仆贵贱贫富”为宗旨。明末李自成起义又提出“均田免粮”口号，明确把“均贫富”与土地赋税问题联系起来，进一步触及封建制度的根本。到近代，太平天国运动在《天朝田亩制度》中，

把平等观念和社会理想表达为“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖”。其实这几句话正是秦汉以来广大贫苦民众的心声：没有贵贱之分、贫富之别的社会才是人类的理想。

各种均平观念凝聚成一种均平文化。作为一种政治文化，均平观念对各个阶级、各个阶层都有深刻影响，有时甚至波及某些欲平治天下的帝王将相。均平成为一种广泛认同的价值和政策。从政治思想和政治运行的角度看，均平的具体导向又千差万别。

均平的导向之一是政治思想上的无君论。平均主义与王权主义是对抗的。王权主义要求一切权力和利益归君主支配，与之相对，平均主义则要求社会财富的平均占有。平均主义把社会动乱不安、民处水深火热的状况归咎于贵贱等级、贫富差别，那么消灭动乱根源的根本办法是泯灭一切等级差别，其中首先要铲除的是帝王、礼法。沿着这个逻辑推理的思想家，大多以“古者无君，胜于今世”为据，向往“无君无臣”的理想。持无君论的思想家大多言辞激烈，可以发人深思，却又于事无补。

均平的导向之二是民众揭竿而起，以暴力手段打乱不均不平的现行秩序，以求实现均平理想。平均主义一般只是潜在的政治意识，非在特定条件下不会触及君主政治的运行。而它一旦转化为大范围的群体性的政治行为，改朝换代几乎必不可免。但是，平均主义体现着小生产者的政治要求，而小生产者又是宗法伦理道德的天然信奉者。古代农民的平等观始终未能上升为深刻、完整的平等观念。因此，他们在掀翻某个无道的最高政治主体的同时又把政治期盼寄托于某个代天行道的个体。每次斗争的结局都是由一个新的帝王执行被镇压下去的农民军的“政治遗嘱”。因而，平均主义的政治归宿是再造王权和皈依王权，充其量只能起到君主政治运行的某种调节机制作用。平均占有社会财富的政治愿望是难以实现的。但是，民众的政治愿望和政治行为，常常引起统治者的

高度重视，成为推动君主政治自我调整的精神力量和物质力量。

均平的导向之三是民本论的发展和向实际政策转化。帝王将相不会推行自我否定的平等、平均，却又鉴于舟水之训而关注民生，特别是土地、赋役问题。自孟子提出“制民之产”和恢复井田制，历代皆有井田、限田、均田之论之法，如董仲舒的限民名田说、王莽的王田法、北魏至隋唐的均田制。宋代以后，几乎所有讨论政治的人都在议论田制、税法，并提出自己的主张。人们言土地则主张均田平土，言赋税则主张轻赋均役，平、均二字充斥各种政论文章。“平”之者为谁？人们众口一词：帝王。于是，平均主义或平均思想把绝大多数臣民引向明君论。许多明君也曾制定一些具体制度，如均田、限田、轻赋之类。

无论如何，上述现象表明，下层民众的平等要求并不仅仅是默默的心声，而是可以感觉到的伟大力量。它对古代政治思想、政治制度乃至整个历史进程，都起过难以估量的作用。

均平是社会矛盾激化的反映和产物。每当社会矛盾激化、政治危机四伏之时，全社会都会不约而同地想到“均平”二字。人们从不同立场、不同取向上理解均平、运用均平、向往均平。唐末、五代时期为不同的思想类型提供了一批典型个案。皮日休、无能子、罗隐、谭峭是其中的代表人物。

第二节　皮日休对专制帝王的批判与仁政论

皮日休，字逸少，后改袭美，生卒年不详，湖北襄阳人，居鹿门山，自号“闲气布衣”“醉吟先生”“鹿门子”。咸通十年（869年）以榜末进士及第，曾任郡从事、著作佐郎、太常博士、毗陵（今江苏武进）副使。878年、879年，黄巢两度进军江浙，皮日休约于此时参加起义军。881年，黄巢攻克长安，建号称帝，任命皮日休为翰林学士。黄巢失败后，皮日休不知所终。著有《皮子文薮》（以下引该书，仅注篇名）。

皮日休是晚唐著名思想家、文学家。他对历代儒宗推崇备至。他称颂孔子“迈德于百王，垂化于万世”（《补大戴礼祭法文》），赞扬“《孟子》之文，粲若经传”，建议朝廷将《孟子》列为明经考试科目（《请〈孟子〉为学科书》）。他把王通与孔子相比拟，自称“嗜先生道，业先生文”（《文中子碑》），又把韩愈列入圣贤之列。在他看来，孔、孟、荀及王通、韩愈代表着道之统绪。皮日休竭力为儒学张目，欲图重振道统，主张积极入世，是典型的儒家传人。

在晚唐，帝王昏庸，吏治败坏，世风沦落，民不聊生。社会现实与儒家理想相去甚远。皮日休“立大功，至大化，振大名”，救世补天的志向也难以实现。先王盛世与王朝末日之间强烈的反差，激荡着这位富于个性的士子的思绪。皮日休借古讽今，以物喻人，写了许多具有现实意义的作品。他的诗赋文章，“非有所讽，辄抑而不发”（《桃花赋序》），“可悲可惧，时宣于咏歌”（《正乐府十篇序》）。他的政论直面人生，干预现实，“皆上剥远非，下补近失，非空言也”（《文薮序》），故论点鲜明，鞭辟入里。面对“君为蛇豕，民为淫域”（《鹿门

隐书》）的政治和世态，皮日休忧患在胸，心情激愤，将揭露和批判的锋芒径直指向暴君暴政。

“达则兼济天下，穷则独善其身”，这是一般儒者的处世态度，而皮日休对此不以为然。他说：“伯夷弗仕非君，弗治非民，治则进，乱则退。吾得志，弗为也。不仕非君，孰行其道？不治非民，孰急天下？”“故伯夷之道过乎高，吾去高而取介者也。”（《鹿门隐书》）皮日休愿仕非君以行其道，反映了一种强烈的参与意识。皮日休不仅代表当时社会批判思潮中的一种类型，而且曾被卷入农民战争的大潮。在他身上可以看到当时封建士大夫思想言行的复杂、矛盾和变化。

皮日休对广大普通民众的深重苦难，寄予极大的同情。他在组诗《正乐府十篇》及《三羞诗》中，从不同角度和侧面，对不符合儒家仁政理想的社会弊端，进行了猛烈的批判。在《卒妻怨》中，他写道：“河湟戍卒去，一半多不回。家有半菽食，身为一囊灰。官吏按其籍，伍中斥其妻。处处鲁人髽，家家杞妇哀。”通过描写“其夫死锋刃，其室委尘埃”的惨景，揭露了战争给民众带来的苦难。在《农父谣》中，他借农父之口说：“难将一人农，可备十人征，如何江淮粟，挽漕咸输京？”揭露了晚唐赋税制度的不合理及其对农民盘剥之重。他的《橡媪叹》运用鲜明的对比手法，揭示出民众终年劳而无获的根源，在于“狡吏不畏刑，贪官不避赃”。贪官污吏千方百计鱼肉人民，他们擅自以官仓之粮作为私债，秋收时则“如何一石余，只作五斗量”，以致民众被迫将收获的粮食，“持之纳于官，私室无仓厢”。在《三羞诗》中，他真实地描写了淮右蝗旱，人民离乡背井，妻离子散，“儿童啮草根”，“斑白死路傍”，饿殍遍野的凄惨景象。天灾人祸，迫使民众辗转迁徙，“盈途塞陌，至有父舍其子，夫捐其妻，行哭立丐，朝去夕死”。面对如此惨状，皮日休愤怒地呐喊：“呜呼！天地诚不仁耶！”

皮日休对君主政治的批判深刻而尖锐。他对祸国殃民的谗佞奸邪、贪官污吏，痛心疾首。在《鹿门隐书》一文中，皮日休借古以讽今，尖锐地指出：“或曰：‘我善治苑囿，我善视禽兽，我善用兵，我善聚赋。’古之所谓贼民，今之所谓贼臣。”他对君主和官僚的种种倒行逆施表示强烈的憎恨，说：“古之官人也，以天下为己累，故己忧之；今之官人也，以己为天下累，故人忧之。”“古之用贤也，为国；今之用贤也，为家。”又说：“古之置吏也，将以逐盗；今之置吏也，将以为盗。”“古之杀人也，怒；今之杀人也，笑。”又说：“古之决狱，得民情也哀；今之决狱，得民情也喜。哀之者，哀其化之不行；喜之者，喜其赏之必至。”这些批判，如投枪匕首，切中要害，可以说是一鞭一条痕，一抓一掌血，堪为千古绝唱。

皮日休对当时“县官待贿，命相取资”（《忧赋》）的丑恶现象深恶痛绝。他认为官贪吏污，一是出于本性，一是任用非人。他说：“吏不与奸罔期，而奸罔自至；贾竖不与不仁期，而不仁自至。呜呼，吏非被重刑，不知奸罔之丧己；贾竖非遭极祸，不知不仁之害躬也。夫易化而善者，齐民也。唯吏与贾竖，难哉！”（《鹿门隐书》）君主设官分职主要是控制和支配民众。在行政权力支配一切的社会中，吏奸官罔成了一条必然法则。皮日休的见解无疑是十分深刻的。他进一步指出：酷吏本性难移，无可救药，而昏君用非其人，为害更大。皮日休认为吏治腐败的根本原因在于朝廷，在于帝王。救世之难，难就难在帝王昏庸，朝廷腐败，“国家省阏吏，赏之皆与位。素来不知书，岂能精吏理。大者或宰邑，小者皆尉史。愚者若混沌，毒者如雄虺。伤哉尧舜民，肉袒受鞭箠”（《正乐府十篇·贪官怨》）。面对这种情况，皮日休一方面呼吁“行大君之组绶，食生人之膏血”的官僚，要以仁居位，有补于天下；另一方面企盼“朝廷及下邑，治者皆仁义。国家选贤良，定制兼拘忌”（《正乐府十篇·贪官怨》）。然而，这两条都可望而不可及。无

可奈何的皮日休只能将一腔怨愤托之于诅咒。在《祝疟疠文》中，他祈求神灵，祝祷疟疾“代乎天功”，将那些“专禄恃威，僭物行机，上弄国权，下戏民命，天未降刑，尚或窃生”的奸佞统统根除。

在封建时代，暴政的根源是暴君。皮日休从民本思想出发，将暴君与酷吏联系在一起，进行猛烈的抨击。他指出：“古之取天下也，以民心；今之取天下也，以民命。”自汉魏以来，统治者“驱赤子于利刃之下，争寸土于百战之内，由士为诸侯，由诸侯为天子，非兵不能威，非战不能服，不曰取天下以民命者乎？”（《读司马法》）所谓创业垂统的圣帝明王都是不惜民命以夺取权势的野心家。这种批判在藩镇割据、战乱不息的晚唐，具有一定的现实意义。皮日休进一步指出，帝王为了实现统治，以赏罚兵刑御天下，对民众“先给以威，后啖以利”，使“蚩蚩之类，不敢惜死者，上惧乎刑，次贪乎赏”。结果是“术愈精而杀人愈多，法益切而害物益甚，呜呼！其亦不仁矣”（《读司马法》）。帝王的统治术本身就是违背仁政理想的。

作为一名儒家传人，皮日休认为“人之生也，上有天地，次有君父。君父可弑，是无天地，乃生人之大恶，有识之弘耻”（《春秋决狱十篇》）。但是帝王并非神圣不可侵犯。尧舜皆为大圣之君，亦难免受到民众的毁谤，“后之王天下，有不为尧、舜之行者，则民扼其吭，捽其首，辱而逐之，折而族之，不为甚矣”（《原谤》）。帝王无道，不行仁政，民众驱逐他，杀掉他，甚至灭其族，都不算过分。皮日休据此对当世之君提出了告诫：“有帝天下，君一国者，可不慎欤？”（《原谤》）这种批判的激烈程度，已超越当时许多关心民瘼的士人。

忧国忧民是皮日休一类儒者的批判思想的显著特点。皮日休上忧其君，下忧其民，所谓“苟肉食者谋失，而藿食者殃罹，可不忧欤！可不忧欤！”（《忧赋》）其忧之深，患之切，可谓深矣。但忧国忧民归根

结底是忧君。在皮日休的政治意识中，万民仰仗一人，一人救治天下。政治的根本出路是由帝王施仁政，行教化。在《鹿门隐书》中，他认为民性多是暴、逆、纵、愚、妄，须导之以仁、义、礼、智、信。因此，被皮日休置于政治主体地位的不是民众，而是“以心求道”，“能以心为天子、为诸侯、为贤圣者”（《原己》）。当然，这些人又要行仁义，“劳一心而安天下”（《原己》），以取得人们的拥戴，即“民用之”，否则“民俱舍之”（《原用》）。

皮日休始终把对理想政治的企盼寄托于统治者。在《忧赋》中，他罗列十数条君主政治的明忧显患，对“王道不宣，皇纲不维，元恶作矣，大盗乘之”极为关切，用了近二十个“是臣忧也”以谏诫君主。他所列举的君主政治正反两方面的经验教训，涉及帝王处理与后妃、储君、亲王、外戚、大臣、内宦、贤才、战将、谏臣、隐士、四夷、平民等各种政治角色彼此关系的政治准则。

帝王治国之道，一言以蔽之，即“仁义”。皮日休说：“圣人之化，出于三皇，成于五帝，定于周、孔。其质也，道德仁义；其文也，《诗》《书》《礼》《乐》。此万代王者未有易是而能理者也。”“有违其言，悖其教者，即戾矣。”（《原化》）他主张君主要“明于古制”，“通于时变”，“是后之制礼作乐，宜取周书孔策为标准也”（《题叔孙通传》）。在皮日休看来，他的全部政论，目的是“穷理尽性，通幽洞微”，以“穷大圣之始性，根古人之终义”（《十原系述》）。他的救世之方，说来说去无非是希望统治者“贵不忘道”（《六箴序》）。“圣人务安民，不先置不仁，以见其仁焉；不先用不德，以见其德焉。”（《秦穆谥谬论》）否则，“不行道，足以丧身；不举贤，足以亡国”（《鹿门隐书》）。

皮日休的政治思维囿于孔孟之道，所以提不出行之有效的救世之

方。他主张积极入世，极力维护忠孝节义，切责“出为叛臣，入为逆子”的叛逆行为，期待着时君的眷顾和知遇，“幸一人之再觉”（《悼贾》）；后来又在事非君、治非民思想的支配下，背叛李唐王朝，卷入农民起义的狂涛。皮日休的思想言行充满着矛盾，但他对自己的政见又是充满自信的。他感慨万分地说：“吾之道也，废与兴，幸未可知，但不知百世之后，得其文而存之者，复何人也。”（《悼贾》）

皮日休的政论在政治思想史上闪烁着独特的光芒，但终究于世事无补而徒叹奈何。他属于以积极行动来拯溺救衰的士人类型，这是难能可贵的。历史一再证明，儒家的王道仁政理想，不可能从根本上医治君主政治的弊端。那些真心实意地高擎仁义大纛的士人，注定要在现实中碰得头破血流。正是儒家政治文化本身，铸就了这种悲剧。

第三节　《无能子》否定圣人、君王和纲常的政治思想

《无能子》是晚唐无名氏的著作。《新唐书·艺文志》“道家类”著录《无能子》三卷。明正统《道藏》收有全书目录及部分篇章。作者佚名，生平无从可考。据《无能子序》称：无能子“少博学寡欲，长于穷理尽性，以至于命。黄巢乱，避地流转，不常所处，冻馁淡如也。光启三年，天子在褒，四方犹兵，无能子寓于左辅景氏民舍，自晦也”。他著作不辍，“自仲春壬申至季春己亥，盈数十纸”。“其旨归于明自然之理，极性命之端。自然无作，性命无欲，是以略礼教而外世务焉。”又称“盖具审无能子行止中藏，故不述其姓名游宦焉”。由此推断，《无能子》大约成书于887年前后，作者曾登仕籍，后避乱遁世，湮姓埋名，是一个淡泊名利、愤世嫉俗的士人。

《无能子》政治思想的特点是：以老庄自然无为思想为主旨，抨击等级名分、伦理纲常和君主政治，斥之为祸乱本源；主张人类社会返朴归真，废礼教，弃人伦，无贵无贱，无君无臣；从批判和否定封建礼教、君主制度，走向了否定人类一切社会关系和文化的极端。无能子的社会政治观在当时具有一定的代表性和典型意义。它反映了某些崇尚道家思想的士人的政治意识，在古代思想史上占有相当重要的位置。

一、自然、无为、无心的天理论

自然、无为、无心的天理论是无能子政治思想的哲学基础和理论依据。

无能子的宇宙观是元气自然论。《无能子》开宗明义，提出了天地

人及万物皆以“混沌一气”为始基，在气的运行中繁衍生化的观点。他认为“天地未分，混沌一炁。一炁充溢，分为二仪”，“天地既位，阴阳炁交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉”（《无能子·圣过》，以下引该书仅注篇名）。由阴阳之气化育出来的天地万物“同出于一”，是生而平等的。“天与地，阴阳气中之巨物尔”，天地与万物是巨物与物的关系，犹如“江海之含鱼鳖，山陵之包草木尔”（《圣过》）。人与物也是平等的。“人者，裸虫也；与夫鳞毛羽甲虫俱焉，同生天地，交炁而已，无所异也。”“智虑语言，人与虫一也，所以异者形质尔。”（《圣过》）万类生而平等，没有高低尊卑之分。因此，最初的自然秩序处于一种无差别的状态。“所以太古时，裸虫与鳞毛羽甲杂处，雌雄牝牡，自然相合，无男女夫妇之别，父子兄弟之序，夏巢冬穴，无宫室之制。茹毛饮血，无百谷之食。生自驰，死自仆，无夺害之心，无瘗藏之事。任其自然，遂其天真，无所司牧，濛濛淳淳，其理也居且久矣。”（《圣过》）在无能子看来，这种无差别、无文化、无司牧，纯任自然的社会秩序是最理想的，一切人为的东西都是与此相悖的。

无能子盛赞“无为之德”。他认为：“夫天地无心，且不自宰，况宰物乎？天地自天地，万物自万物，春以和自生，冬以寒自杀，非天地使之然也。圣人虽有心，其用也体乎天地。天地虽无心，机动则应，事迫则顺，事过则逆，除害成物，无所憎爱。故害除而无祸，物成而无福。”（《范蠡说》）在无能子看来，“无为之德，包囊天地”。“故无为则能无滞。若滞于有为，则不能无为矣。”（《文王说》）因此，一切有为皆为妄为。

无能子把“无为之心”看作是最根本的。“所谓本者，无为之为心也，形骸依之以立也，其为常而不殆也。”“明之者，可藏则藏，可行则

行，应物立事，旷乎无情。昧之者，嗜欲是驰，耳目是随，终日妄用，不识不知。”（《明本》）据说这种支配形体，“常而不殆”的“心”，“取之不有，藏之不无。动之则察秋毫之形，审蚊蚋之音；静之则不见丘山，不闻雷霆。大之可以包天壤，细之可以入眉睫。惚惚恍恍，不来不往。希希夷夷，不盈不亏”，这种心是“见乎无见之中”的“无名之元”（《明本》）。无能子称之为“天理”。

“夫无为则淳正而当天理”；“有为则嗜欲而乱人性”（《首阳子说》）。天理与嗜欲截然对立，无欲无为才是淳正的德性，才符合天理。这就把无为、无心上升到天理的高度。“无为在我也，嗜欲在我也，无为则静，嗜欲则作，静则乐，作则忧。”（《固本》）无为还是嗜欲，完全取决于人的主观意识，因此无心方可无为。所谓无心，即“不欲于中”。“至公近乎无为，以其本无欲而无私也。”（《答华阳子问》）唯有排除一切私欲杂念，“不欲于中”，方能“无所不为”。但是，“无心不可学”（《答华阳子问》）。譬如学行学文，“文出于行，行出于心，心出于自然。不自然则心生，心生则行薄，行薄则文缛，文缛则伪，伪则乱，乱则圣人所以不能救也”（《答鲁问》）。无心要在无学，无心才是人生的最高境界。因此，根本的办法是“能证以无心，还其自然，前无圣人，上无玄天，行与文在乎无学之中矣”（《答鲁问》）。“无心于身”即为“上德”（《纪见》）。

无能子讨论了自然与人为、无为与有为、无心与有心三对异名同实的范畴，并用天理与嗜欲加以归纳。这些思想并不新鲜，正如《四库全书总目提要》所说：“其书多窃庄列之旨，又杂以释氏之说，词旨颇浅。”但是，无能子正是依据这些哲理，把揭露和抨击的锋芒直指君主政治的几个基本方面。

二、圣人是人类社会的罪人

无能子刻意描绘一幅万类天然平等、和谐相处的理想图画，并证之以天地万物“一气而已”，天理自然无为无心，是有明确的针对性的。他的矛头所指是妄作的圣人，亦即君主。圣人是破坏自然和谐以及人类平等的罪魁祸首。

圣人的罪过之一，是以“强名”分化万物，把不平等强加给自然界和人类社会。在无能子看来，第一个不幸的分化是人与物的分化。圣人硬性将人与虫区别开来，“强名之曰人”（《圣过》）。于是人类任智虑，创文化，渔猎农耕，构木建室，将万物置于自己的主宰之下。人与自然和谐关系的破坏，引发了第二个不幸的分化：人类“设婚嫁以析雌雄牝牡，于是有夫妇之别，父子兄弟之序”（《圣过》）。人与人之间的平等关系遭到破坏，由此导致了第三个分化。人与人之间本来“无尊无卑”，无所谓君臣上下，但圣人“强建之，乃君乃臣”（《圣过》）。社会分化的极致是君主专制制度，“繁其智虑者，又于其中择一以统众，名一为君，名众为臣。一可役众，众不得凌一。于是有君臣之分，尊卑之节，尊者隆，众者同。降及后世，又设爵禄以升降其众，于是有贵贱之等用其物，贫富之差得其欲，乃谓繁智虑者为圣人”（《圣过》）。在这里，所谓圣人，即立制度，施政治的君主。君主为了实现其统治，“强分贵贱尊卑以激其争，强为仁义礼乐以倾其真，强行刑法征伐以残其生”（《圣过》）。这就把一系列的名分、制度、道德、刑政、征伐强加给人类社会。在无能子看来，大凡华夷种族，帝王公侯，四民之分，皂隶之别以及是非善恶，邪正荣辱，都是圣人“强名之”，且“文之以礼，使人习之至于今”（《纪见》）。由此而产生的名分纲常，为人类社会带来了种种不合理。

圣人的罪过之二，是宣扬纲常名教，愚弄人心，离间世人。无能子认为，夫妇之别、父子之序恰恰是人类最初的不平等，强调人与人之间的血亲关系，强把人类分出亲疏等差，违反了人之常情。“夫无所孝慈者，孝慈天下；有所孝慈者，孝慈一家。一家之孝慈未弊，则以情相苦，而孝慈反为累矣。弊则伪，伪则父子兄弟将有嫌怨者矣。”（《质妄》）礼教强调人伦纲常，使人们不能平等地对待一切人。所谓孝慈，凝固了人与人之间的亲疏等差，离间了父子兄弟。无能子进一步提出以纲常伦理为价值尺度的美名也是圣人加诸人类的精神枷锁。“夫所谓美名者，岂不以居家孝，事上忠，朋友信，临财廉，充乎才，足乎艺之类耶？此皆所谓圣人者尚之，以拘愚人也。”（《质妄》）人的血肉之躯转瞬即逝，附着于形体的忠孝信义之类的美名亦随之化为子虚乌有。“今人莫不失自然正性而趋之，以至于诈伪激者，何也？所谓圣人者误之也。”（《质妄》）伦理纲常只能使人变得虚伪，而这类货色正是圣人所编造的。

圣人的罪过之三，是倡义乱世，开启了人的物欲和争心。圣人诱人以功名利禄，于是社会“散朴为器”，“既而贱慕贵，贫慕富，而人之争心生焉”（《圣过》）。人们逞争心，用权谋，施暴力，“争则夺，夺则乱”（《圣过》），尔虞我诈，欺世盗名，巧取豪夺，盗贼寇攘等，无所不有。圣人为了抑制争斗，调整人际关系，“立仁义忠信之教、礼乐之章以拘之。君苦其臣曰苛，臣侵其君曰叛，父不爱子曰不慈，子不尊父曰不孝，兄弟不相顺为不友不悌，夫妇不相一为不贞不和。为之者为非，不为之者为是。是则荣，非则辱”（《圣过》）。这些道德规范虽抑制了争心，却又开启了是非羞恶之心。是非之心危害更大，结果治丝益棼，“人情繁则怠，怠则诈，诈则益乱”（《老君说》）。“降及后代，嗜欲愈炽，于是背仁义忠信、逾礼乐而争焉，谓之圣人者悔之。”（《圣过》）正是圣人酿成了人世间的祸乱。

圣人的罪过之四，是以严酷的统治造成了民众的疾苦。圣人为了治乱世，弭纷争，“不得已乃设刑法与兵以制之，小则刑之，大则兵之。于是缧绁桎梏鞭笞流窜之罪充于国，戈铤弓矢之伐充于天下，覆家亡国之祸，绵绵不绝，生民困穷夭折之苦，漫漫不止”（《圣过》）。

总之，圣人在历史中的作用是过不是功。由于圣人的过错，人类社会沿着一条忘本逐末的错误道路走去。“嗟乎！自然而虫之，不自然而人之。强立宫室饮食以诱其欲，强分贵贱尊卑以激其争，强为仁义礼乐以倾其真，强行刑法征伐以残其生，俾逐其末而忘其本，纷其情而伐其命，迷迷相死，古今不复，谓之圣人者之过也。”（《圣过》）一句话，圣人创制度，立纲常，行教化，施刑政，开启祸端，摧残人性，使社会离万类天然平等的理想境界越来越远。君主政治是万恶之源。

无能子蔑视王权，认为帝王尊严毫无价值可言。其一，帝王称谓是硬性编造的。“自古帝王与公侯卿大夫之号，皆圣人强名，以等差贵贱而诱愚人尔。”“夫强名者，众人皆能为之”（《严陵说》），人人皆可自为，何贵之有？其二，帝王权力毕竟有限。“夫四海之内，自古以为至广大也。十分之中，山岳江海有其半，蛮夷戎狄有其三，中国所有，一二而已。”“夫中国天子之贵，在十分天下一二中。征伐战争之内，自尊者尔。”（《严陵说》）帝王凭借暴力在有限的范围内称王称霸，不足为贵。其三，帝王非神非圣，惨无人道。所谓帝王，无非是在其统治范围内，广宫室，美饮食，徇喜怒，专生杀，极尽嗜欲而已，“嗜欲未厌，老至而死，丰肌委于蝼蚁，腐骨沦于土壤，匹夫匹妇一也，天子之贵何有哉！”况且，帝王为争天下，穷嗜欲，“战争杀戮，不知纪极，尽人之性命，得己之所欲，仁者不忍言”（《严陵说》）。这种角色背逆天理，其尊贵没有任何价值。

无能子的社会批判思想是相当深刻的。人们歌颂制礼作乐的圣人，

艳羡穷奢极欲的帝王，敬畏不可侵犯的王权，企盼圣明仁慈的君主。无能子却独排众议，斥之以罪过，投之以轻蔑，将圣人和帝王列为人类社会的罪人。人们纷纷把君臣父子名分、忠孝节义观念、贵贱尊卑之别奉为天经地义，视为人类纪纲，从尊君王、明等分、立纲常中去寻求解救乱世的灵丹妙药。无能子却反其道而行之，把君主制度、等级名分、伦理纲常斥为智者愚民，强者凌弱，是人间种种不平的根源。他从万类天然平等的观点出发，否定了宗法制、等级制和君主制的合理性，把汉魏以来道家流派中的社会批判思想向前发展了一步。但是，无能子从绝对自然主义的角度去体认人类社会，批判君主制度，把“生命贫困，夭折之苦”归咎于个别智者、圣人，归咎于文明的发展，因此无法找到拯溺救危的切实途径。

无能子的治国主张，一言以蔽之，即“治大国若烹小鲜，蹂于刀几则烂矣”（《老君说》）。这种治国论蕴含两层意思：一是摈弃一切礼乐典章、政治权谋，否则“诱动人情”，导致“民之有心”，反而越治越乱；二是顺应自然和时势，无心于有为，所谓“圣人虽有心，其用也体乎天地”（《范蠡说》）。“时来则应，物来则济，应时而不谋己，济物而不务功。”（《宋玉说》）“圣人宜处则处，宜行则行。……其为无心一也。”（《答华阳子问》）据说无为则可无所不为。“庄子曰：鱼相处于陆，相煦以沫，不如相忘于江湖。至哉是言也！夫鱼相忘于江湖，人相忘于自然，各适矣。”（《质妄》）在无能子看来，最好是解除一切社会关系，取消一切政治设置和社会规范，重返任其自然、无所司牧、人兽混同的境界，亦即庄子所谓的“至德之世”。实现这种理想境界的最佳途径，是将“民之有心者，研之以无，澄之以虚，涵澈希夷，不知所如”（《真修》）。把民众的不平之心磨平，使之无知无觉，无欲无心，世道就太平了。而实行这种治术，使“天下莫能与之争”的主体，又恰恰是“为无心”“兼济”的圣人（参见《真修》《答华阳子问》）。

无能子认为：“夫虚其心而远于有为者，达节也。存其心而分是非者，守节也。得其所分又悲而挠之者，失节也。”（《宋玉说》）所谓是非、善恶、邪正、功过，都是人有偏私而不能虚心应物的产物。如果硬要区分善恶邪正，“有所分，则分者自妄也”。进一步设法矫正邪恶，则是“沽仇而祸”，是“失节”。屈原忠君谏君，忧国忧民，就属“失节”之类。最正确的处世方法是“无邪无正，无是无非，无善无恶，无功无罪”。所谓“夫君子之心，修乎己不病乎人，晦其用不曜于众”（《宋玉说》）。这种政治意识注定了无能子之类的思想家是这样一类人：他们思想深刻，言辞激烈，在对君主政治进行了猛烈的批判之后，又临阵脱逃了。

无能子甘愿做鄙弃名教、非圣无法的“狂人”，却又在否定有欲有为的同时，否定了一切与不合理社会抗争的言行，自我剥夺了参与社会活动的能动性。叛逆精神的归宿只能是消极遁世。无能子朦胧地猜测到物欲和利益是阶级社会发展演变的动力，正确地指出嗜欲的扩张是以损害人类的其他禀赋为代价的。但是他认为实现国家安宁、个人幸福的根本途径是泯灭情欲，力图以化人为虫的方式拯救人类，其结果必然是扼杀社会的生机和进步。无能子否定圣人的治术权谋、礼乐刑政，却又把实现理想社会的期盼寄托于个别圣者的无为无心，其归宿必然是主张以某种个人权威的治术磨灭人心，抑制嗜欲。在《无能子》中，天理和嗜欲是截然对立的。“无为则淳正而当天理”“有为则嗜欲而乱人性”是全书的核心命题。尽管无能子的“穷理、尽性、至命”与宋代理学的同类概念和命题在内涵上不尽相同，但以理灭欲的基本思路却为理学提供了思想材料。

《无能子》反映了部分士人对现实不满又企图游离于社会矛盾之外的政治心态，其政治思想不可能对政治运行产生重大影响。

第四节　罗隐对暴君的批判与明君论

罗隐（833—909年），字昭谏，余杭新城（今浙江富阳县）人。本名横，三十年间十举进士而不第，穷愁失意，遂改名为隐。垂暮之年东归吴越，投于钱锡幕府，历任节度判官、给事中等职。著有《甲乙集》《两同书》《谗书》等。中华书局编有《罗隐集》，收录了这些著作。

罗隐生逢衰世，目睹唐王朝日趋腐朽，亟思建树，渴望有朝一日“执大柄而定事非”，“佐国是而惠残黎”。他行书投卷，浪迹天涯，却投效无门，政治抱负终不得实现。罗隐自叹“良时不易得，大道不易行”（《谗书·投知书》），不得已退而“著私书而疏善恶。斯所以警当世而戒将来也”（《谗书·重序》）。衰败的世事，坎坷的人生，激发了强烈的批判精神。他的政论，文字简约，笔锋犀利，寓意深刻，上自当朝天子，下至官吏世俗，皆在鞭挞之列。

罗隐政论多引老子之言，诸如“道尊德贵”“后其身而身先”“外其身而身存”之类。同时，他又大量引证孔子，主张“天下有道，礼乐征伐自天子出”。罗隐不仅积极主治，而且主张社会以人伦、等级为本，君主以仁德为本，其政治思想以儒为本，儒道杂糅，为当时社会批判思潮中另一类型的代表。

在罗隐看来，等级制和君主制是天然合理的。他认为“夫一气所化，阳尊而阴卑；三才肇分，天高而地下”。万类皆有其宗、长、标、秀之物，“此乃贵贱之理，著之于自然也”（《两同书·贵贱》）。万物禀赋不同，其地位也有所不同，这种区分等级贵贱的自然法则，同样支配着人类社会。“万物之中，唯人为贵”，但人也有圣凡贤愚之分，因而有贵贱上下之分。“人不自理，必有所尊，亦以明圣之才，而居亿兆之

上也。是故时之所贤者，则贵之以为君长；才不应代者，则贱之以为黎庶。”（《两同书·贵贱》）这就从自然法则的角度，论证了君主制度的必然性与合理性。

罗隐是圣贤治国论者。他认为，圣人在位则天下大治，“夫周公席文、武之教，居叔父之尊，而天又以圣人之道属之，是位胜其道，天下不得不理也”。仲尼亦为圣人，可惜“位不胜其道，天下不得不乱也”（《谗书·圣人理乱》）。在他看来，“禄于道，任于位，权也。食于智，爵于用，职也。禄不在道，任不在位，虽圣人不能阐至明；智不得食，用不及爵，虽忠烈不能蹈汤火”（《谗书·君子之位》）。圣贤、君子、忠烈，在其位、食其禄、谋其政，是实现理想政治的根本途径。

君主是治乱之本。帝王居尊高之位，为天下元首，其布政施令犹如“水动萍移，风行草偃”。因此，“夫万姓所赖，在乎一人；一人所安，资乎万姓。则万姓为天下之足，一人为天下之首也。然则万姓众矣，不免涂炭之祸，一人尊矣，不能逃放戮之辱，岂失之于足，实在于元首也”（《两同书·损益》）。天下万民的疾苦，帝王一人的忧患，都应由君主负责。帝王是世道兴衰的关键。

基于上述认识，罗隐政治思想的主题是：人类必须实行君主政治；政治成败的关键是“有道为君，正人在上”。他对历史上和现实中的君主进行了激烈的批判和品分，提出一批判别明君与暴君的标准，树立起一个理想化的明君典范。罗隐的政治思想，一言以蔽之，即明君论。

“夫能极善恶之名，皆教化之一端也。”（《谗书·救夏商二帝》）罗隐将尧舜与桀纣分别视为帝王群体中的善恶两极。他认为两类君主所代表的政治范式及其后果，对于后世之君具有教化作用。“善者俾人慕

之，恶者俾人惧之。慕之者，必俟其力有余；惧之者，虽寝食不忘之也。”（《谗书·救夏商二帝》）罗隐认为暴君、暴政的诫惧作用更为有效，“慕之者未必能及，惧之者庶几至焉。是故尧、舜以仁圣法天，而桀、纣以残暴为助”（《谗书·救夏商二帝》）。正是沿着这个思路，罗隐在《两同书》中，破立并举，将君德与治术结合在一起，论述了君主政治中贵与贱、强与弱、损与益、敬与慢、厚与薄、理与乱、得与失、真与伪、同与异、爱与憎的辩证关系或利害关系。

第一，君主要明“贵贱之理”（《两同书·贵贱》）。罗隐认为，帝王的尊贵，不仅在于权与位，而且在于德。君主应是道德的楷模和象征，否则不足为贵，“然处君长之位，非不贵矣，虽位力有余，而无德可称，则其贵不足贵也”（《两同书·贵贱》）。如“殷纣居九五之位”，可千百年来，就连三尺童子都鄙视其人，“故夫人主所以称尊者，以其有德也。苟无其德，则何以异于万物乎？”（《两同书·贵贱》）罗隐告诫帝王应深明贵与贱的辩证法，所谓“贵者荣也，非有道而不能居；贱者辱也，虽有力而不能避也。苟以修德，不求其贵，而贵自求之；苟以不仁，欲离其贱，而贱不离之”（《两同书·贵贱》）。尧、舜、古公不求贵而贵荣，桀、纣、胡亥则恃贵而贱辱，这证明“贵者愈贱，贱者愈贵；求之者不得，得之者不求。岂皇天之有私，惟德佑之而已矣”（《两同书·贵贱》）。这就是老子所谓的“道尊德贵”。罗隐所谓的德，亦即仁。君德系于治术，治术反映君德，仁德是君主诫慎勤政、守位保贵的命根子。“是故明君者，纳陛轸虑，旰食兴怀；劳十起而无疲，听八音而受谏，盖由是矣。”（《两同书·贵贱》）仁德即是明君，不仁则为暴君，德是品分君主最根本的价值尺度。

第二，君主要明了“强弱之理”。一般说来，“弱为强者所伏，强为弱者所宗，上下相制，自然之理也”（《两同书·强弱》）。而政治中

所谓的强，“在乎有德，不在乎多力也”。“夫所谓德者何？唯慈、唯仁矣。所谓力者何？且暴、且武耳。”（《两同书·强弱》）明君“知众心不可以力制，大名不可以暴成。故盛德以自修，柔仁以御下”，以此开创“一邦从服，百姓与能”（《两同书·强弱》）的政治局面。暴君则不然，他们“骄酷天下，舍德而任力，忘己而责人，壮可行舟，不能自制其嗜欲；材堪举鼎，不足自全其性灵；至今社稷为墟，宗庙无主，永为后代所笑，岂独当时之弱乎？”（《两同书·强弱》）据此，罗隐谆谆告诫帝王要深明“水柔能成其刚，金刚不辍其弱”，“乾以刚健，终有亢极之悔；谦以卑下，能成光大之尊”（《两同书·强弱》）的哲理，修德而不任力。

第三，君主须知“损益之道”。正如老子所说：“天之道，损有余，补不足。”（《两同书·损益》）人君亦应有所损益，“然则益莫大于主俭，损莫大于君奢。奢俭之间，乃损益之本也”（《两同书·损益》）。政治生活中损益转化的基本逻辑是：“尔其俭主之理，则天下无为。天下无为，则万姓受其赐，其于日月亦已大矣。”“人且共益，则君孰与其损哉？”反之，“尔其奢君之理，则天下多事。天下多事，则万姓受其毒，其于豺狼亦已甚矣”。“人且共损，则君孰与其益哉？”（《两同书·损益》）自益者自损，自损者自益，这就是损与益的辩证法。明乎损益之道即为明君，否则即为暴君，所以“古先圣君务修俭德”，“损一人之爱好，益万人之性命”，而“古先暴主志在奢淫”，“益一人之爱好，损万人之性命”（《两同书·损益》）。在罗隐看来，帝王“嗜欲无厌，贪求莫止”，是“使天下困穷，不畏其死”，揭竿而起的主要原因。“故人安者，天子所以得其安也；人乱者，天子所以罹其乱也。”（《两同书·损益》）修俭德是君主安天下、保大位的重要手段。

第四，敬与慢是区分明君与暴君的重要标准。“下之不敬，则不足以奉君；上之不敬，则不足以御臣。”正如“尺蠖求伸，亦因其屈；鸷鸟将击，必先以卑。以贵下贱，大得人也”（《两同书·敬慢》）。帝王的敬与慢，会导致不同的治国成效，“以敬事天则神降，以敬理国则人和；以慢事天则神欺，以慢理国则人殆”（《两同书·敬慢》）。敬的核心是敬人，敬人的核心是尊贤。敬则“群才毕至，骏足攸归”；慢则“诸侯不附，大臣构逆”（《两同书·敬慢》）。敬人则是自敬，慢人则是自慢，“故敬一人，则千万人悦；慢一人，则千万人怨”。帝王须明“谦尊之旨”，晓“谷王之喻”，深知“后其身而身先”（《两同书·敬慢》）的哲理。虚己待人，礼贤下士，则为明君；傲己卑人，慢待人才，则为暴君。

第五，君主要知晓“外其身而身存”的哲理，懂得厚与薄的辩证法。“寿之有长短，由养之有厚薄也”，这是天理；“饮食男女者，人之大欲存焉”，这是人情。但是“人皆莫不欲其自厚，而不知其厚之所以薄也；人皆莫不恶其为薄，而不知薄之所以厚也”（《两同书·厚薄》）。君主大多“纵长夜之娱，淫酒色之乐，极情肆志”而致身危国亡，这种自厚，“是则为薄亦已甚矣”（《两同书·厚薄》）。人的嗜欲之心无穷无尽，能损之薄之则为“圣明之主”（《两同书·厚薄》）。

第六，文武之道是君道的重要内容之一。“夫国家之理乱，在乎文武之道也。”“文以致理，武以定乱”，文武兼用，“若手足之递使，舟车之更载也”（《两同书·理乱》）。文与武都是不可或缺的统治手段。但是，“文者道之以德，德在乎内诚，不在乎夸饰者也。武者示之以威，威在乎自全，不在乎强名也”（《两同书·理乱》）。秦皇“暴武以困众”，王莽“烦文以黩下”，皆招致祸败。圣主则不然，他们文治简易易从，武备恬淡自守。罗隐指出：“文武者，理国之利器也。”文治武功

的大权“唯人主之所制”。“人主失其柄”就会国叛地分，天下大乱。孔子主张“天下有道，礼乐征伐自天子出”（《两同书·理乱》），其道理就在于此。在他看来，“君若客旅，臣若豹虎”（《谗书·叙二狂生》），是衰世之征兆。

第七，用人的得与失是品分君主的又一个尺度。君臣关系在封建时代各种社会关系中最为微妙。罗隐认为：“夫君者，舟也；臣者，水也。水能浮舟，亦能覆舟；臣能辅君，亦能危君。”（《两同书·得失》）臣是君主实现统治的得力助手，又是威胁君权的主要因素。“且利器者，至重也；人心者，难知也。”任人之难，难就难在“奸宄无端，真伪匪一”，“此则蓍筮不足决，鬼神不能定”，“素王以之不测，帝尧犹以为难，将欲用之，不无得失也”。“是以三杰用而汉兴，六卿强而晋灭；陶朱在而越霸，田氏盛而齐亡；虽任是同，而成败尤异也。”（《两同书·得失》）罗隐列举大量事实证明，君臣之间不可能永远保持利益一致，用任何一种类型的人才都有得有失。总而言之，“夫天下之至大也，无其人则不可独守，有其人则又恐为乱”（《两同书·得失》）。这就需要君主掌握极其微妙的统治术。

罗隐认为，用人譬如御马：其一，“逐长路者，必在于骏马之力；理天下者，必求于贤臣之用”。“恐马之多逸，舍马而徒行，则长路不可济也；惧臣之为乱，舍臣而独任，则天下莫能理也。”（《两同书·得失》）其二，“骏马苟顺，犹不可以无辔也；贤臣虽任，终不可以失权也”。“知马之可乘，而不执其辔，则不能禁其逸也；知臣之可用，而不亲其权，则不能止其乱也。”（《两同书·得失》）其三，“御马者，其辔烦，则其马蹀而不进；其辔纵，则其马骄而好逸”；“御臣者，其权峻，则其臣惧而不安；其权宽，则其臣慢而好乱”（《两同书·得失》）。君主既要充分发挥臣的才干，又要牢牢将臣制于掌握之

中，“使夫宽而不至乱、峻而能安者，唯圣人之所明也”。孔子说：“唯名与器，不可以假于人。”（《两同书·得失》）用人如此之难，故明乎用人之得失者，方可称为圣明帝王。

罗隐在《两同书》中提出的区分明君与暴君的标准还有三条，即真与伪、异与同、爱与憎。这三条都与识才、用才有关。君主要善于识真伪、别异同、辨忠奸，爱憎分明，赏善罚恶。罗隐对做到这一点的难度及“数术”有详细的论述。在他看来，“历代帝王统御家国，莫不侧身驰心，以恭英乂。及所封授，则犹是愚小”，“及所诛逐，则谬加贤良”（《两同书·真伪》）。“使夫怀忠者坐法，行直者遇刑”（《两同书·爱憎》）的原因就在于不辨真伪，党同伐异，不愿闻诤谏。

罗隐的明君论，对君主政治弊端的揭露，对帝王的品分是十分深刻的。他的批判虽然借古讽今，却有现实意义。但是，罗隐的批判同时又是论证，批判的目的是为君主政治寻求一条光明大道。论证圣君和批判暴君都是为了“教化”在位之君。这种批判无论其言辞多么激烈，无论其对阴暗面的揭露多么深刻，都不具备否定君主专制制度的意图和效应，相反，它常常可以为明君带来教益。罗隐把希望寄托在明君身上，幻想通过君主修养道德，精通治术，来消除君主政治中的种种弊端，实现天下大治。他的思想最终只能是空想。

第五节　谭峭的君盗论与均食、尚俭论

谭峭（生卒年不详），字景升，泉州（今福建南安县）人。唐国子司业谭洙之子。早年颇涉经史，不慕功名，爱黄老道教之言，遂师从嵩山道士，号紫宵真人。他面对风云变幻、民不聊生的社会现实，苦心探究治乱之因和救世之道。谭峭所著的《化书》（以下引《化书》仅注篇名），揭露和批判了统治者的暴政，是当时社会批判思潮中的一部代表作。

作为一名道教学者，谭峭把“道”视为至高无上的本体和万物生化的本因。他的主要哲学命题是：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。”（《道化紫极宫碑》）道生万物，万物归于道，“化化不间，犹环之无穷”。因此，“太虚，一虚也；太神，一神也；太气，一气也；太形，一形也。命之则四，根之则一，守之不得，舍之不失，是谓正一”（《正一》）。虚、神、气、形，名异实同，皆根源于正一之道。万物千变万化，化化不间，始于虚无之道，终于虚无之道，皆受道主宰，并统一于道。这种化化不间、循环往复的演化是谭峭《化书》的哲学基础。作为宗教学者，为了论证修道成仙的长生论，谭峭有时又强调“神不可化”，把“形”视为“神”的赘疣，在理论上自相矛盾。

谭峭毕竟是一位受过儒学濡染，面向现实的知识分子。他关切民生疾苦，现实社会中的种种矛盾和人间不平萦绕在心中。因此，这位佯狂的道士，在自己的著作中用大量篇幅探讨动乱的原因和治理的办法，其核心命题是治乱的转化及其条件。

谭峭认为，社会动乱是由于统治者享乐腐化、聚敛不已、刑戮不止

而造成的。在《大化》篇中，谭峭列举了由虚到败亡的一系列转化：自从人类产生了精神文明，“揖让化升降，升降化尊卑，尊卑化分别”，统治者穷奢极欲，永无止境，转化为“奢荡”，“奢荡化聚敛，聚敛化欺罔，欺罔化刑戮，刑戮化悖逆，悖逆化甲兵，甲兵化争夺，争夺化败亡”。在他看来，这种发展演化“其来也，势不可遏；其去也，力不可拔”。统治者为了“保其国家而护其富贵”，对民众诱以仁义道德，威以刑罚礼乐，实际上“是教民为奸诈，使民为邪淫，化民为悖逆，驱民为盗贼”。如此则“上昏昏然不知其弊，下恍恍然不知其病，其何以救之哉？”同许多具有道家或道教思想倾向的人一样，谭峭有时把动乱之因归咎于文化和政治。但是他明确地把统治者的奢荡、聚敛、刑戮、甲兵和昏愦，视为引起民众反抗和社会动乱的主要原因，这种思想具有浓烈的批判色彩。

谭峭进一步指出，贫富悬殊也是社会动乱的重要原因。少数富者钟鸣鼎食、食不厌精，广大贫民缺粮少米、食不果腹，于是“贫食愈不足，富食愈不美。所以奢僭由兹而起，战伐由兹而始”（《奢僭》）。

在谭峭看来，食乃人天，而耕者乏食，这是人间最大的不平。他说：“一日不食则惫，二日不食则病，三日不食则死。民事之急，无甚于食。而王者夺其一，卿士夺其一，兵吏夺其一，战伐夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之族夺其一。”经层层盘剥，民众所余无几，“所以蚕告终，而缲葛苎之衣；稼亡毕，而饭橡栎之食”。针对这种不合理的社会现实，谭峭愤怒地说：“王者之刑理不平，斯不平之甚也；大人之道救不义，斯不义之甚也。”（《七夺》）不平则鸣，不义则争。“夫剜其肌，啖其肉，不得不哭；扼其喉，夺其哺，不得不怒。民之瘠也，由剜其肌；民之馁也，由夺其哺。”“人所以恶雀鼠者，谓其有攘窃之行”（《雀鼠》），而盘剥成性的君主官僚比鼠雀还不如！

官逼民反，这是谭峭关于社会动乱原因的主旨。他入木三分地揭露了君主和官吏的贪残："王取其丝，吏取其纶；王取其纶，吏取其綍。取之不已，至于欺罔；欺罔不已，至于鞭挞；鞭挞不已，至于盗窃；盗窃不已，至于杀害；杀害不已，至于刑戮。欺罔非民爱，而裒敛者教之；杀害非民愿，而鞭挞者训之。"（《丝纶》）在残酷的剥削和压迫之下，民众生路断绝，除了反抗，别无他途，这就犹如"火将逼而投于水，知必不免，且贵其缓；虎将噬而投于谷，知必不可，或觊其生"（《丝纶》）。民众为生存而不得不反，这就肯定了民众反抗暴政的正义性。

谭峭认为把民逼上绝路的君主也是"盗"。"天子作弓矢以威天下，天下盗弓矢以侮天子。"统治者"好聚敛，蓄粟帛，具甲兵"，镇压民众反抗，民众必然即以其人之道，还治其人之身，"擅甲兵，据粟帛，以夺其国"（《弓矢》）。这完全是咎由自取："非兔狡，猎狡也；非民诈，吏诈也。慎勿怨盗贼，盗贼唯我召；慎勿怨叛乱，叛乱禀我教。"（《太和》）要说"盗"，君与民皆"盗"，"民盗君之德，君盗民之力"（《酒醴》）。统治者"防人盗，不如防我盗"（《养民》），不侵夺民众的财物和劳力，才是养民之道。

至于如何解救社会危机，谭峭的主张可以归纳为两条：均食和尚俭。"能均其食者，天下可以治。"（《奢僭》）谭峭认为，食是"兴亡之机"，能否保障人民生活的基本需求，是治乱兴亡的关键。"教之善也在于食，教之不善也在于食。其物甚卑，其用甚尊；其名尤细，其化尤大，是谓无价之货。"因此，"食为五常之本，五常为食之末"（《鸱鸢》）。在他看来，"民腹常馁，民情常迫，而谕以仁义，其可信乎？讲以刑政，其可畏乎？"（《战欲》）相反，"食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒，太平之业也"（《太

平》）。均食的关键是君主，“苟王者能均其衣，让其食，则黔黎相悦，仁之至也”（《鸱鸢》）。要均食则须尚俭，“俭者，均食之道也”（《太平》）。

谭峭将天下的治乱兴亡系于君主，所以他认为尚俭须从帝王做起，如此方可上行下效。他说：“君俭则臣知足，臣俭则士知足，士俭则民知足，民俭则天下知足，天下知足所以无贪财，无竞名，无奸蠹，无欺罔，无矫佞。是故礼义自生，刑政自宁，沟垒自平，甲兵自停，游荡自耕，所以三皇之化行。”（《三皇》）君主尚俭，要做到这样一种程度：“服布素”“食葵藿”，乃至“我耕我食，我蚕我衣”，“于己无所与，与民无所取”（《悭号》）。即君主自食其力，与百姓没有什么差别。据说远古时代的统治者大都如此。谭峭以蝼蚁为喻，阐明这种为君之道。他说：“蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众咂之；一罪之疑，与众戮之。故得心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通。故我病则众病，我痛则众痛。怨何由起？叛何由始？斯太古之化也。”（《蝼蚁》）这种君与民同、休戚与共的社会图景，反映了谭峭所企盼的理想政治模式。

谭峭的社会批判思想是相当深刻的。他明确地把社会动乱的基本原因归之于帝王的聚敛和压迫，以及社会上的贫富差别。他明确指出统治者的穷奢极欲是造成民生困苦的根源，并对腐败的吏治及贫富悬殊的现实进行了鞭辟入里的揭露和批判。他认为“自古及今未有亡于俭者也”（《损益》）。主张通过君主尚俭，“能均其衣”“能让其食”，来缓和社会矛盾。这种观点既反映了普通民众的情绪和愿望，又在现实政治生活中具有一定的实际意义。但是他又把实现理想政治的希望寄托于君主，把政治的主导权全部交给帝王。他片面强调节俭的作用，认为“知

俭可以为万化之柄”，企图说服帝王素衣粗食，躬亲农桑，关心民瘼。这种善良的愿望，只能是不切实际的幻想。心息相通、与众共之的君臣关系更是乌托邦。谭峭不无抱怨地说：“谦者人所尊，俭者人所宝，使之谦必不谦，使之俭必不俭。机在此不在彼，柄在君不在人。恶行之者惑，是故为之文。”（《解惑》）明明人君自谦自俭可以化行天下，尊贵于上，偏偏这些居于关键地位的人不懂得这个道理，自己骄横奢侈，却颠倒主次，指令臣下谦恭、俭朴。其实，这正是谭峭的政治设计不可能实现的真正根源。

作为“颇涉经史”的道士，谭峭“弃智”而不“绝圣”。他认为“熟究其道，万物之中，五常百行，无所不有也”（《畋鱼》）。仁义礼智信普遍存在于天地万物之中，故“夫大人之机，道德仁义而已矣”（《海鱼》）。将道、德、仁、义“通而用之之谓圣”（《得一》）。尽管“君有奇智则天下不臣”，但“圣”却是最理想的统治者，所谓“天下之主，道德出于人；理国之王，仁义出于人”（《聪明》）。这样，谭峭依据“正一之道”推导出一幅理想的政治蓝图：“王者”在上，慕行均食、尚俭之政，臣民则以无智为安，无智为乐。谭峭的基本思路毕竟没有突破前人的窠臼。

---

(1) 官吏敲诈勒索。

第五章　北宋时期改革政治、强化王权的政治思想

宋朝上承隋唐，下启明清，从历史发展的过程看，中国封建社会从此由鼎盛逐渐步入晚期。在宋代，中央集权进一步强化，租佃制普遍实行，工商业蓬勃发展，自然科学及各种学术思想都有长足的进步。宋朝又是内外交困、积贫积弱的王朝，面临着许多棘手的政治难题。

改革政治，强化王权，是北宋政治史上最引人注目的现象。太祖、太宗改革旧的政治体制，仁宗行“庆历新政”，神宗搞“熙丰新法”，哲宗又行“元祐更化”，皆属重大政治举措。围绕这些政治变动，朝野上下议论纷纷，有时甚至引起轩然大波。这种状况使得政治思想领域十分活跃，政治思潮迭起，产生一个又一个学派。

第一节　宋初诸帝改革体制、强化集权的政治方略

宋太祖、太宗及真宗鉴于唐末以来王权衰微、天下分崩的教训，采取一系列措施，改革政治体制，加强中央集权，实现天下一统，奠定了宋代君主政治的规模和取向。

宋太祖原为后周殿前都点检兼归德军节度使。960年，他率师北拒契丹、北汉兵，至陈桥驿发生兵变，遂受周禅，即帝位，国号宋。经太祖、太宗两代的努力，宋王朝终于扫平六合，混一海宇。宋太祖起于介胄，以兵变立国，以征伐翦灭群雄，最担心的就是被臣下效法，再来一次兵变，或因强藩而失天下。宋太祖黄袍加身之后，首先想到的是：“自唐季以来数十年间，帝王凡易十姓，兵革不息，苍民涂地，其故何也？吾欲息天下之兵，为国家建长久之计，其道如何？”大臣赵普进言：“唐季以来，战斗不息，国家不安者，其故非他，节镇太重，君弱臣强而已矣。今之所以治之，无他奇巧也，惟稍夺其权，制其钱谷，收其精兵，天下自安矣。”（《涑水纪闻》卷一）这个建议为太祖所采纳。

太祖、太宗及真宗的基本政治方略是：大幅度调整权力配置，千方百计强君弱臣，防范各种威胁王权、分裂国家的政治力量东山再起。对于这个政治方略，他们虽有一些提纲挈领的言论和指令，但更多的是见诸行动。经过他们长期的苦心经营，形成了皇帝高度集权，中央严密控制地方的政治体制。

一、“驾驭戎臣为要机”

兵，既是帝王的依恃，又是其心腹之患。在五代，兵骄逐帅，帅骄叛上，兵权所在，则随之以兴；兵权所去，则随之以亡。宋太祖、太宗等深知“兵”的利与害，故一致认为“驾驭戎臣为要机”（《宋史纪事本末》卷十七）。他们奉行的政策主要有三：第一，调整兵权配置；第二，抑武将，树文臣；第三，大量养兵。

太祖、太宗采取一系列措施把兵权牢牢掌握在皇帝手中。首先，收夺禁军和节镇兵权。宋太祖即位之后第一个大的政治举措就是解除禁军宿将兵权。他设宴款待石守信等人，奉劝诸将：“何不释去兵权，择便好田宅市之，为子孙永久之业，多置歌儿舞女，日饮酒相欢，以终其天年。君臣之间，两无猜嫌，上下相安，不亦善乎？”（《涑水纪闻》卷一）诸将唯命是从，这就是所谓的“杯酒释兵权”。太祖、太宗又频繁易置节度使，用他官权知节镇。至真宗时，节度使徒有虚衔，例不莅治本任。其次，分解将帅之权。北宋在中央设枢密院掌军事行政。枢密院有发兵之权而无握兵之重，将帅有握兵之重而无发兵之权。统帅禁军之权亦一分为三，分别由马、步、殿前“三衙”统领。又实行更戍法，使“将不得专其兵，兵不至于骄惰”。这样一来，任何将帅都很难拥兵自重。再次，依强干弱枝原则配备兵力。禁军在数量上占绝对优势，且一半驻京师，一半驻各地。在兵员素质上，宋太祖“令天下长吏择本道兵骁勇者，籍其名送都下，以补禁旅之阙”（《续资治通鉴长编》卷六）。这种做法遂成定制。这样一来，诸将“皆知兵力精锐非京师之敌，莫敢有异心者”（《涑水纪闻》卷一）。

抑武右文是宋代一项重要的政策方针。宋太祖宣称：“五代方镇残虐，民受其祸。朕今用儒臣干事者百余人分治大藩，纵皆贪浊，亦未及武臣十之一也。”（《宋史纪事本末》卷二）太宗、真宗则继续奉行兴文教、抑武事的政策。他们以文臣代替武将主持地方大政，甚至大量以

文官代理武职。地方官率皆文士，难以称兵逞强。

宋代奉行养兵政策。宋太祖对这种政策有段论证，他说："吾家之事，唯养兵可为百代之利。盖凶年饥岁有叛民而无叛兵，不幸乐岁变生，有叛兵而无叛民。"（《邵氏闻见后录》卷一）每逢灾年饥岁，朝廷就大量招募灾民为兵。这种政策既解决了灾民生计，又能消解社会动乱，使"天下犷悍失职之徒，皆为良民之卫矣"（《宋史·兵志》）。

上述政策和措施加强了皇帝对军队的支配和控制。正如《宋史·兵志》所说："收四方劲兵，列营京畿，以备宿卫，分番屯戍，以捍边圉。于时将帅之臣入奉朝请，犷暴之民收隶尺籍，虽有桀骜恣肆，而无所施于其间。凡其制，为什长之法，阶级之辨，使之内外相维，上下相制，截然而不可犯者，是虽以矫累朝藩镇之弊，而其所惩者深矣。"

二、削夺地方权力　限制朝臣权柄

尊君抑臣是指导宋初诸帝调整权力配置的基本原则，其基本做法则是分解、削夺、限制各级官吏的权力，实行君主高度集权。

诸帝矫治藩镇太重之弊，一再削夺地方权力。具体做法主要有三：一是削夺地方财权。太祖诏令诸州"每岁受民租及筦榷之课，除支度给用外，凡缗帛之类，悉辇送京师"。地方税收一律由中央派专人掌握，"由是利归公上而外权削矣"（参见《续资治通鉴长编》卷五、卷六）。二是收回司法大权。太祖下诏说："五代诸侯跋扈，有枉杀人者，朝廷置而不问。""自今诸州决大辟，录案闻奏，付刑部覆视之。"（《古文渊鉴》卷四十二）太宗又置审刑院统管司法大权。三是集中官吏任免权。太祖采纳赵普建议，地方官一律由皇帝指派，用京官权知，三年一换。

分解权力，相互牵制，严密监控，是宋代官制的一大特色。具体做法主要有二：一是增设机构，众建职官，分化事权；二是职、官分离。无论中央还是地方，一律实行政、财、军三权分离。在中央设宰相、枢密使、三司使分掌政权、军权、财权；在地方的路一级设安抚使、转运使、刑狱使、提举常平使分掌政、财、刑、军之权，四监司互不统属。同一权力又分别由若干职官同掌。如州设知州、通判，通判由皇帝直接指派，号称“监州”。地方文书须知州、通判联署方能生效。官与职又是分离的。太祖钦定的官制是：“有官，有职，有差遣。官以寓禄秩，叙位著。职以待文学之选，而别以差遣以治内外之事。”“官”与“职”都是虚衔，唯有“差遣”才是实职。由于官与职殊、名与实分，本官不理本职，“居官不知其职者，十常八九”（以上见《宋史・职官志》）。“差遣”之任调迁频繁，故官僚很难长期执掌某一地方或某一方面的权力。

宋代还废除了汉唐以来公卿上殿议事，“坐而论道”的坐论之礼。又令言谏系统脱离宰相的掌握，致使言官公然弹劾、对抗执政大臣的事情司空见惯。

上述措施使中央集权达到空前的程度。对此宋真宗的解释是：“分天下为郡县，总郡县为一道，而又总诸道于朝廷。委郡县于守令，总守令于监司，而又察监司于近臣，此我朝内外之纪纲也。”（《宋会要辑稿・职官》）在这种体制下，“一兵之籍，一财之源，一地之守，皆人主自为之”（《叶适集・始议二》）。“朝廷以一纸下郡县，如身使臂，如臂使指，无有留难，而天下之势一矣。”（《宋史纪事本末》卷二）王权走上极端。

三、“与士大夫治天下”：养官和不抑兼并

宋初诸帝鉴于五代政治之失，较为注重调整统治阶级内部关系。他

们在政治上限制士大夫的权力，同时又宠以名位、爵禄和特权，笼络士人、官僚，扩大统治基础。

扩大仕途是北宋帝王笼络封建士大夫的重要方略。宋初诸帝重文轻武，尤重科举。太宗称：“朕欲博求俊彦于科场中，非敢望拔十得五，止得一二，亦可为致治之具矣。”（《宋史纪事本末》卷十七）他在位二十余年，先后登第者近万人。真宗咸平三年（1000年），录取进士四百零九人，诸科达一千一百余人（《文献通考·选举五》）。科举正途之外，又有恩荫制度。宋太祖扩大任子恩荫范围，以笼络朝臣。在北宋，一代为官荫及数代子孙，姻亲、门客皆可恩荫授官。有时一次庆典，赐恩荫官数以千百计。总之，“荐辟之广，恩荫之滥，杂流之猥，祠禄之多，日增月益，遂至不可纪极”（《廿二史札记》卷二十五）。录取既滥，待遇亦优，“一登仕版，迁转如流”，“官秩既进，俸亦随之”（《宋会要辑稿·职官》）。北宋滥设机构，冗增官吏，优给俸禄，仅数十年就造就了一个庞大的食禄阶层。

不抑兼并是赵宋王朝又一项重要政策。宋太祖称：“富室连我阡陌，为国守财尔，缓急盗贼窃发，边境扰动，兼并之财乐于输纳，皆我之物。”故宣布“本朝不抑兼并”（《挥尘录余话》卷一）。这种政策的后果，一是“千年地换八百主”，二是“势官富姓占田无限，兼并伪冒习以成俗”（《宋史·食货志》）。这对宋代的阶级关系和社会矛盾有深刻影响。

宋初诸帝把主要精力用于调整和维护统治阶级内部关系，相对于历代开国君主而言，他们不太重视调整君与民、官与民的关系。太祖、太宗虽屡颁劝农之诏，表示不以赋敛苛扰民生，但五代的苛弊之法大体沿而不革。正如朱熹所说：“古者刻剥之法，本朝皆备。”（《朱子语类》卷一一〇）“今日莫备于役法，亦莫弊于役法。”（《朱子语类》卷一一

一）大量养官、不抑兼并、役法繁苛，是宋代三大弊政。

四、守内虚外

宋朝立国之初就有重内轻外的倾向。宋太祖“别置封桩库，常密谓近臣曰：‘石晋苟利于己，割幽蓟以赂契丹，使一方之人独限外境，朕甚悯之。欲俟斯库所蓄满三五十万，即遣使与契丹约，可能归我土地民庶，则当尽此金帛充其赎直。如曰不可，朕将散滞财，募勇士，俾图攻取耳’”（《续资治通鉴长编》卷十九），以巨额赎金与辽议和，是他优先考虑的政策。太宗两度征辽失利之后，宋的对辽方略转攻为守。宋太宗将其内外政策概括为：“欲理外，先理内；内既理则外自安。”（《续资治通鉴长编》卷三十）他又说：“国家若无外忧，必有内患。外忧不过边事，皆可预防。惟奸邪无状，若为内患，深可惧也。帝王用心，常须谨此。”（《续资治通鉴长编》卷三十二）宋真宗与辽签订“澶渊之盟”，从此安内攘外，以高额岁币换取和平，遂成北宋国策。宋辽和议虽换取了长期的相对和平，却又使宋朝财政背上沉重负担。

宋太祖及其继承者的统治方略，是行之有效的。它重建中央集权，实现天下一统，促进了社会稳定和经济发展。但是这个统治方略造就了过度集权的体制，又强化了君主政体固有政治结构的先天性弱点。在皇帝制度下，近乎规律性的现象是：官僚、军队及相应的财政支出，总是以递增甚至加速度的趋势恶性膨胀。北宋更是起点高、周期短、弊害深。因此，宋初诸帝的统治方略迅速走向自己的负面。君强臣弱走上极致的结果是王朝积贫积弱、内外交困。其实，这个统治方略的弊端，早在赵宋立国之初就已显现。太宗两度征辽失利，主要原因是军权过于集中，将帅无法随机应变而贻误战机。弥漫性的吏治腐败和频繁发生的民变、兵变，始终困扰着宋王朝。再加上北方各族的侵扰，宋王朝一直处

于内忧外患、危难重重的境地。

第二节　改革思潮的兴起和“庆历新政”

宋初诸帝强化中央集权的思想和政策，虽取得一时之效，却又很快向负面转化，致使宋代政治弊端百出，积弱积贫。面对冗官、冗兵、冗费三大弊政及由此引起的种种连锁反应，帝王、朝臣及士人纷纷思索救弊改制、富国强兵之术，朝野上下兴起一股改革思潮。这股思潮波及面广，历时甚久，对北宋时期的政治和思想都有深刻的影响。

一、改革思潮的兴起及其特点

严重的社会危机是引发改革思潮的主要原因，而弊政又是引发社会危机的主要原因。政权过度集中，必然导致机构庞大，冗官叠设，效率很低；军权过度集中，必然导致兵力分散，指挥失当，战斗力削弱；财权过度集中，必然导致地方财政支绌，而各种变通之法，又为官贪吏酷提供了机会。冗官、冗兵、冗费与官贪、民穷、兵弱、财匮互为因果，成为长期困扰宋代君主政治的难题。

冗官、冗兵、冗费是北宋三大弊政。宋代诸帝的御臣之术致使机构重叠，官额大增。宋初“三班吏员止于三百，或不及之”（《元丰类稿·再议经费札子》）。到仁宗皇祐年间（1049—1054年）官额增至二万余人。冗员丛杂，朋党纷争。这是“冗官”。养兵政策致使兵员与日俱增。宋太祖开宝年间（968—976年），有兵三十七点八万；宋太宗至道年间（995—997年），六十六点六万；宋真宗天禧年间（1017—1021年），九十一点二万；宋仁宗庆历年间（1041—1048年），一百二十五点九万，至皇祐年间（1049—1054年），又增至一百四十余万。由于朝廷对将帅“动相牵制，不许便宜”，且将不知兵，兵不知战，故军队坐食粮

饷，“动而奔北”（《续资治通鉴长编》卷四十四）。这就是冗兵。豢养冗官、冗兵，再加上给辽、西夏的岁币，财政入不敷出。这就是冗费。三冗又导致积弱、积贫。积弱，主要表现为北宋在与辽、西夏的对抗中一直处于劣势。积贫，则着重表现为财政困难。庆历年间每年财政赤字高达三百万缗以上，到英宗时期每年赤字达一千多万缗。征敛无度，不抑兼并，竭民力以养官、养兵，必然激化阶级矛盾。北宋一代，农民起义接连不断，开国不久即呈“遍满天下之渐”（《续资治通鉴长编》卷一四三）。到北宋中期“一年多如一年，一火强如一火”。宋王朝内外交困，面临着严重的社会危机。

改革思潮早在太宗、真宗时期已露端倪。端拱二年（989年）王禹偁上《御戎十策奏》，主张“并省官吏”“艰难选举”“信用大臣”“不贵虚名”“禁止游惰”，以“惜经费”“厚民力”“抑儒臣而激武臣”（《历代名臣奏议》卷三二二）。咸平元年（998年），真宗刚刚即位，王禹偁又上疏言事，希望真宗“奋英主之独断”，改革政治，所谓“治之维新，救之在速”。他明确提出“减冗兵，并冗吏”，尖锐地指出：“臣本鲁人，占籍济上，未及第时，一州止有刺史一人、司户一人，当时未尝阙事。自后有团练推官一人。太平兴国中，增置通判、副使、判官、推官，而监酒榷税算又增四员，曹官之外更益司理。问其租税，减于曩时也；问其人民，逃于昔时也。一州既尔，天下可知。冗吏耗于上，冗兵耗于下，此所以尽取山泽之利而不能足也。”王禹偁主张改变“所畜之兵冗而不尽锐，所用之将众而不自专”的状况，“减冗兵，并冗吏”“艰难选举，使入官不滥”；“亲大臣，远小人，使忠良謇谔之士知进而不疑，奸憸倾巧之徒知退而有惧”；“减人民之赋，宽山泽之利”（《宋史纪事本末》卷二十），以实现富国强兵。同一年，代州知州柳开上言，希望真宗“绍二圣之祚，精求至治，若守旧规，斯未尽善，能立新法，乃显神机”（《宋史纪事本末》卷二十）。从此以后，群臣主张革新朝政的意

见和建议日渐增多。到仁宗之时，朝野上下多以革新为富国强兵的必由之路，汇聚成一股思潮。

北宋时期的改革思潮有以下几个特点。

其一，广泛性。改革呼声来自统治阶级的各个阶层，朝野上下普遍认为改革政治势在必行。北宋中期以后，改革政治是人心所向。翻开一部《续资治通鉴》，论及变法改制的奏议到处可见。当时著名的思想家，几乎无一例外地原则上赞成政治革新，正如陈亮所说："方庆历、嘉祐，世之名士，常患法之不变也。"（《陈亮集·诠选资格》）倡导改革的领袖人物都是身居高位的士大夫，如范仲淹、文彦博、富弼、欧阳修、韩琦、王安石、司马光、范纯仁、吕公著等。帝王在原则上也承认政治应有所革新。宋仁宗一度赞成新政。宋英宗惊呼："积弊甚众，何以裁救？"（《续资治通鉴》卷六十二）宋神宗雄心勃勃地宣称："天下弊事甚多，不可不改。"（《续资治通鉴》卷六十六）并亲自发动了一场变法运动。

其二，批判性。主张改革的人们面对现实，议政治，论是非，往往切中时弊。许多人明确指出："祖宗不足法。"有些人甚至言辞激烈。李觏大声疾呼"今日之事可谓急矣"，"弱甚矣，忧至矣，非立大奇，不足以救"（参见《李觏集·寄上孙安抚书》等）。韩琦尖锐地指出"朝廷若不能节用"，后果难以设想，主张"凡奢靡之饰，奇巧之玩，无名支赐，无度取索，一切罢去"（《皇朝文鉴·论减省冗费》）。苏轼则说："方今之势，苟不能涤荡振刷，而卓然有所立，未见其可也。"（《苏东坡全集·策略一》）王安石在《上皇帝万言书》中说："顾内则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄，天下之财力日以困穷，而风俗日以衰坏，四方有志之士，諰諰然常恐天下之久不安。"（《王文公文集·上皇帝万言书》）人们讨论所及的范围，几乎遍及君主政治的各个层次和

各个方面，其中又以吏治商讨最详，以役法争论最烈。“庆历新政”以改善吏治为中心兼及役法；王安石变法则以改革役法为重点兼及吏治。范仲淹、王安石、司马光等人都在改善吏治方面提出过系统的主张。这些主张都具有一定的可操作性。

其三，政见之争与朋党之争交织在一起。综观各种改革主张，在是否需要改革的问题上，几乎众口一词，并无异议。在改革什么的问题上也基本一致，人们普遍主张“法可以变”，“治在得人”，必须治理三冗，变革役法，富国强兵。争论的焦点是改革的力度、步骤、策略及具体方案。围绕先“变法”还是先“求人”，以“节流”为主还是以“开源”为主，“顿革”还是“渐改”，以及各种具体方案，发生了激烈的争论。王安石与司马光的政见之争最为典型。在改革的力度上，王安石主张大幅度改革法度；司马光则主张“法可变，但当时不必变”，批评王安石“不当无大小，尽变旧法以为新奇”。在改革的步骤和策略上，王安石主张以变法为先，其次在于选才；司马光则主张“治在得人，不在变法”，“当急于求人，而缓于立法”。在治理三冗的方略上，王安石着眼于理财，不同意采取精简机构、罢官止俸之类的做法；司马光则强调以“节流”为主。在役法问题上，两者更是形同水火。这种仁者见仁、智者见智的政见之争又转化为朋党之争。朋党之争是政见、派别、意气之争的混合物，是封建官僚政治不可避免的产物。宋代官杂职冗，官僚内部围绕权位的争夺相当激烈，加上政见分歧，故朋党之争尤烈。朋党之争虽涉及是非曲直，但往往夹杂意气，动辄相互残酷倾轧。意气之争、权力之争与政见之争交织在一起，使问题更加复杂化。朝臣之间党同伐异，势同水火，其间是非曲直，世人难以评说。范纯仁说：“朋党之起，盖因趣向异同，同我者谓之正人，异我者疑为邪党，既恶其异我，则逆耳之言难至；既喜其同我，则迎合之佞日亲；以至真伪莫知，贤愚倒置，国家之患，率由此也。”（《宋史·范纯仁传》）政争和党争使改革思潮内部

分化成诸多的派别，导致各项改革措施弊端丛生，且毫无稳定性可言。各派都把革新政治的企盼寄托于皇帝，可是皇帝面对激烈的纷争又举措不定。正如王夫之所说：宋代的朋党之争，“盛于熙丰，交争于元祐、绍圣，而祸烈于徽宗之世，其始则景祐诸公开之也”。“一唱百和，唯力是视，抑此伸彼，唯胜是求。天子无一定之衡，大臣无久安之计，或信或疑，或起或仆，旋加诸膝，旋坠诸渊，以成波流无定之宇。”（《宋论》卷四）北宋改革思潮的目的和宗旨是通变救弊，富国强兵，但是改革的实践却加剧了统治阶级内部的矛盾。这是君主专制政治的悲剧，也是各派改革思想家的悲剧。

但是，从政治思想发展史的角度看，北宋改革思潮意义重大。各派政治主张虽大多缺乏理论深度，偏重于政策性和实用性，但也有一批思想家试图从宇宙观、方法论、人性论的哲学高度，寻求安邦治国、改革更易的一般原则，并形成思想体系。“荆公新学”正是在这个背景下酝酿、产生的。司马光的《资治通鉴》也是这个时期的产物。

二、范仲淹变通更张与忧君忧民的政治思想

范仲淹主持进行的“庆历新政”，是北宋改革思潮第一次系统地转化为封建国家的政策，并付诸实施。三冗弊政恶性发展，加深了社会危机，致使宋仁宗时期农民起义和兵变此起彼伏。仅庆历三年（1043年）就发生了王伦兵变、张海起义、湖南瑶族起义等三次影响较大的民众反抗斗争。宋仁宗对此深感不安，遂采纳范仲淹等人的改革主张，实行新政，史称“庆历新政”。

范仲淹（989—1052年），字希文，吴县（今江苏苏州）人。大中祥符八年（1015年）中进士，历任地方官和谏官。他直言立朝，屡遭贬黜，多次上书要求改革政治，均未获准。范仲淹为官有政绩，治军有奇

策，与韩琦、文彦博等俱为一代名帅。庆历三年（1043年），除枢密副使，寻拜参知政事，在杜衍、富弼、韩琦、欧阳修等人支持下，针对积弊，厉行新政。庆历五年（1045年），罢政。著有《范文正公集》《范文正公别集》等，均辑入《全宋文》（以下引《全宋文》仅注篇名）。

范仲淹阐发易义，结合实际政治，提出了变通更张、及时救弊的思想。

范仲淹著有《易义》《四德说》及《易兼三材赋》《穷神知化赋》等。他反复引据《易》的“穷则变，变则通，通则久”的思想，主张为政要“思其道则变而通之”（《易兼三材赋》）。在他看来，圣人“建大《易》之旨”，“将以尽变化云为之义”。《易》“上以统百王之业，下以断万物之疑。变动不居，适内外而无滞；广大悉备，包上下而弗遗”。总之，《易》“无幽不通，唯变所适”（《易兼三材赋》）。范仲淹主张为政要“宽猛相须”“文质相救”。他认为宽与猛犹如水与火，“水火之性也，偏其反而；水火之利也，一以贯之。居惟异处，动必相资”。水与火“施之无穷，和而不同”，“质本相违，义常兼济”，故“从政者宽猛相须，体兹至矣”（《水火不相入而相资赋》）。在范仲淹看来，宽猛相须、文质相救是君主政治的一般法则，“故圣人之理天下也，文弊则救之以质，质弊则救之以文”（《奏上时务书》）。他进一步指出：“前代之季，不能自救，以至于大乱，乃有来者，起而救之。”（《奏上时务书》）帝王不能改革更化，自救其弊，“风化其坏，则为来者之资”。所以与其坐视积弊酿成大乱大革，以致改朝换代，不如自我调整自我更新。“惟圣帝明王，文质相救，在乎己，不在乎人。《易》曰：‘穷则变，变则通，通则久。’亦此之谓也。”（《奏上时务书》）这就从理论上论证了君主政治自我变通更张的必要性。

范仲淹又从君主政治历史经验的角度，阐发了改革政治的思想。他

说："历代之政，久皆有弊，弊而不救，祸乱必生。何哉？纲纪浸隳，制度日削，恩赏不节，赋敛无度，人情惨怨，天祸暴起。"《易》的通变思想的精髓，在于"天下之理有所穷塞，则思变通之道；既能变通，则成长久之业"（《答手诏条陈十事》）。他又说："否极者泰，泰极者否，天下之理，如循环焉。"周、汉、唐的兴衰史就是这一政治哲理的明证，故"非知变者，其能久乎！"通变思想是"圣人作《易》之大旨，以授于理天下者也，岂徒然哉！"（《上执政书》）

范仲淹进一步指出：宋代政治已经发展到必须改革更张的地步。他说："我国家革五代之乱，富有四海，垂八十年。纲纪制度，日削月侵。官壅于下，民困于外。夷狄骄盛，寇盗横炽，不可不更张以救之。"唯有借鉴"前代帝王之道"力行更张，"庶几法制有立，纲纪再振，则宗社灵长，天下蒙福"（《答手诏条陈十事》）。在范仲淹看来，"倘不思变其道，而但维持岁月，一旦乱阶复作，使天下为血为肉数百年"（《上执政书》），这是当权者的罪过。因此，他主张及时救弊图强，说："四海尚完，朝谋而夕行，庶乎可济，安得晏然不救，坐俟其乱哉！"（《答手诏条陈十事》）范仲淹多次批评执政者"取维持之功"，"忘磐石之固"，不敢改革更易。他说："昔曹参守萧何之规，以天下久乱，与人息肩，而不敢有为者，权也；今天下久平，修理政教，制作礼乐，以防微杜渐者，道也。"（《上执政书》）力主实行自上而下的主动的政治调整。

作为面向实际的政治家，范仲淹既推崇儒家道义，又充分肯定了道义所内蕴的功利。他认为"夫利者何也？道之用者也。于天为膏雨，于地为百川，于人为兼济，于国为惠民、为日中市，于家为丰财、为富其邻，于物为驺虞、为得食鸡。其迹异，其道同，统而言之，义之和也"（《四德说》）。这就在道的前提下，充分肯定了义和利的内在统

一性。在儒学占据统治思想地位的时代，具有这种思想、学术倾向的政治家大多更注重和强调践行、进取，所谓“进思济物，利之方也”。“汤武应天顺人，开国除乱，履其亨而阐其利者也。夏禹治水，《乾》之成功，干其事者也。”（《四德说》）不过，这里所谓的功利是有范围、有限定的。这个范围和限定就是“道”，即宗法制、君主制的一般原则。恰恰是道，又为一种积极进取的改革思想划定了范围和局限。范仲淹说：“先王制礼之心，非万世利，则不行焉。或曰：五帝不相沿乐，三王不相袭礼，此何泥于古乎？某谓礼乐等数，沿革可移，帝王名器，乾坤定矣，岂沿革之可言哉！”（《上资政晏侍郎书》）在一些根本制度上是不容言及权变、更革的。“天尊地卑，道之常矣。君处上，臣处下，理之常矣。男在外，女在内，义之常矣。天地、君臣、男女各得其正，常莫大焉。”“天子之常也，在于道，不在于权。”（《易义》）宗法制和君主制的基本原则是自然、社会、人生之“大常”，是不能变通更张的。

范仲淹在《大礼与天地同节赋》中写道：“惟大礼之有节，同二仪而可详。其大也，通庶汇之伦理；其节也，著万化之纪纲”，“则知节者礼之本，礼者节之筌。节假礼而其用斯显，礼能节而其功乃全。所以下蟠乎地，上极于天。是谓治之本也，抑亦出乎自然”。而“器乃适时之用”，具体的礼义是“大礼”的体现。范仲淹认为：“器之既兴也，人滋而事济，终成乎百代之利，勿谓乎一时之制。”“故曰，圣人立成器，以为天下利。”（《制器尚象赋》）他在《礼义为器赋》中进一步论证了礼的政治功能，所谓“假其器而宣其教，尊其义而贵其礼”，因此“君之柄也，非礼何持；立人之道也，惟义是资”。礼是“大道之不器”与“器兹礼义”的统一体。就道而言，“一者道之本，式者治之筌”（《圣人抱一为天下式赋》），礼“规天而矩地”；就器而言，具体的礼乐制度，“是皆礼之器”。礼兼道器、体用，“变化从宜，广大悉备”（《大礼与天地同

节赋》）。总之，“礼之本”，自古及今，“能长且久”；“礼之器”，变化从宜，“因民设利”。这就划定了变与不变的原则和界限。

面对弊政丛生，积重难返，范仲淹力主变革，他所言及的改革事项几乎涉及方方面面。他不仅言，而且行，在主持“庆历新政”过程中，对十项具体制度和政策提出了重大的改革意见，即“明黜陟”“抑侥幸”“精贡举”“择官长”“均公田”“厚农桑”“修武备”“减徭役”“覃恩信”“重命令”。这些主张涉及君臣、君民及官民关系，重点是整顿吏治，改革人事制度和官僚机构。

所谓“明黜陟”，是针对宋代磨勘制度之弊采取的改革措施。宋代对官吏的考核和升迁，实际上以年资为主，忽视政绩建树，“文资三年一迁，武职五年一迁，谓之磨勘。不限内外，不问劳逸，贤不肖并进”（《答手诏条陈十事》）。范仲淹认为这项制度是吏治败坏的重要原因之一，它使“贤不肖混淆，请托侥幸，迁易不已，中外苟且，百事废堕，生民久苦，群盗渐起”（《答手诏条陈十事》）。对此，范仲淹提出并制定了一系列调整和改革措施，以期达到“因循者拘考绩之限，特达者加不次之赏，然后天下公家之利必兴，生民之病必救，政事之弊必去，纲纪之坏必葺，人人自劝，天下兴治”（《答手诏条陈十事》）的目的。

所谓“抑侥幸”，是针对滥施恩荫之弊提出的。宋代恩荫泛滥，“积成冗官”，致使“百姓贫困，冗官至多。授任既轻，政事不举。俸禄既广，刻剥不暇”（《答手诏条陈十事》）。范仲淹奏请限制臣僚奏荐子弟亲戚恩泽的范围、人数和任职年限，以使“内外朝臣，各务久于其职，不为苟且之政，兼抑躁动之心；亦免子弟充塞铨曹，与孤寒争路，轻忽郡县，使生民受弊”（《答手诏条陈十事》）。

所谓“精贡举”，是为了矫治宋代科举之积弊。范仲淹认为“国家之患，莫大于乏人”（《邠州建学记》）。而宋代科举“专以辞赋取进士，以墨义取诸科，士皆舍大方而趋小道，虽济济盈庭，求有才有识者十无一二”（《答手诏条陈十事》）。这是造成官僚队伍既冗且庸的重要原因，解决办法是“进士先策论而后诗赋；诸科墨义之外，更通经旨。使人不专辞藻，必明理道，则天下讲学必兴，浮薄知劝，最为至要”（《答手诏条陈十事》）。范仲淹十分重视兴学校，教《六经》，长养人才。他认为“宗经则道大，道大则才大，才大则功大”。“故俊哲之人，入乎《六经》，则能服法度之言，察安危之几，陈得失之鉴，析是非之辩，明天下之制，尽万物之情。”（《上时相议制举书》）因此劝学育人应“使皆明经籍之旨，并练王霸之术”；科举考试则“先之以《六经》，次之以正史。该之以方略，济之以时务”，如此方能使士子“趋圣人之门，成王佐之器”（《上时相议制举书》）。执政之后，他“亲奉圣谋，诏天下建郡县之学”（《邠州建学记》），改革考试方法，以此为新政的重大举措之一。

所谓“择官长”，主要是慎选临民官。范仲淹认为“官者一人之股肱，兆民之纲纪”，“非其人则贻民之忧，得其人则致君之美”（《任官惟贤材赋》）。地方长吏尤为重要，“一方舒惨，百姓休戚，实系其人”。而“今乃不问贤愚，不较能否，累以资考，升为方面。懦弱者不能检吏，得以蠹民；强干者惟是近名，率多害物。邦国之本，由此凋残”（《答手诏条陈十事》）。因此，举择诸道官吏，重民治民，是新政的又一重大举措。

所谓“均公田”，即改革制禄之方，以厚禄养贤、养廉。范仲淹认为“厚禄然后可以责廉隅，安职业也”（《答手诏条陈十事》）。而宋代官冗俸薄是造成官贪吏酷、徭役不均、刑罚不正的重要原因。宋真宗恢

复职田之制，但“有不均之谤，有侵民之害”，故“屡有臣僚乞罢职田”（《答手诏条陈十事》）。范仲淹则认为养贤、养廉更为重要。他说：“臣谓职田本欲养贤，缘而侵民者有矣，比之衣食不足，坏其名节，不能奉法，以直为枉，以枉为直，众怨思乱而天下受弊，岂止职田之害耶！”两害相权取其轻，他主张保留职田之制以养廉，“有不均者均之，有未给者给之”，“然后可以责其廉节，督其善政”（《答手诏条陈十事》）。

调整治民政策是“庆历新政”的一个方面。范仲淹认为“圣人之德，惟在善政，善政之要，惟在养民。养民之政，必先务农”（《答手诏条陈十事》）。重农的关键措施是“厚农桑”“减徭役”。他主张“其劝课之法，宜选官讨论古制，取其简约易从之术，颁赐诸路转运使，及面赐一本，付新授知州、县令等”（《答手诏条陈十事》）。同时“宽赋敛，减徭役”。作为减轻民众负担的重大措施之一，就是并县减官，强兵节财，令行禁止，广布恩泽，以改变官多、兵多“困生灵，虚府库”，“非鳏寡孤独，不能无役”（《答手诏条陈十事》）的状况。

范仲淹无愧为古代社会的贤相忠臣。他才兼文武，熟经籍之义，知王霸之略，“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君”，把“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（《岳阳楼记》）奉为人生信条。他的政治理想是“至明在上”“政必顺民”，君主“用天下心为心”，“通天下之志”（《用天下心为心赋》）。“君育黎庶，如彼身体”，“每视民而如子，复使臣而以礼”（《君以为民为体赋》）。“分职求理，当任贤者”（《任官惟贤材赋》），“王者从谏，如彼流水。”“询彼刍荛”，“听诸药石”（《从谏如流赋》）。这种君圣官贤政仁的理想政治又在不断地自我调整中完善，而谏是这种调整的枢机。他说：“臣不兴谏，则君道有亏；君不从谏，则臣心莫写。”“君之德也，贵纳谏而温恭；水之性

也，美随流而顺从。故周旋而善纳，如荡漾而朝宗。”（《从谏如流赋》）殷切期望“岁终，天子斋戒受谏，谏当有所改为”（《再奏乞两府兼判》），并成为制度。他把“惟惧忠不如金石之坚，直不如药石之良”，“事君有犯无隐，有谏无讪，杀其身，有益于君则为之”视为“忠臣之分”，并据此批评以“不在其位，不谋其政”，“天下有道，庶人不议”（《上资政晏侍郎书》）为口实，阻隔言路，禁止批评的做法。在他看来：“夫天下之士有二党焉：其一曰，我发必危言，立必危行，王道正直，何用曲为？其一曰，我逊言易入，逊行易合，人生安乐，何用忧为？斯二党者，常交战于天下。天下理乱，在二党胜负之间尔。”为了“致君于无过，致民于无怨，政教不坠，祸患不起”，他甘愿“进危言于君亲，蹈危机于朝廷”（《上资政晏侍郎书》）。他“进亦忧，退亦忧”，几度贬谪，壮心不已，终于将改革思潮转化为朝廷的政策。可悲的是，宋仁宗纳了此谏而行新政，又纳了彼谏而罢新政。一场轰轰烈烈的新政仅实行一年有余，范仲淹又一次由“居庙堂之高”贬为“处江湖之远”。

“庆历新政”的改革范围和力度很有限。但即使如此，仍难免昙花一现的命运。原因就在于任何改变冗官、冗兵、冗费的举措，都会损害官僚群体的利益，而遭到普遍的反对。然而，变法图强的呼声没有随着范仲淹的失败而沉寂，反而日益高涨。改革思潮一波强似一波，更为激进的主张逐渐占据上风。

第三节　李觏通变救弊的政治思想

李觏（1009—1059年）字泰伯，建昌南城（今江西南城）人。他贫而好学，博采百家，曾两度应试不第，“弗获禄仕”，自称“南城贱民”。庆历三年（1043年）应南城郡守之邀办盱江书院，人称盱江先生。李觏关心时政，极陈世弊，力主改革，受到范仲淹的赏识。范仲淹称赞他：“善讲论《六经》，辩博明达，释然见圣人之旨。著书立言，有孟轲、扬雄之风义，实无愧于天下之士。”（《全宋文》卷三七一《荐李觏并录进〈礼论〉等状》）经范仲淹推荐，为太学助教，后为直讲，一度“权同管勾太学”，不久病逝。李觏宗法孔孟，推崇《周礼》，依据《周易》，兼“读孙吴书，学耕战法”，所作多为“愤吊世故，警宪邦国”的政治论著。著有《直讲李先生文集》《外集》。中华书局辑有《李觏集》（以下引该书仅注篇名），收录了他的全部著作和有关文献资料。

一、礼论

礼，是李觏政治思想的核心。他曾著《周礼致太平论》，又著《礼论》若干篇。在李觏看来，“夫礼，人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣”（《礼论第一》）。据此，李觏把饮食、衣服、宫室、器皿、夫妇、父子、长幼、君臣、上下、师友、宾客、死丧、祭祀称为礼之大本；乐、刑、政则是礼之大用，是礼之三支，“同出于礼而辅于礼”；仁义智信则是礼之大旨、礼之四名，“同出于礼而不可缺者也。于是又别而异之”。礼与乐刑政、仁义智信，犹如身体与手足、筋骸。礼乐刑政是“天下之大法”，仁义礼智信是“天下之至行”。八者之中，礼为本，其余是礼的别名和体现，“是七

者，盖皆礼矣”，故“一本于礼”（以上见《礼论第一》）。在李觏的思想体系中，礼就是王道、法制，礼涵盖了各种理想的社会规范，是人类的最高准则，所谓“礼者，圣人之法制也”（《礼论第四》）。“礼者，虚称也，法制之总名也。”（《礼论后语》）

李觏对礼的差别性、等级性大加论证，并据以强化君权和宗法制度。他说：“礼者，生民之大也。”“圣人之所以作，贤者之所以述，天子之所以正天下，诸侯之所以治其国，卿大夫士之所以守其位，庶人之所以保其生，无一物不以礼也。穷天地，亘万世，不可须臾而去也。”（《礼论第六》）这种贯穿一切、规范一切的宇宙精神和社会法则就是道。李觏认为礼即道，他说：“予所言者，道也。道者，无不备，无不至也。”（《礼论第六》）道是一与不一的统一。一方面“夫道者，通也，无不通也”（《叙陈公燮字》），道是宗主一切的一；另一方面“万物虽散殊，孰非道之体？”（《和育王十二题》）万物分殊，却都是道之体。而把万殊统一为一的是礼，“圣人之道，譬诸朝廷。朝廷也者，岂一种人哉？处之有礼，故能一也”（《常语下》）。因此，李觏心目中的理想政治模式是：“女子在内，男子在外；贵者在上，贱者在下；亲者在先，疏者在后。府史徒胥，工贾牧圉，各有攸居而不相乱也，夫所以谓之一也。”（《常语下》）礼，是李觏政治思维的基础。

在宋代，李觏的礼论又具有个性，主要表现在四个方面。

一是反对玄谈礼法，注重礼的践行。李觏批评俗儒言道、言礼，“以虚辞为微妙，出入混沌，上下鬼神，使学者观之耳目惊眩，不知其所取”。在他看来，“天地阴阳者，礼乐之象也；人事者，礼乐之实也。言其象，止于尊大其教；言其实，足以轨范于人”（《礼论第六》）。例如“无其物”的仁义智信，归根结底依赖着“有其物”的礼，均为礼之别名。与其玄谈天象仁心，不如讲究具体的礼法制度。这种思想

着重强调了礼的现实意义及其具体运作。

二是强调礼的他律性。向玄谈性命的方向发展是宋代儒学的主流，而李觏对此不以为然。时人批评李觏的礼论，“率天下之人为礼不求诸内，而竞诸外，人之内不充而惟外之饰焉，终亦必乱而已矣”。李觏反驳道：“夫有诸内者必出于外，有诸外者必由于内。”“故天下之善，无非内者也。圣人会其仁、义、智、信而为法制，固由于内也。贤人学法制以求仁义，亦内也。”（《礼论后语》）他反对妄分内外，玄谈性命，着重强调教化成善。在他看来，“性畜于内，法行于外”（《礼论第四》）。“人不教不善”（《庆历民言·复教》）。广大臣民“非圣人则命不行，非教化则性不成。是以制民之法，足民之用，而命行矣；导民以学，节民以礼，而性成矣”（《删定易图序论·论六》）。相对而言，李觏更为注重他律性的礼乐刑政，主张以礼导民、制民。

三是主张对人的欲望既要“节制”又要“利导”。李觏认为从历史的角度看，“夫礼之初，顺人之性欲而为之节文者也”（《礼论第一》）。礼是圣人为了顺应和调整人的欲望而设立的。从人性的角度看，“夫饮食男女，人之大欲，一有失时，则为怨旷”（《周礼致太平论·内治第四》）。“形同则性同，性同则情同”，圣与凡的区别仅仅在于“圣人寡欲”“众人多欲”。其实圣人“非寡欲也，知其欲之生祸也”。“如使欲而无祸，尧舜固为之矣，何自苦如是？”（《庆历民言·损欲》）既然“欲者人之情”，“人非利不生”，那么凡是符合礼义的利与欲都不属“贪与淫”。李觏反对一味禁欲、窒欲，主张节制以礼，“因人之情而把持之，使有所成就”（《与胡先生书》）。

四是注重维护礼在政治上的一般规定性。礼见诸政治就是君主制度。李觏认为具体的王权比空洞的王道更具实际政治价值。他批评当时之儒者“是孟子而非《六经》，乐王道而忘天子”，并明确宣称：“吾以

为天下无孟子可也，不可无《六经》；无王道可也，不可无天子”（《佚文》）。他主张帝王“主政令，必生杀”，以明等分，止纷争，使人“不得不从”（《礼论第三》）。

李觏的礼论是他的利民厚生、富国强兵、强化王权的政治论的理论基础。这种礼论上承荀子，具有明显的强调刑政，注重功利的倾向，是宋代事功思潮的先驱之一。但是，礼的本质和功能是以等级名分限制行为、桎梏欲望。李觏认为，“欲而争”必致乱，故必须禁绝违背礼教的“人欲”。他说：“养天性，灭人欲，家可使得孝子，国可使得忠臣矣。”（《周礼致太平论·教道第一》）作为大儒，李觏对利与欲的肯定毕竟是有限度的。

二、道兼常权、通变救弊与君主“安民”之策

李觏阐发《易》理，提出道兼常权的思想。所谓常，即“天之常道，地之常理，万物之常情”。权即权变、变动。事物的常住性与变动性决定了道兼具常与权两种属性。李觏说：“常者，道之纪也。道不以权，弗能济矣。是故权者，反常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。”（《易论第八》）常与权相反相成，共存于道中。“天地万物之常而圣人顺之”（《虔州柏林温氏书楼记》），但“事或有变，势或有异，以常待之，其可乎？”若仍拘泥于常，不能有所变通，则于事无补，“若夫排患解纷，量时制宜，事出一切，愈不可常也”（《易论第八》）。李觏著《易论》十三篇，发挥儒学的变易思想。他认为天地、万物、国家、人事都在不停地发展变化，因此人们必须善于审时度势，“非天下之至变”不能知天数、应人事。他指出，招祸还是免患，取决于是否知变应变，见机而动，“事有不可不然，亦不可必然，在度宜而行之耳”（《易论第二》）。“时乎时，智者弗能违矣。

先时而动者，妄也；后时而不进者，怠也。妄者过之媒，怠者功之贼也。”（《易论第六》）针对北宋弊政，李觏力主改革更张，所谓“救弊之术，莫大乎通变”（《易论第一》）。

李觏解说《周易》，目的是经世致用。他反对“世之鄙儒”玄谈天命之理，欺世惑众，主张根据形势的变化和时政的弊端，及时调整统治方略和具体政策。李觏的易论着重论说国家、人事，诸如“为君之道”“任官之道”“为臣之道”“治身、治家之道”。他主张帝王要精通“因人”“应变”之道，并针对宋代政治提出一系列救弊之术。

在国家政权建设方面，李觏主张进行四个方面的调整。

其一，帝王“自治”。李觏是尊君论者，视帝王为通变救弊、富国强兵的关键，但同时又强调立君为民，帝王应以天下为心。他说：“天下至公也，一身至私也”，统治者应“循公而灭私”（《上富舍人书》），以道胜欲。这种公私论的主要论点是：“立君者，天也；养民者，君也。非天命之私一人，为亿万人也。民之所归，天之所右也；民之所去，天之所左也。天命不易哉！民心可畏哉！是故古先哲王皆孳孳焉以安民为务也。”（《安民策第一》）帝王唯有“以天下之身为身”“以天下之心为心”，理财而不聚私藏，克己而不纵私欲，才能由“自知”“自治”而“知人”“治人”。君主“循公灭私”，才能充分发扬权威，号令天下，“君明臣忠，百姓亲睦，然后可以致和气也”（以上见《安民策第五》）。

其二，“开讳”“防蔽”。李觏认为通变救弊，革新政治，必须广开言路，下情上达。他把纳谏比作就医，“闻死而愠，则医不敢斥其疾；言亡而怒，则臣不敢争其失”（《庆历民言·开讳》）。而“刚亢不能纳言，自任所处”，“过而不能知”，“知而不能改”是不智、不勇，“古之亡

国败家，未尝不以此也”（《易论第九》）。李觏指出：“夫为令之弊有四：初不审，终不断，言者矜，闻者争也。”“人主能知弊之所在，则可以行令矣。”（《庆历民言・慎令》）这就是说，帝王兼听博纳，明察善断，才能通变救弊，调整政治。而要做到这一点就必须“立谏诤”“不讳其恶”。同时李觏又强调“谨听”“防蔽”“防谗”。他说：“谗者，沮善者也；谏者，抑恶者也。名之谏者，皆知好焉；名之谗者，皆知恶焉。然而人主不免于信谗者，谗似乎谏也；愎谏者，谏似乎谗也。君曰可用，臣曰不可用，不可之辞同，而情则异矣。用君子而小人沮之，是为谗；用小人而君子抑之，则为谏。君子小人之心，忽恍而不可见，是谗谏所以乱也。好谏而不慎，则奸臣进；恶谗而不察，则正人退。”（《庆历民言・谨听》）李觏把“开讳”“立谏”“防蔽”“谨听”“防谗”的药方，一股脑儿地开给了君主。

其三，改善吏治。李觏指出，君主治民必须以官吏为中介，所以要慎选其才。他说：“君者，亲也。民者，子也。吏者，其乳保也。亲不能自育其子，育之者乳保也；君不能自治其民，治之者官吏也。”“乳之不才，则饥之渴之，惊之痼之，亲虽慈不能幸其子以生也。吏之不才，则穷之役之，杀之害之，君虽仁不能幸其民以安也。”“是故置吏不可不慎也。”（《安民策第七》）李觏对“贵在科名”“荫及子孙”“官以资进”“十羊九牧”等宋代官制的弊端十分不满，溢于言表。他认为宋代吏治败坏的根本原因是统治者在选才、任官方面多有失误。李觏说：“官，名也。事，实也。有名而无实，天下之大患也。”（《庆历民言・效实》）他主张选才不论科名，赏罚不计资辈，升黜不依门第，而是试之以事，验之以功，据政绩用人，如此方能造就干练的官僚队伍，提高统治效率。

其四，强化法制。李觏认为“刑以防奸，古今通义”（《周礼致太平

论序》）。他针对北宋“法禁怯而不禁豪”的弊端，提出“正刑法”“防奸雄”“除盗贼”的思想。他认为帝王驭群臣，治万民，防止“奸雄”专权，“盗贼”作乱，必须“持法以信，驭臣以威。信著则法行，威克则臣惧。法行臣惧，而后治可图也”（《庆历民言·本仁》）。“法者，天子所与天下共也。”“故王者不辨亲疏，不异贵贱，一致于法。”（《刑禁第四》）在“刑禁”的问题上，李觏是宽猛相济论者，所谓“政不可以峻刻也。虽不可过，亦不可未至而止也”（《易论第三》）。但他的基本取向是严明法纪，即“狱市不可以不治，奸人不可以不禁”，“至于盗贼，不可不急其刑以除之也”（《刑禁第六》）。在他看来，对“奸雄”“盗贼”杀无赦，就是“本仁”，就是“义”。“霸”也是一种救弊强国之术。

三、王与霸属同质　食与货为政本

李觏反对简单地尊王贱霸，主张明法、强兵、节用、重农，以富国强兵。王霸同质论则是这个政治主张的理论基础。

李觏指出王与霸并无质的区别。他的主要论据有三：一是礼乐刑政皆为礼，尚法强兵不是区别王与霸的分水岭。他说：“乐、刑、政各有其物，与礼本分局而治。”（《礼论第五》）“是故节其和者，命之曰乐；行其怠者，命之曰政；威其不从者，命之曰刑。”（《礼论第一》）政令刑杀与礼义仁德虽分而各有其用，但本质上统一于礼，都是实现礼义、王道的必要手段。李觏进一步指出，有政治就有刑杀，刑杀也是德治。他说：“窃迹古先哲王之制刑法，非耆（嗜）杀人，乃以生人也；非欲作威，乃以作福也。”刑政的目的是止争除暴，化育群生，“故曰：鞭朴不可弛于家，刑罚不可废于国，征伐不可偃于天下也”（《安民策第八》）。二是王与霸都是君主称谓，并非治道“粹与

驳”的代名词。李觏说：“皇、帝、王、霸者，其人之号，非其道之目也。自王以上，天子号也。惟其所自称耳。”“霸，诸侯号也。霸之为言，伯也，所以长诸侯也。”（《常语下》）王与霸虽有名号等差，但二者并无本质区别，“所谓王道，则有之矣，安天下也。所谓霸道，则有之矣，尊京师也。非粹与驳之谓也”（《常语下》）。王道与霸道都是尊天子、安天下的手段。三是实现霸的政治目标并非易事。李觏说：“儒生之论，但恨不及王道耳，而不知霸也，强国也，岂易可及哉？管仲之相齐桓公，是霸也。外攘戎狄，内尊京师，较之于今何如？商鞅之相秦孝公，是强国也。明法术耕战，国以富而兵以强，较之于今何如？”（《寄上范参政书》）以先秦霸政参照今世，宋代政治连“霸”也比不上，更不必说“王道”了。李觏对北宋外输岁币、内养冗兵、积弱积贫深感忧虑。他渴望一扫积弊，富国强兵，因此反对空谈王道，尊王贱霸，主张先谋尊君强兵富国，以解燃眉之急。

与上述思想相呼应，李觏反对重义轻利。他认为俗儒一味反对言利，过于偏狭。他说：“孔子七十，所欲不逾矩，非无欲也。”“孟子谓‘何必曰利’，激也。焉有仁义而不利者乎？其书数称汤、武将以七十里、百里而王天下，利岂小哉？”（《原文》）圣贤虽言必及义，其实也孜孜于利，义与利在一定条件下具有内在的一致性。就国家而言，“利用厚生，为政之本”（《周礼致太平论·序》）。“《洪范》八政，‘一曰食，二曰货’。孔子曰：‘足食足兵，民信之矣。’是则治国之实，必本于财用。”（《富国策第一》）李觏进一步指出，大凡宫室、车服、百官、军旅、郊祀、四夷等各种政治设置和政治活动，非财利不能行其事，“礼以是举，政以是成，爱以是立，威以是行。舍是而克为治者，未之有也”（《富国策第一》）。总之，食与货是政治之本，“天下之事未有若斯之急者也。既至穷空，岂无忧患？”（《寄上范参政书》）

李觏以礼论、易论为理论基础，以王霸同质、财为政本为基本支点，阐发他的革新思想。他主张当政者切不可“患更张之难，以因循为便”，在重视“内治”“教道”的同时，要首先解决“国用”“军卫”“刑禁”“官人”等现实政治问题。其中李觏着力最多的是财与兵，即富国强兵的两个关键措施。

四、强本节用　理财平土　寓兵于农

强本节用是李觏提出的解决财政危机和社会危机的总方针。他先后著《国用》十六篇、《富国策》十篇、《安民策》十篇及《平土书》等，提出一系列具体政策主张。

“财者，君之所理也。”（《富国策第六》）李觏主张君主理财，强化国家对经济生活的干预。他说：“天之生物，而不自用，用之者人；人之有财，而不自治，治之者君。《系辞》曰：‘理财正辞，禁民为非曰义。’是也。”理天下之财是君的职责，是“养民之政”，理财就是“义”。“君不理，则权在商贾”（《国用第十一》），如果任凭商人操纵市井，盘剥民众，那么帝王与官僚皆有失职之咎。理财的目的是富国养民，理财的手段是强本节用，“所谓富国者，非曰巧筹算，析毫末，厚取于民以媒怨也，在乎强本节用，下无不足而上则有余也”（《富国策第一》）。强本节用即在经济上尽力扩大社会生产，在财政上尽力减少冗费支出。理财富国必须强本和节用双管齐下。

所谓强本，即重农。李觏认为农业是国计民生的根本，“民之大命，谷米也；国之所宝，租税也”（《富国策第二》）。唯有发展农业生产，才能国强民富，足食足兵。李觏提出的强本之方，主要有两条：平土田以安百姓，尽地力以足国用，二者相辅相成。

李觏针对当时“贫民无立锥之地，而富者田连阡陌”（《富国策第二》），“天下无废田”而民众饥寒交迫的状况，主张恢复井田，均平土地。他说：“土地，本也；耕获，末也。无地而责之耕，犹徒手而使战也。法制不立，土田不均，富者日长，贫者日削，虽有耒耜，谷不可得而食也。食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也。尧舜复起，末如之何矣！故平土之法，圣人先之。”（《平土书》）他认为井田立、田土均、耕者食、庶民安、国家泰是一个由此及彼的系列，因此解决土地问题是安民富国的关键性措施。

李觏认为当时“天下久安矣，生人既庶矣，而谷米不益多，租税不益增”，原因在于“地力不尽，田不垦辟”（《富国策第二》）。而“地力不尽”主要是由于百姓弃本从末和荒地不能开垦所致。为此，他提出三条对策：一是“先行抑末之术，以驱游民”，使百姓“一心于农，则地力可尽”（《富国策第二》）。二是通过限田、授田、行“井地之法”，实现“井地立则田均”（《潜书》）。使人无不耕，地无不稼。三是鼓励开荒，“于占田之外，有能垦辟者，不限其数”，国家设置爵级，“有垦田及若干顷者，以次赏之”（《富国策第二》）。实行上述措施，便可实现“人无遗力，地无遗利，一手一足无不耕，一步一亩无不稼，谷出多而民用富，民用富而邦财丰”（《国用第四》）。

所谓节用，即量入为出，“凡其一赋之出，则给一事之费，费之多少，一以式法”（《国用第一》）。具体措施主要有两条：一是加强对皇帝消费支出的管理。设立“大府”统管皇帝的费用收支，“职内之入，职岁之出，司书之要，贰司会之，钩考废置，诛赏之典存焉。如此，用安得不节？财安得不聚？”（《国用第二》）二是控制和调节全社会的消费。一方面限制“食之亡节，用之亡度”，另一方面“计国用之余，随便蓄积，以须乏困”（《富国策第七》）。

李觏的政策主张有明确的针对性。但是他满怀希望地到《周礼》等“古之制”中寻找缓解社会矛盾、改善财政状况的良方，其政见带有浓厚的理想色彩。所谓强本节用，其手段和目的都在于强化君主集权。李觏主张“利一孔”（《富国策第十》），即“富贵者，人主操柄也，果慎斯术，则操柄无失而群下服从，有国之急务也”（《富国策第八》）。用强化君主权势的方式，去解决君主过度专权所造成的弊端，无异于火上浇油。

“寓兵于农”是李觏强兵之术的基本设想。李觏认为军队是国之大事，“国之于兵，犹鹰隼之于羽翼，虎豹之于爪牙也。羽翼不劲，鸷鸟不能以死尺鷃；爪牙不锐，猛兽不能以肉食。兵不强，圣人不能以制褐夫矣”（《强兵策第一》）。关于武备，李觏主张用管仲的“作内政而寓军令”的方略和政策，实行所谓“寓兵于农”。李觏把“作内政而寓军令”的发明权归诸《周礼》。他认为后世招募军队的办法不如古代“寓兵于农”。招募的军队，平时要养活他们，这不仅增加国家财政负担，而且往往军队缺额，兵饷不足。由此看来，“先王足兵而未尝有兵，后世有兵而未尝足兵”。解决问题的办法是改行古制，这样就可以达到“士不特选，皆吾民也；将不改置，皆吾吏也。有事则驱之于行阵，事已则归之于田里。无招收之烦而数不阙，无禀给之费而食自饱”（以上见《军卫第一》）。

李觏还提出一些具体的强兵之策：一是精兵。他说：“为政者务兵多以强国，而不知其弱国。”“兵多不择”，反而会涣散斗志，削弱国力。因此，须精选勇士，“芟其冗，转其资，以厚敢死，使以寡胜众，而后气可复，庶乎强国矣”（《柬士》）。二是择将。李觏说：“国之所以为国，能择将也。”（《强兵策第七》）他主张通过实战选拔将才，倘使“将才如神，军锋如雷，功业易可成也”（《强兵策第六》）。他还

提出应取消监军，信任将帅，使统兵之将有独立的指挥权。三是军屯。李觏主张实行军屯制度，积谷于边。这样可以“外足兵食，内免馈运”，且军队以逸待劳，“利则进战，否则坚守，国不知耗，民不知劳”（《强兵策第二》）。四是置乡军。设置乡军既可用于维护地方治安，又可利用人之爱亲戚、重财物的天性，使其“守战至死”。乡军与戎兵相配合，“屯军以征戎，乡军以守备”（《强兵策第三》），就可形成遍及全国的军备网，增强国家的军力。

李觏是一位面对现实的思想家。他以礼为核心，博采诸子，有针对性地提出了系统的改革政治的思想。他的思想既有一定的理论高度，又具有现实意义。他的平土、屯田、设义仓、置乡军等主张，虽未实行，却足以启发后人。李觏诋毁俗儒放言道德，意在谋禄，尊王贱霸，于事无补，所谓“孔子之言满天地，孔子之道未尝行”（《潜书》）。他以孔孟之道的继承者自居，以王霸之略自诩。通变救弊的目的是完善和强化王权，而富国强兵的期盼又完全寄托在帝王身上，这注定了其政治思想的归宿。但他极言世弊的激烈言辞对改革思潮起了推波助澜的作用。

第四节　司马光“急于求人，缓于立法”的政治思想

司马光（1019—1086年），字君实，号迂叟，陕州夏县（今属山西）涑水乡人，世称涑水先生。他出身于官僚家庭，六岁开始读书，七岁听讲《左氏春秋》，“自是手不释书，至不知饥渴寒暑”（《宋史·司马光传》）。二十岁考中进士，历任苏州判官、并州通判、天章阁待制兼侍讲、龙图阁直学士、翰林学士兼侍读学士、尚书左仆射兼门下侍郎等职。他一生中干得最突出的有两件事，一是极力反对王安石变法，以至于在他执掌相权的一年多时间里将新法大都废除。二是主持编著了《资治通鉴》，并因此而名垂青史。

司马光从小就喜爱史学，“自幼至老，嗜之不厌”（《司马文正公传家集·进资治通鉴表》，以下引该书仅注篇名），这种对史学的兴趣，确定了他的学术方向。在读史的过程中，他发现了很多问题，激发了重新修史的强烈愿望。宋仁宗嘉祐年间，司马光开始着手写一部编年体的通史。治平元年（1064年），他将写成的《通志》八卷进奉给宋英宗，这即是《资治通鉴》的前八卷。治平三年（1066年），英宗命司马光在崇文院设局，组织编修历代君臣事迹。治平四年（1067年），宋神宗即位后，司马光进读《通志》，神宗很欣赏，以其“鉴于往事，有资于治道，赐名曰《资治通鉴》”（胡三省《新注资治通鉴序》），并亲自为该书写了序文。在英宗和神宗的支持下，从治平三年（1066年）到元丰七年（1084年），历经十九年，他“研精极虑，穷竭所有，日力不足，继之以夜”，把全部精力“尽于此书”（《进资治通鉴表》），才得以完成这部史学名著。

司马光一生勤奋好思，学识渊博，著作甚丰，《宋史·艺文志》著录的就有三十七种。除了《资治通鉴》外，主要还有《稽古录》《家范》《潜虚》《涑水纪闻》和《传家集》等。

一、以史资治的政治意识

中国史学具有经世致用的传统，自《春秋》问世以后，历史学始终是国家政治的组成部分，与政治学紧密结合在一起，形成了政史不分的特点。历代史家都程度不同地表现出以史参政和资治的政治意识。司马迁写《史记》时就有一个明确的宗旨，即“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，从历史发展的过程中寻求治世的规律和良方，抒发其政治情怀。这一传统被后人继承，到宋代有了进一步的发展。司马光在总结前人的史学成果时，把历史与现实紧密地结合起来，表现出强烈的以史资治的政治意识。

以史为鉴是史家政治意识的集中反映，并得到政治家的认同。传统史学的基本功能就是以史为鉴。司马迁提出“原始察终”“见盛观衰”的思想，把历史与现实结合起来，以寻求治世安邦的政治学问。司马光比起前人来更进了一步，他不仅用史学家的眼光，而且还从政治家的角度来审视历史，把历史看成政治史，因而以史为鉴的政治意识更加强烈。《资治通鉴》一书正是这种意识的反映。

司马光之所以编著《资治通鉴》，固然与他从小爱好史学，对史学抱着浓厚兴趣有关，但更主要的是要通过编写史书，“叙国家之兴衰，著生民之休戚，使观者自择其善恶得失，以为劝戒”（《资治通鉴》卷六十九）。总结历史经验和教训，为当权者服务，这是他修史的一个基本宗旨。司马光说：“臣闻史者，今之所以知古，后之所以知先，是故人主不可以不观史。善者可以为法，不善者可以为戒。自生民以来，帝

王之盛者，无如尧舜，书称其德，皆曰稽古，然则治天下者，安可以不师古哉！”（《乞令校定资治通鉴所写稽古录札子》）一个有作为的统治者，不能不懂历史，熟知历史是政治家从事政治活动的必备条件之一。司马光把“师古”与治天下联系起来，强调了“师古”的现实政治意义。尽管这里表现出一定的政治保守性，但他认识到现实政治活动，应当有所遵循，要从历史的经验中获取治世良方，让历史成为现实的一面镜子。历代统治者注重历史的意义正在于此。

传统史家把修史视为一项严肃的政治工作，在他们的笔锋中不同程度地流露出扬善抑恶的思想。他们把以史正心作为史家的神圣责任，力图通过修史来发挥历史的教育功能。从《春秋》开始，这种政治意识就比较明显地反映出来，形成了所谓“春秋笔法”。后来的史家也都根据自己的政治立场和价值取向，对历史人物或事件进行褒贬，扬善弃恶，以使人们从中得到教益。司马光发展了这种传统，认为人们只知道历史过程还不够，还要对历史上的是非善恶有一个明确的态度，懂得什么是善，什么是恶。他以史家的政治责任感，把“正心”视为首要任务。他说：“吾闻古圣人之治天下也，正心以为本，修身以为基，闺门睦而四海率服，朝众和而群生悦随。”（《交趾献奇兽赋》）“正心”是治天下的起始点，只有人们的心正，社会才能和谐安定。他把“正心以为本”的思想贯彻于史评中，力图通过对历史人物的善恶褒贬来匡正人心，引导人们弃恶从善。

以史论政是史学政治化的又一突出特点，是史家参政的主要途径和方式。这种方式的特点是借助于史事的评论来发表对现实政治的见解。虽然这种方式不是司马光的发明，但他以史论政的意识明显强于前人。

司马光不仅注重真实地叙述历史过程，还非常重视对历史的评论，以史论的方式阐发政治见解，将史论和政论一体化。从《资治通鉴》

中“臣光曰”的基本内容来看，大多是选择那些在政治上具有重要意义的史事进行评论。如对那些不遵礼法，为政不仁，为臣不忠，为子不孝，违背纲常名教的人和事严加痛斥，对那些恤民、求贤、守信、尽忠、孝顺的人和事则加以赞扬和肯定。司马光史论的特点在于将历史和现实政治紧密结合起来。他在评论战国时期韩、赵、魏立为诸侯一事时，极力强调要遵守纲纪名分，这除了针对唐以来纲纪日损、以下凌上的现象日益严重外，还与北宋时“悖礼犯义”的事情不断发生有关。嘉祐七年（1062年），司马光曾向皇帝上疏指出：“自景祐以来，国家怠于久安。乐因循而务省事，执事之臣颇行姑息之政。于是胥史讙哗而斥逐御史中丞，辇官悖慢而废退宰相，卫士凶逆而狱不穷奸，泽加于旧军人……于是元帅畏偏裨，偏裨畏将校，将校畏士卒。奸邪怯懦之臣至有简省教阅，使之骄惰，保庇羸老，使之繁冗。屈挠正法，使之纵恣。诋訾粟帛，使之愤惋。甘言谄笑，靡所不至。于是士卒翕然誉之，而归怨于上矣。”（《谨习疏》）从司马光描述的情况看，当时统治集团内部相当混乱，缺乏秩序，争权夺利，相互倾轧，使得人们“归怨于上”。对这种纲纪废弛的状况，司马光非常焦虑，所以他在《资治通鉴》的史论中大谈纲纪名分问题，希望通过对历史的评说，来重建现实的政治秩序。司马光在史论中也流露出反对王安石变法的态度。如在评论唐文宗患朋党难去一事时指出，君子和小人不可能合作共事，如果人君“明不能烛，强不能断；邪正并进，毁誉交至；取舍不在于己，威福潜移于人。于是谗慝得志而朋党之议兴矣”（《资治通鉴》卷二四五）。这一评论实际上是在影射王安石。他曾在《奏弹王安石表》中，指责王安石“朋党鳞集，亲旧星攒，或备近畿，或居重任，窥伺神器，专制福威，人心动摇，天下惊骇。……臣之与安石，犹冰炭之不可共器”。以史论政有着特殊的意义，它给现实政治赋予了历史根据，把历史作为现实政治的参照系。这样，可以使人们把现实与历史进行比较，从而得出对现实政治的判断和取向。

史学政治化是中国传统史学的发展趋势，《资治通鉴》则是史学政治化的一个典型。司马光把史学与政治学结合起来，用政治的眼光来审视历史，用政治的标准来评价历史，把历史看成是政治史，并从历史的叙述中，得出了为现实政治服务的结论，这就把历史变成了政治教科书。

二、“天子之职莫大于礼也”

司马光著史，意在以史来确立政治规范，重构社会秩序。这种政治规范集中体现为礼，礼贯穿于他的史著之中，成为其政治思想的核心。

司马光把礼视为最高的行为准则和政治规范。在《资治通鉴》的开篇中，他就对礼的作用进行了细致的表述，指出：“臣闻天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼？纪纲是也。何谓分？君臣是也。何谓名？公、侯、卿、大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智，莫不奔走而服役者，岂非以礼为之纪纲哉！是故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫治士庶人。贵以临贱，贱以承贵。上之使下犹心腹之运手足，根本之制支叶，下之事上犹手足之卫心腹，支叶之庇本根，然后能上下相保而国家治安。故曰天子之职莫大于礼也。”（《资治通鉴》卷一）礼为国家的纲纪，治国首先要抓住礼这个关键环节，确立社会的等级秩序。他认为礼的核心内容就是正名分，以此来明确人们之间贵贱和亲疏的等级差别。他说：“夫礼，辨贵贱，序亲疏，裁群物，制庶事，非名不著，非器不形；名以命之，器以别之，然后上下灿然有伦，此礼之大经也。”（《资治通鉴》卷一）只要人们的等级名分确定了，贵贱尊卑各处其位，天下就会安然有序，治而不乱。

在司马光看来，社会要存在和发展，就必须有一个人们共同遵守的政治行为规范。这一规范是维持社会稳定的基本保证，以往社会的混乱都是因为失去这种规范造成的，因而重新确定社会政治规范是十分必要的。他认为礼是这种政治规范的核心，是人们应当遵循的普遍原则。他说："礼之为物大矣！用之于身，则动静有法而百行备焉；用之于家，则内外有别而九族睦焉；用之于乡，则长幼有伦而俗化美焉；用之于国，则君臣有叙而政治成焉；用之于天下，则诸侯顺服而纪纲正焉。"（《资治通鉴》卷十一）归根结底，"国家之治乱本于礼"（《谨习疏》）。从身、家、乡、国、天下等几个层次来看，都需要用礼来维系，有礼才能有序。因此，遵守礼的规范具有重要的社会政治意义。

用循礼的眼光审视历史是司马光历史价值观的特点，他把社会治乱的根由都归结为是否有礼，有礼则治，无礼则乱。他在分析唐以来的历史时认为："唐自肃、代以降，务行姑息之政。是以藩镇跋扈，威侮朝廷，士卒骄横，侵逼主帅，下陵上替，无复纲纪。以至五代，天下大乱，运祚迫蹙，生民涂炭。"（《言阶级札子》）他把历史上出现的一切违背常规的现象，都归咎于礼制的崩坏，如三家分晋、秦朝灭亡等都是礼崩乐坏的结果。要使社会从乱变治就必须确立礼的规范，使人们重新纳入秩序化的轨道。

礼作为政治行为规范，具有强烈的约束力，无论君臣百姓都应当遵守，尤其是君主更应带头遵守。司马光对历史上遵守礼的人给予充分肯定，反之则贬斥。即使是圣明之主，如果有失礼的地方，也要受到批评。唐太宗堪称明君中的佼佼者，他曾在与臣僚的谈论中，流露了对礼乐的轻视态度。司马光在评论此事时说："先王守礼乐之本，未尝须臾去于心，行礼乐之文，未尝须臾远于身。兴于闺门，著于朝廷，被于乡遂比邻，达于诸侯，流于四海，自祭祀军旅至于饮食起居，未尝不在礼

乐之中；如此数十百年，然后治化周浃，凤凰来仪也。苟无其本而徒有其末，一日行之而百日舍之，求以移风易俗，诚亦难矣。……而太宗遽云治之隆替不由于乐，何发言之易，而果于非圣人也如此！”（《资治通鉴》卷一九二）毫不掩饰地对唐太宗提出了批评。在评论西晋武帝为文帝以礼居丧，而大臣裴秀和傅玄反对一事时，司马光说：“三年之丧，自天子达于庶人，此先王礼经，百世不易者也。汉文师心不学，变古坏礼，绝父子之恩，亏君臣之义；后世帝王不能笃于哀戚之情，而群臣谄谀，莫肯厘正。至于晋武独以天性矫而行之，可谓不世之君；而裴、傅之徒，固陋庸臣，习常玩故，而不能将顺其美，惜哉！”（《资治通鉴》卷七十九）这表明他维护礼的态度是非常坚定的。

对于臣民百姓来说，礼的强制约束只是问题的一个方面，要真正发挥礼的规范作用，还必须使人们从内心里接受礼的精神。这一点司马光是很清楚的，于是他提出要对人们进行广泛深入的礼义教化，使人们自觉地遵守礼的规范。他说：“教化，国家之急务也，而俗吏慢之；风俗，天下之大事也，而庸君忽之。夫惟明智君子，深识长虑，然后知其为益之大而收功之远也。”（《资治通鉴》卷六十八）礼义教化是国家的重要大事，对社会的治乱有直接影响。所以，他对东汉光武帝“开广学校，修明礼乐”大加赞扬，称“自三代既亡，风化之美，未有若东汉之盛者也”（《资治通鉴》卷六十八）。

司马光认为通过礼义教化，人的品性是可以改变的。他赞成扬雄的观点，指出：“扬子以为人之性善恶混。混者，善恶杂处于身中之谓也。顾人择而修之何如耳。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《性辩》）这里强调了“修”的作用，人性是可以通过后天的改造而转变的。改造与转变的途径就是学习和教育，“不学则善日消，而恶日滋；学焉则恶日消，而善日滋”（《性辩》）。学习和教育是促使

人们为善的基本方式。学习和教育的主要内容就是礼义，礼义教化与善有着因果联系，“圣人执礼义以待事，不为善而善至矣”（《迂书·绝四论》）。把礼与善联系起来，使礼成为人应具备的重要因素，这就把礼的客观规范性与主观自觉约束性统一起来。这样，礼不仅成为人们的行为规范，而且成为人们的思想规范。

司马光以礼为政治规范的思想没有更多的新内容，基本是儒家礼学那一套。但在当时他通过写史和论史来大谈礼学是有其政治用意的。其一是针对王安石变法提出的。在改易更革的方法和力度方面司马光与王安石政见不同，所以他抬出“祖宗之法不可变”（《宋史·司马光传》）来阻挠实施新法。为了维护“祖宗之法”，他大讲礼的普遍性与永恒性，主张通过确立礼的地位来重构稳定的政治秩序。其二是针对唐宋以来的政治状况提出的。唐宋以来，社会结构发生了一些变化，社会意识也随之发生变化。为了在意识形态领域确定一个最高原则，他极力提倡礼的精神，试图使礼成为人们普遍遵守的政治准则。在当时的士大夫群体中，司马光是一个守旧意识较浓的人。礼论是他反对大幅度变法的理论基础之一。

三、理想的圣王模式

君主的形象是历代政治思想家都非常关注的问题，他们总是期盼出现“圣帝明王”，依靠圣王的力量把社会带入一个“有道之世”。司马光也不例外，他不厌其烦地从各个方面来塑造理想的圣王模式，试图通过这个模式来对君主进行引导和规范。

司马光认为，国家治乱的关键人物是君主，君主的明与昏对社会产生着深刻的影响。因而他极力赞扬明君，斥责昏君，对那些无道之君则进行无情的揭露。他将君主品分为“五才”，即五类，这“五才”为：创

业、守成、陵夷、中兴和乱亡。他说：“创业者，智勇冠一时者也。王者经纶之初，土无定所，民无定分，英雄相与角逐而争之。才相偶则为二，相参则为三，愈多则愈分，故非智勇冠一时，莫能一天下也。守成者，中才能自修者也。王者动作云为，得之近而所利远，失之微而所害大，故必兢兢业业，以奉祖考之法度，弊则补之，倾则扶之，不使耆老有叹息之音，以为不如昔日之乐，然后可以谓之能守成矣。陵夷者，中才不自修者也。习于宴安，乐于怠惰，人之忠邪，混而不分，事之得失，置而不察，苟取目前之佚，不思永远之患，日复一日，使祖考之业，如丘陵之势，稍颓靡而就下，曾不自知，故谓之陵夷也。中兴者，才过人而善自强者也。虽以帝王之子孙，而能知小人之艰难，尽群下之情伪。其才固已过人矣，又能勤身克意，尊贤求道，见善则迁，有过则改。如是，则虽乱必治，虽危必安，虽已衰必复兴矣。乱亡者，下愚不可移者也。心不入德义，性不受法则，舍道以趋恶，弃礼以纵欲，谗谄者用，正直者诛，荒淫无厌，刑杀无度，神怒不顾，民怨不知。如是而有敌国，则敌国丧之，无敌国则下民叛之。祸不外来，必自内兴矣。”（《稽古录·历年图序》）

司马光对君主的分类，是从历史发展演变过程的考察中获得的。这五类君主的统治可以看成是一个王朝兴衰的几个不同阶段，即兴起、发展、衰微、中兴和灭亡。不同类型的君主对历史发展所起的作用明显不同，因而对他们的评价也是不同的。司马光褒扬创业、守成和中兴之主，贬斥陵夷和乱亡之主。在他看来，宋朝当时所处的正是危乱衰微时期，面前有两条路，一条是中兴，另一条是灭亡。为了避免走后一条路，他非常希望出现中兴之主，及时调整政治，以完成复兴之大业。但要成为中兴之主是不容易的，不仅要“才过人”，还要“善自强”，即要有超人的才德。基于这种历史分析，他认为君主应当不断地修德，增益才智，争当明君。

要成为英明的君主，首先要具备三德，即仁、明、武。他说：“仁者，非妪煦姑息之谓也。兴教化，修政治，养百姓，利万物，然后可以为仁。明者，非巧谲苛察之谓也。知道义，识安危，别贤愚，辨是非，然后可以为明。武者，非强亢暴戾之谓也，惟道所在，断之不疑，奸不能惑，佞不能移，然后可以为武。是故仁而不明，犹有良田而不能耕也；明而不武，犹视苗之秽而不能芸也；武而不仁，犹知获而不知种也。三者皆备则国治强，阙一则衰，阙二则危，皆无一焉则亡。”（《稽古录·历年图序》）三德是道德、智慧与才能的统一，三者相辅相成，缺一不可。仁、明、武“三者皆备”是“人君之德”的最高境界。司马光对“人君之德”的概括是很有见识的。他认为君主仅仅承袭了君主之位是远远不够的，要巩固自己的统治地位，首先就要修炼自身，完善自己，然后才能顺利地实现政治统治。这是他对历史进行深入分析得出的认识。从历史上看，真正能达到三德统一境界的君主并不多，但作为一种价值尺度和理想追求，在现实的君主政治中还是有一定意义的。

明君除了具备三德之外，还必须有纳谏和改过的意识，且不能骄矜自满，淫奢自恣。否则，就会从创业、守成、中兴之主转变为陵夷、乱亡之主。司马光认为，君主与常人一样，也存在不足，即使圣王也是如此，他们超出常人的地方，就在于能吸取众言，知错即改。他说：“过者，人之所必不免也；惟圣贤为能知而改之。古之圣王，患其有过而不自知也，故设谤诽之木，置敢谏之鼓；岂畏百姓之闻其过哉！……由是观之，则为人君者，固不以无过为贤，而以改过为美也。”（《资治通鉴》卷十二）“以改过为美”是明君的品质，也是在政治上得以成功的必备条件。

司马光塑造的圣王形象是具有高尚道德修养、超凡器度和渊博学识

与才智的明君，这是他所追求的君主的理想人格。司马光把政治复兴、国家稳定的希望，最终都寄托在圣王身上，表现了他的政治历史观是一种英雄史观。

四、以用人为中心的御臣和治国之术

司马光认为三德只是君主应具备的内在素质，仅有这些还不够，还必须把三德体现在政治过程之中，这样才能发挥君主的决定作用。他说："夫治乱安危存亡之本，源皆在人君之心。仁、明、武，所出于内者也；用人、赏功、罚罪，所施于外者也。出于内者，虽有厚有薄，有多有寡，禀之自天；然好学则知所宜从，力行则光美日新矣。施于外者，施之当，则保其治，保其安，保其存；不当，则至于乱，至于危，至于亡。"（《进修心治国之要札子状》）显然，司马光把为君之道看成两个方面。一方面是君主自身的德行，即所谓"人君之德"，这一点只要"好学""力行"就可以逐渐达到。另一方面是统治艺术，即所谓"治国之要"，这是政治操作的技巧问题。操作是否得当关系到国家的存亡安危，因而君主的政治统治艺术也是十分重要的，是明君所必备的。

君主的政治统治艺术具体表现在三个方面，即所谓"致治之道三：曰任官、曰信赏、曰必罚"（《进修心治国之要札子状》）。司马光反复强调这三点，要求君主紧紧把握住这三点，并称其为"治国之要"。实际上这三点的核心就是用人问题，即用什么样的人和怎样用人。他把用人问题提到非常高的程度来认识，指出："安危之本，在于任人。……若中外百官各得其人，贤能者进，不肖者退，忠直者亲，谗佞者疏，则天下何得不安。任职之臣多非其人，贤能者退，不肖者进，忠直者疏，谗佞者亲，则天下何得不危"（《上皇太后疏》）。用人是关系国家安危的大问题，不可掉以轻心。司马光从对历史与现实的考察中，得

出“为政之要在于用人”的认识，他告诫君主：“人君之事守，莫大于知人也。”（《知人论》）用人是君主政治统治中首要的环节。司马光把用人问题提高到如此地位，反映出他对当时的用人制度以及官吏腐败等现象的不满，也与他主张在调整政治时急于求人、缓于立法有直接的关系。

司马光在提出用人问题的重要性之后，又为君主提供了一个用人之道。他说：“凡用人之道，采之欲博，辨之欲精，使之欲适，任之欲专。采之博者，无求备于一人也，收其所长，弃其所短，则天下无不可用之人矣。辨之精者，勿使名眩实、伪冒真也，听其言必察其行，授其任必考其功，则群臣无所匿其情矣。使之适者，用不违其才也，仁者使守，明者使治，智者使谋，勇者使断，则百职无不举失。任之专者，勿使邪愚之人败之也。苟知其贤，虽愚者日非之而不顾，苟知其正，虽邪者日毁之而不听，则大功无不成矣。然后为之高爵厚禄以劝其勤，为之严刑重诛以惩其慢，赏不私于好恶，刑不迁于喜怒。如是，则下之人怀其德而畏其威，乐为用而不敢欺。譬如乘坚车，御良马，执六辔，奋长策，以立于康庄之途，惟意所适，安有不至者哉？此人君之要道也。”（《稽古录·历年图序》）这套用人理论是对历史上君主政治的总结。在他看来，君主要实现自己的统治，把国家治理好，就必须发挥整个统治集团的作用，善于用人，调动每一个成员的积极性。

司马光提出的用人之道主要包括四个方面的内容：

其一，广采众长。在他看来，每一个人都有长处和短处，没有十全十美的人。他说：“人之才性，各有所能，或优于德而啬于才，或长于此而短于彼，虽皋夔稷契，止能各守一官，况于中人，安可求备？是故孔门以四科论士，汉室以数路得人。若指瑕掩善，则朝无可用之人。”（《乞以十科举士札子》）全才是没有的，求全责备是自塞才

路。他认为："君子之取人也，不求备，称其善不计其恶，求其工不责其拙。如此，故人竭其用而悦从之，怨憎不至而功业荣焉。"（《送李揆之序》）他还列举了汉高祖用陈平、韩信、樊哙等人之长，最终"兼天下"的例子来说明这个问题。据此，他提出用人不能因其短而废其长，而要"收其所长，弃其所短"，这样，"则天下无不可用之人"。

其二，辨伪识真。对被任用者要进行深入细致的考察，绝不能被一时的假象所蒙骗。他说："国之要在于审察人材，周知下情而已。审察人材之谓明，周知下情之谓聪。明则百官称其职，聪则万机当其理。百官称其职，万机当其理，治之极也。贤不肖混淆之谓昏，下情不上通之谓蔽。昏则百职瘝旷，蔽则万机乖戾。百职瘝旷，万机乖戾，乱之至也。"（《乞延访群臣第三札子》）用人必先知人，知人则必须"审察"，做到"听其言必察其行，授其任必考其功"，这样才能弃假留真，使有真才实学的人得到重用。司马光的这个思想是有针对性的。所谓君子、小人之辨，朋党之论，是当时一批反对"熙丰新法"的士大夫攻击王安石等人的理论工具之一。在他们看来，宋神宗任用王安石变法犯了不善于辨奸识伪的错误。

其三，善用其长。要坚持"不违其才"的原则，发挥每一个人的特点和长处。他对当时朝廷用人不顾其才的情况进行了批评，指出："夫人之材性，各有所宜，虽周孔之材，不能遍为人之所为，况其下乎！固当就其所长而用之。今朝廷用人则不然。顾其出身资叙何如耳，不复问其材之所堪也。故在两禁，则欲其为严助、司马相如；任将帅，则欲其为卫青、霍去病；典州郡，则欲其为龚遂、黄霸；尹京邑，则欲其为张敞、赵广汉；司财利，则欲其为孔仅、桑弘羊。世岂有如此人哉？故财用之所以匮之者，由朝廷不择专晓钱谷之人为之故也。"（《论财利疏》）用人不注意其才是否称其职，反而要求其有所作为是根本不可能

的。他一针见血地指出国家财用匮乏就是朝廷用人不当造成的。同时，他对用人只注重门第和资历而不看才能的现象也进行了批判。因此，在司马光看来，富国也好，强兵也好，首先要改善吏治，选贤任能，而不是急于变更某些具体的法度。

其四，用人不疑。对于那些忠贤刚正之人，不管“邪愚之人”如何非毁，都不要听信。他说：“人主有贤不能知与无贤同，知而不能用与不知同，用而不能信与不用同。”（《功名论》）知贤、用贤、信贤是君主用人的几个重要环节。对贤人既然用之，则应信之，不信贤实际等于不用贤。君主如果用人不专，猜忌臣下，就会带来恶果。他列举了一些史实说：“乐毅为燕伐齐，下七十余城，燕王疑之，使骑劫代将，田单诈骑劫而败之，尽失齐地。廉颇为赵将拒秦，久而不战，赵王疑之，使赵括代将，白起击赵括而虏之，坑其卒四十万。项羽用范增谋，强霸诸侯，围汉王荥阳，几拔矣，闻汉之反间而疑之，范增怒而去，项羽卒为汉擒。夫驾车者既服骐骥矣，又以驽马参之，欲其并驱而前，不可得也。艺田者既树嘉谷矣，又以稂莠杂之，欲其滋生而茂，不可得也。为国者既置贤才矣，又以小人间之，欲其并立而治，不可得也。”（《功名论》）进而明确指出，君主如果“审知其贤，授之以政”，就不要“复疑之”（《功名论》）。

司马光还对才德关系进行了探讨。他认为：“聪察强毅之谓才，正直中和之谓德。”（《资治通鉴》卷一）根据才德具备的程度，他把人划分为四类，“才德全尽谓之圣人，才德兼亡谓之愚人，德胜才谓之君子，才胜德谓之小人”（《资治通鉴》卷一）。圣人是才德兼备的最高体现，但在现实中能够达到圣人境界的人极少极少。在许多情况下才德是不一致的，这时，根据什么来取人呢？他提出要把德放在首位，他说：“厚于才者，或薄于德；丰于德者，或杀于才。钧之不能两全，宁

舍才而取德。”（《才德论》）重德是司马光的一贯思想，他在《论举选状》中开篇就指出：“臣窃以取士之道，当以德行为先，其次经术，其次政事，其次艺能。”根据这一观点，他提出：“才者，德之资也；德者，才之帅也。”（《资治通鉴》卷一）才德各有其用，但德是起决定作用的因素，要以德帅才。他把德比作手掌，把才比作手指，“掌亡则指不可用矣”（《才德论》）。离开了德，才就不能正常发挥作用。他从这个角度对历史进行了总结：“自古昔以来，国之乱臣，家之败子，才有余而德不足，以至于颠覆者多矣。”（《资治通鉴》卷一）司马光“以德为先”和“舍才取德”的用人思想，固然有可取之处，但他过分强调了德的作用，以至发展到宁取“才德兼亡”的“愚人”，而不取“才胜德”的“小人”，这就走向了极端。

司马光的用人之道还有两个方面，即赏与罚。他说：“人君之职谓何，臣愚以为量材而授官，一也。度功而加赏，二也。审罪而行罚，三也。”（《乞简省细务不必尽关圣览上殿札子》）“加赏”和“行罚”是君主的职责，一定要把握好。首先，君主用人要赏罚分明，“成功者赏，败官者诛”（《知人论》）。其次，赏罚要适度，所谓“功有高下，故赏有厚薄；罪有小大，故罚有轻重”（《乞简省细务不必尽关圣览上殿札子》）。最后，君主要“至公至明”，信赏必罚，不以个人的喜怒好恶来实施赏罚，“赏不私于好恶，刑不迁于喜怒”（《稽古录·历年图序》）。其根据是：“爵禄者，天下之爵禄，非以厚人君之所喜也”，“刑罚者，天下之刑罚，非以快人君之所怒也”（《言为治所先上殿札子》）。爵禄和刑罚非君主个人所有，因此君主不能以个人的情感来进行赏罚。如果能够秉公赏罚，就会使“下之人怀其德而畏其威，乐为用而不敢欺”（《稽古录·历年图序》）。

用人之道是历代统治者和政治家非常关注的问题，司马光称之

为“人君之要道”，视之为调整政治的关键，可见其重视的程度。北宋中期，官僚机构臃肿，吏治腐败，庸官冗员充斥朝廷，司马光的用人之道正是针对这些弊端提出来的。他希望君主能掌握此道，整饬吏治，对臣下实行总体控制，稳定政治统治，并把调整政治、富国强兵的希望寄托在君主选任一批德才兼备的贤能之士上。司马光利用关于礼的理论和用人之道阻挠和攻击王安石的变法活动，其许多做法是无可称道的。但是，他的人才观在古代思想史上具有一定的代表性，他在用人方面提出的许多主张，对改变用人制度的弊端，改善封建吏治有着积极的意义。

第五节　王安石的变法思想和“熙丰新法”

王安石（1021—1086年）字介甫，抚州临川（今江西清江县）人，北宋著名政治家、思想家。作为政治家，王安石以推行新法闻名，他所领导的政治改革，史称“王安石变法”；作为思想家，王安石改造经学，独树一帜，他所创立的学派，人称“荆公新学”。

王安石少好读书，涉猎极广，自儒家典籍、诸子百家，至《素问》《本草》及各种笔记、小说，无所不读，农夫、女红，无所不问。他胸怀大志，自称“材疏命贱不自揣，欲与稷契遐相希”（《文集·忆昨诗示诸外弟》）。庆历二年（1042年）中进士甲科，任地方州县官十余年。他深受改革思潮影响，曾进《上皇帝万言书》，力主“改易更革天下之事合于先王之意”，但未被采纳。宋神宗即位，于熙宁二年（1069年）拜王安石为参知政事，议行新法。翌年拜相，熙宁七年（1074年）罢相，熙宁八年（1075年）复职，次年再罢。

“荆公新学”一度在北宋思想界取得主导地位。嘉祐八年（1063年），王安石居母丧，归江宁，聚徒讲学，著《淮南杂说》《洪范传》，引起很大反响，“世谓其言与孟轲相上下，于是天下之士，始原道德之意，窥性命之端”（《郡斋读书志·后志二》）。熙宁六年（1073年），王安石亲自主持经义局，根据“以所观乎今，考所学乎古”的方针，重新训释《诗》《书》《礼》等儒家经典，目的是“一道德以同天下俗”。“既成，颁之学官，天下号曰新义”，用以作为科举取士的标准读本，“先儒传注，一切废不用”（《宋史·王安石传》）。王安石“网罗六艺之遗文，断以己意；糠粃百家之陈迹，作新斯人”（《东坡外制集·王安石赠太傅敕》）。他的经学理论和学术风格，开启一代学

风，所谓“自王氏之学兴，士大夫非道德性命不谈”（《滏水文集·性道教说》）。王安石亲撰的《周礼新义》是阐明变法思想的重要著作之一。全祖望曾指出：“荆公生平用功此书最深，所自负以为致君尧舜者，俱出于此，是固熙丰新法之渊源也。”（《增补宋元学案·荆公新学略》）王安石还著有《易义》《论语解》《孟子解》《老子注》《钟山目录》《临川先生文集》等。近年编辑的《王文公文集》（以下简称《文集》）和《王安石老子注辑本》（以下简称《辑本》）等，是研究王安石思想的主要材料。

一、道兼本末与“性不可以善恶言”

同许多古代思想家一样，王安石是以政治哲学作为其政治学说的理论基础的。他的哲学思想，概言之，即道兼本末及“性不可以善恶言”。王安石以道为最高范畴，建构思想体系。他的道论和性论，基本论点如下。

其一，道是宇宙本体，是自然、社会、人生的一般法则。王安石说：“道则自本自根，未有天地，自古以固存，无所法也。”“混成之道，先天地生，其体则卓然独立，其用则周流六虚，不可称道，强以大名。”（《辑本·有物混成章》）从时间上看，道“先于天地而不为壮，长于上古而不为老”（《辑本·含德之厚章》）。“其道乃在天地之先。”（《辑本·道冲章》）从空间上看，“道之荒大而莫知畔岸”（《辑本·绝学无忧章》）。道“小者，至微而不可见”（《辑本·道常无名章》）。总之，道无穷无尽，无始无终，至大至微，“无不在也，无不为也”（《文集·答韩求仁书》）。道是超越一切相对的绝对。

王安石一再指出，世间万物都必须“法道”“从道”，“虽二仪之高

厚，王者之至尊，咸法于道”，王法道方成其为“域中四大”（《辑本·有物混成章》）。推而广之，“身有身之道”，“家有家之道”，“以至于乡、国、天下”（《辑本·善建不拔章》）。总而言之，“王者，人道之极也。人道极，则至于天道矣”（《辑本·致虚极章》）。在王安石看来，道即礼，王是人道之极，道所规范的人类秩序，从根本上是完美和谐的，是万古不灭的。

其二，天道自然、天地化育万物是自然过程。王安石认为：“道非物也，然谓之道，则有物矣，恍惚是也。”（《辑本·孔德之容章》）天法自然，是“苍苍而大者”，为万物之最大者。天道自然，春生夏长，秋冬凋落，“非天地之不爱也，物理之常也”（《辑本·天地不仁章》）。“万物待是而后存者，天也；莫不由是而之焉者，道也。”（《文集·九变而赏罚可言》）从道即自然、天地无为的角度看，“天与道合而为一”（《辑本·致虚极章》）。

天道自然观使王安石的政治视野集中在人事和现实问题上，他认为，“天者，固人君之所当法象也”，但是自然灾变与人事没有必然的因果关系，对灾异应当“不蔽不葸，不固不怠者，亦以天变为己惧，不曰天之有某变，必以我为某事而至也，亦以天下之正理考吾之失而已矣”（《文集·洪范传》）。这种思想为王安石不畏灾异，恪尽人事，积极进取的政治调节论奠定了认识论基础。

其三，道兼体用本末，是天道自然与人道有为的统一。王安石认为道之体是元气，道之用是冲气，“道有体有用。体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间”（《辑本·道冲章》）。以“无”与“有”为道之本末是王安石为道定义的又一层内涵。他说：“无者，形之上者也”；“有，形之下者也”。“无则道之本，而所谓妙者也。有则道之末，所谓徼者也。故道之本，出于冲虚杳渺之际；而其末也，散于形名度数

之间。是二者其为道一也。”道有本有末，无与有相反相成，“故非有则无以见无，而无无则无以出有”（《辑本·道可道章》）。他又说：“本者，出之自然，故不假乎人之力而万物以生也；末者，涉乎形器，故待人力而后万物以成也。”（《文集·老子》）在这里，形器是待人力而成的“有”，形器离不开自然，“无无则无以出有”，所以是道之末。但“非有则无以见无”，待人力而成的形器是道的内涵和外延，是道的体现。

王安石把冲气、有、形器作为道的属性之一，与元气、无、自然并列，突出了道的整体性和包容性。这种道论从道兼体用本末的角度，肯定了“人力”在“成”万物中的作用，在一定范围内，人可以“辅相天地以理万物”（《文集·洪范传》）。在王安石看来，“夫其不假人之力而万物以生，则是圣人可以无言也，无为也。至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也，无为也”（《辑本·三十辐章》）。这就为变更礼乐制度、法令规范之类的有为政治找到了哲学依据。

其四，礼乐刑政是治世之道。王安石从道兼体用本末，是有与无，形器与自然的统一的观点出发，对老子的“道常无为”论提出批评。他指出：“抵去礼、乐、刑、政而唯道之称焉，是不察于理而务高之过矣。夫道之自然者，又何预乎？唯其涉乎形器，是以必待于人之言也、人之为也。”老庄之道只言自然，不涉乎形器，否定礼乐刑政，不承认具体实有的事物是无之为用的前提和依据，这种观点是愚蠢的。王安石指出：“‘无’之所以为天下用者，以有礼、乐、刑、政也。”“废礼、乐、刑、政于天下，而坐求其‘无’之为用也，则亦近于愚矣。”（以上见《辑本·三十辐章》）

礼乐刑政是治世之道，是道在人事上的具体运用的观点，充分肯定了圣人制礼作乐立法行政的必要性和重要性。“故昔圣人之在上，而以

万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼、乐、刑、政是也，所以成万物者也。”（《辑本·三十辐章》）这种思想见诸政治实践，就是以“大明法度”为基本宗旨的立法和变法。在北宋改革思潮中，“荆公新学”是最重视法的改易更革的一派。

其五，天道尚变，新故相除。王安石认为“尚变者天道也”（《文集·河图洛书义》）。他多方探讨了道所具有的“变”的属性。在他看来，作为道之体用的元气与冲气，往来运行于天地之间，生成千差万别的事物。作为道之本末的无与有，相互出入，不断变化，“有无之变，更出迭入，而未离乎道，此则圣人之所谓神者矣”（《辑本·道可道章》）。太极，亦即道，生五行，“五行也者，成变化而行鬼神，往来乎天地之间而不穷者也，是故谓之行”（《文集·洪范传》）。五行运作不息，往来无穷，以“变”“化”“因”“革”“从革”等多种形式自我变化，而天道、五行运动变化的动因则在于“道立于两，成于三，变于五”（《文集·洪范传》）。事物内部的矛盾性，不断推动着新事物的产生，引起天地万物无穷无尽的变化，“耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷”（《文集·洪范传》）。在王安石看来，除道之本体和内核外，一切皆变，“常者，乃无始已来不变之称也”。“自道之外，皆非常也”（《辑本·致虚极章》）。在他的诗文中，到处可见万物皆变，物变万殊，新故相除的思想。如《九井》一诗中写道：“山川在理有崩竭，丘壑自古相虚盈。谁能保此千世后，天柱不折泉常倾。”

天道尚变，新故相除的观点是王安石变法思想的重要哲学依据。他说：“有阴有阳，新故相除者，天也。有处有辨，新故相除者，人也。”（转引自《杨龟山先生集·字说辨》）新陈代谢是自然法则，人类应效法天道，自觉地革故鼎新。“太古之道果可行之万世，圣人恶用制作于其间？必制作于其间，为太古之不可行也。……曰归之太古，非

愚即诬。”（《文集·太古》）圣人不断制礼作乐，其本身就表明礼乐制度必须随时而变，远古之制不能施之于后世。这就从理论上否定了“祖宗之法不可变”的论调。但是，王安石的变易观有明显的局限性。他认为道之体不动，强调“静为动之主”（《辑本·重为轻根章》），崇奉“无对于万物”“无对于天地之间”（《辑本·天下皆知章》）的圣人，承认存在着“非人力之所及”的“天之所命”（《文集·对难》）。这就否定了“动”“变”“对”的普遍性和绝对性。哲学思想的局限，是与其政治思想的局限互为因果的。在王安石看来，君主制度是永恒不变的。

其六，“性不可以善恶言”。在“荆公新学”中，道、理、性、命的基本内涵是一致的。如“为学者，穷理也。为道者，尽性也。性在物谓之理”，“穷理尽性必至于复命”（《辑本·为学日益章》）。性是事物的本质，万物都具有性，性在人则为人性。“神生于性，性生于诚，诚生于心，心生于气，气生于形。形者，有生之本。”（《文集·礼乐论》）人性是人之形体固有的属性，依托于人的形体。王安石反对孟荀以善恶论性，对韩愈等人以五常论性不以为然。他认为性无善恶，无品级，“性不可以善恶言”（《文集·原性》）。“好恶者，性而已矣。”（《文集·洪范传》）人性之中含有好恶、善恶因素，如“人生而有严父爱母之心”“莫不欲逸”“莫不欲得”（《文集·礼论》）。七情六欲“存于心”“见于行”“性生乎情，有情然后善恶形焉”，性与情，一为本质，一为表现，“性者情之本，情者性之用”，“性情一也”（《文集·性情》）。正如太极生五行，而五行非太极，“性者，五常之太极也，而五常不可以谓之性”（《文集·原性》）。既然性无善恶、无品级，为什么人群又有善恶智愚之别呢？王安石认为这是“习”的结果。上智“习于善而已矣”，故“未始为不善”；下智“习于恶而已矣”，故“未始为善”；中人则“一习于善，一习于恶”（《文集·性说》），故或去善为恶，或去恶为善，在善恶间游移不定。王安石认为，孔子所谓“唯上智与下愚

不移”，不是指“生而不可移”，而是指不改初衷，始终如一。

在宋代，王安石的人性论别具一格。这种人性论强调“习”的重要性，认为人近善则善，近恶则恶。“夫民之于襁褓之中而有善之性，不得贤而与之教，则不足以明天下之善。”（《辑本·不尚贤章》）王安石认为，木不是生而为器，马不是生而能驾，须待匠人以斧斤、绳墨、规矩来加工或由驭手以衔鞭、鞭策来驯教，“由是观之，莫不劫之于外而服之以力者也”（《文集·礼论》）。教化人性的匠人、驭手是圣人，而圣人的斧斤、鞭策就是礼乐。这种思想指导下的政治思维，必然注重外在的强制性的统治手段，与理学把关注点放在个人道德修养有所不同。王安石认为礼乐刑政要依据和顺应人性，“因其性之欲而为之制”，礼乐“虽有以强人，而乃以顺其性之欲也”（《文集·礼论》）。“是故体天下之性而为之礼，和天下之性而为之乐。”（《文集·礼乐论》）统治人民固然要“教化以善之”，但人情贪鄙，“徒教化不能使人善”（《文集·洪范传》），必须“约之以礼，裁之以法”（《文集·上皇帝万言书》），辅之以强制性的手段。各种政治手段要顺应人性，适当满足人的欲望，“夫人君使人得其常性，又得其常产，而继之以毋扰，则人好德矣”（《文集·洪范传》）。在王安石看来，当今之世，“君臣、父子、兄弟、夫妇皆不得其所当然，仁义不足泽其性，礼乐不足锢其情，刑政不足纲其恶，荡然复与禽兽朋矣”（《文集·太古》）。为此，他力主“视时势之可否，而因人情之患苦，变更天下之弊法”（《文集·上皇帝万言书》）。

其七，道与性将社会人群划分为圣人、君子、小人三个层次。从道的角度看，“由于道，听于命而不知者，百姓也；由于道，听于命而知之者，君子也”（《文集·洪范传》）。“圣人则与道为一。”（《辑本·古之善为士章》）知不知道、合不合道是区别圣人、君子、小人的重

要标志。唯圣人体道合道，与道合一，“夫圣者，至乎道德之妙而后世莫之增焉者之称也”（《文集·夫子贤于尧舜》）。“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也”（《文集·致一论》）。从性的角度看，“动而当于理，则圣也，贤也；不当于理，则小人也”（《文集·性情》）。“圣人内求，世人外求。内求者乐得其性，外求者乐得其欲。”（《文集·礼乐论》）圣人的聪明、智慧和德行是“性之所固有”，“神之所自生”。这种人有“先聪”“先明”和“圣智”。“内圣则外王”，“是故星历之数、天地之法、人物之所，皆前世致精好学圣人者之所建也”（《文集·礼乐论》）。

内圣外王论在政治上肯定了君主制度和等级制度的合理性。圣人“由其道而言谓之神，由其德而言谓之圣，由其事业而言谓之大人”（《文集·大人论》）。这种人是历史文化的创造者，是理想的统治者。治乱兴衰的关键是圣贤在位，君子为政，“盖君子之为政，立善法于天下，则天下治，立善法于一国，则一国治”（《文集·周公》）。王安石说：“以贤治不肖，以贵治贱，古之道也。”（《文集·谏官》）理想的政治体制是以智治愚、以贵治贱的等级制度和君主制度。

王安石主张实行愚民政治。他说：“夫圣智者，国家之利器也。言古之善为道者，不以圣智示人，欲使人无知无欲而愚之也。”“愚则无知，智则多诈。民多智诈，巧伪滋生，所以难治。”（《辑本·古人善为道章》）因此，圣人为政应“藏乎其心而言之略，不略而详，则天下惑”（《文集·庄周下》）。最好是让民众“无知无欲”，“惟知耕而食，蚕而衣，而不知其所以然”（《辑本·小国寡民章》），民众安居乐俗，不相往来，“则治之极”（《辑本·信言不美章》）。

王安石认为“任德”“任察”“任刑”是“圣人为政之道”。三种治术各

自“仅得圣人之一端”，唯有将礼治、术治、法治结合起来，才能使民众“不忍欺”“不能欺”“不敢欺”（《文集·三不欺》）。这种思维方式，注定了政治的主体是少数圣贤、君子，民众只是任人摆布的群氓。

二、改易更革论

王安石深感当时“官乱于上，民贫于下”，政治危机迫在眉睫。他认为北宋王朝之所以“内则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄，天下之财力日以困穷，而风俗日以衰坏”，其根本原因是“方今之法度，多不合乎先王之政故也”（《文集·上皇帝万言书》）。为了挽救危机，他主张趁“尚有可为”之时，变更祖宗法度，所谓“变风俗，立法度，正方今之所急也”（《宋史·王安石传》）。在改革的方法、步骤上，王安石把变法放在首位，他的改易更革思想，要旨有六。

其一，世必有革，革不必世。王安石认为先王之法“久必弊”，“三十年为一世，则其所因，必有革。革之要，不失中而已”。故“世必有革，革不必世也”（《周官新义》附《考工记》卷上）。历代帝王“其所遭之变，所遇之势，亦各不同”，先王之法即使当初尽善尽美，随着世易时移也会变成弊法。“圣人之所以能大过人者”，在于“因时之偏而救之”（《文集·三圣人》）。常与变相辅相成，“有本以保常，而后可立也”，“有变以趣时，而后可治也”（《文集·洪范传》）。必要的损益更革，正是为了有效地维护君主制度的长治久安。改易更革是自救之道，因循守旧则自取灭亡，“夫因循苟且，逸豫而无为，可以侥幸一时，而不可以旷日持久”（《文集·上时政书》）。

其二，改易更革，当变其形式，存其内容。王安石认为，先王之政其基本内容是相同的，但“其所遭之变，所遇之势，亦各不同，其施设之方亦皆殊，而其为天下国家之意，本末先后，未尝不同也”（《文集

·上皇帝万言书》）。因此，法先王之政，“当法其意而已。法其意，则吾所改易更革，不至乎倾骇天下之耳目，嚣天下之口，而固已合乎先王之政矣”（《文集·上皇帝万言书》）。所谓改易更革，只是改革具体的“施设之方”，基本制度和基本政治原则是不可更改的。

其三，就范围言，变其末，不变其本。王安石说：“道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也”，“圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者”（《文集·老子》）。在这里，本是宇宙社会之大法，自然天成，非人力所能干预；末是“形名度数”，即礼乐刑政之类的具体制度和规范。凡人力所及的具体政治设置，均在改易更革的范围之内。在王安石的学说中，伦理道德属于自然天成的法则，改易更革绝对不准触及君臣父子大义。

其四，改易更革要从实际出发，“贵乎权时之变”（《文集·非礼之礼》）。王安石认为古之制未必合于今日之需，“古之人以是为礼，而吾今必由之，是未必合于古之礼也”。如果一味模仿古制，会导致“迹同而实异”，如此“则其为天下之害莫大矣”（《文集·非礼之礼》）。政治调整须根据现实需要，权乎时宜，切忌生搬硬套既往的政治模式。王安石虽主张不守祖宗成法，但在行动中又力求从《周礼》中寻求变法的依据，仿照《周礼》托古改制。因此，新法之中有许多不切实际的做法。

其五，变法要善于把握时机，待天下之变而变。王安石认为，政治调整切不可随意妄行，而要“稍视时势之可否”（《文集·上皇帝万言书》）。一俟时机成熟，“天下之变备矣”，“然后吾因其变而制之法耳”（《文集·天子贤于尧舜》）。

其六，帝王是改易更革的主体和依托。王安石是坚定的尊君论者。

在他的各种著作中，论证王权至上的文字比比皆是。他在《洪范传》中提出：“执常以事君者，臣道也；执权以御臣者，君道也。”君主必须牢牢掌握作威作福的特权，否则就会“失位失政”，天下大乱。在他看来，“礼者，天下之中经；乐者，天下之中和”（《文集·礼乐论》）。而“皇，君也；极，中也”，实现礼乐中和之政，关键在于君，即“庶民以君为中，君保中，则民与之”，“君中则民人中也”（《文集·洪范传》）。王安石以“致君尧舜”自任，却又一再称颂皇帝贤于尧舜，因而将改革政治的希望全部寄托在皇帝身上。他甚至认为政治上的成功，“非众臣之所能为也”（《文集·夔》），实现礼中乐和的功劳在于君。皇帝才是决定改易更革命运的最高主体。

王安石的改易更革论，要求在坚持君主政治的基本原则和根本制度的前提下，根据时代的要求，对政策和制度作局部调整，在当时代表着一种积极进取的政治选择。这种思想虽未能超出儒家损益、经权、更革、改制的思维定势，但较为激烈的言与行，对于现实政治具有浓烈的批判色彩。王安石是改易更革思潮中的激进派。

王安石实行变法的决心是坚定的。王安石变法时，反对者制造流言说朝廷有“三不足之说”，即天变不足惧，人言不足恤，祖宗之法不足守。王安石否认有此主张，但他认为神宗躬亲庶政，每事恐伤民，就是惧天变；顺纳人言，即非不恤人言；若人言不合于理，自不足恤；至于祖宗之法不足守，则为固然之理，仁宗在位数十年，即数次修敕。“祖宗不足法”，表明了王安石厉行政治调整，推行新法的决心。

厉行新法的决心，并不说明改易更革具有彻底性。王安石的变法思想始终把强化王权置于中心位置，以仁义礼信“一道德”作为致治之本。“礼所以定其位；权所以固其政。”（《文集·洪范传》）君与礼是不得逾越的禁锢。

三、大明法度　众建贤才　摧抑兼并

立法、建贤、理财，是王安石变法的三个主要内容。王安石认为，财、法、人是治天下的三大要素。他说：“夫合天下之众者财，理天下之财者法，守天下之法者吏也。吏不良，则有法而莫守；法不善，则有财而莫理。”（《文集·度支副使厅壁题名记》）财以合众，法以理财，吏以守法，三者缺一不可。其中法与人更为重要，“盖夫天下至大器也，非大明法度，不足以维持，非众建贤才，不足以保守”。“贤才不用，法度不修，……旷日持久，则未尝不终于大乱。”（《文集·上时政书》）而立法又是关键中的关键。“盖君子之为政，立善法于天下，则天下治；立善法于一国，则一国治。”（《文集·周公》）在改易更革的思路和步骤上，王安石主张以立法、变法先行，通过完善理财之法及其他各项法制实现富国强兵，同时将治法与治人统一起来，以“众建贤才”，保证法制的贯彻实施。在北宋改革思潮中，主张从变法入手，改革政治，是“荆公新学”一派的特色。

理财和生财是王安石变法的主要内容，其中理财又是王安石的关注点。他的基本思路是：“因天下之力，以生天下之财，取天下之财，以供天下之费。”（《文集·上皇帝万言书》）王安石认为理财就是道义，是最重要的政治活动之一。他说：政事“所以理财，理财乃所谓义也”。他甚至宣称：“一部《周礼》，理财居其半，周公岂为利哉！”（《文集·答曾公立书》）赋予理财以如此深广的政治的、道德的、理论的内涵，的确不同凡响。他正是以理财即道义为据，驳斥反对派的诘难，并把改革的重心放在解决财政问题上。在《上皇帝万言书》中，王安石说：“今天下不见兵革之具，而元元安土乐业，人致其力，以生天下之财，然而公私尝以穷困为患者，殆亦理财未得其道，而有司不能度世之宜而通其变耳。”他主张通过加强国家对社会经济的控制，

辅以发展生产、厉行节约的各种措施，改变国家财政支绌的状况。王安石主张修泉府之法，以摧抑兼并，均济贫弱，变通天下之财，而使利出一孔。将利权收归国家，以开阖敛散的行政干预手段最终将社会财富收归国家支配，是其理财的主要目的。

王安石理财的主要手段是法制。他秉政之始，即奏请建立"置制三司条例司"负责立法、变法。"熙丰新法"的重点是财政、经济问题，其中均输法、农田水利法、青苗法、募役法、方田均税法、市易法等，是当时颁行的主要法规。新法与反新法的争论焦点是青苗、募役等法。

摧抑兼并，均济贫弱是王安石变法的内容之一，但抑制兼并的主要目的是强化君权。王安石认为豪强兼并土地，役使细民，与君争利，影响政治稳定。他劝谏皇帝采取果断措施，抑制豪强，通过改革理财之法，"稍收轻重敛散之权，归之公上"（《文集·乞制置三司条例》），实现国家对经济、财政的全面控制。理财以强化君权，就不能不对商业活动予以限制。王安石说："制商贾者恶其盛，盛则人去本者众；又恶其衰，衰则货不通。故制法以权之。"（《文集·答韩求仁书》）理财的宗旨和目的注定了王安石的经济立法，对于发展社会经济既具有某些积极因素，又具有很多消极因素。王安石在《度支副使厅壁题名记》中有一段话："有财而莫理，则阡陌闾巷之贱人，皆能私取予之势，擅万物之利，以与人主争黔首，而放其无穷之欲；非必贵强桀大而后能如是。"理财有主张济贫的一面，又有防范臣民致富的一面。抑商旨在重农，但限制商业活动又不利于包括农业在内的社会经济的发展。

"得其人缓而谋之，则为大利；非其人急而成之，则为大害。"（《文集·上五事书》）早在力主变法之初，王安石就预见到人才是变法成败的关键，而主张"众建贤才"。"方今之急，在于人才而已。"（《文集·上皇帝万言书》）王安石认为任贤的关键在于君

主，“人之才，未尝不自人主陶冶而成之者也”（《文集·上皇帝万言书》）。为此，他详细地替皇帝规划了“教之、养之、取之、任之”之道。“教之之道”即严格“教道之官”的人选和教学内容。“养之之道”即“饶之以财，约之以礼，裁之以法也”。“取之之道”是考察言行才德，“试之以事”，合格者方授以官职。“任之之道”即依据才德高下任命职务。同时还要施行“考绩之法”，如此方能使贤才“得尽其智以赴功”，无能之人“固知辞避而去矣”（《文集·上皇帝万言书》）。王安石极力主张“众建贤才”的目的是提高封建国家的统治能力，形成高智能的政治核心和高效能的官僚系统，以挽救积重难返的大宋王朝。他的许多主张是针对北宋吏治的积弊提出的。在同时代的人中，王安石关于人才和改善吏治的见解，比较系统、比较鲜明，不乏真知灼见。

王安石主持变法之时，改革教育和科举制度，特意创立一个执行新法的领导机构并起用一批新人。他试图冲破当时沉闷的吏治环境，改善一下领导结构，形成领导变法的中坚力量。但是由于种种原因，一切事与愿违。王安石所重用的吕惠卿、章惇、曾布、蔡京等人，纷纷假借变法的名义，谋夺权位、搜刮民财、铲除异己。新政大多化为苛政。吏治不善给“熙丰新法”造成了致命伤。

“熙丰新法”在军事、治安方面有所作为，主要体现在将兵法、保甲法、保马法及军器监的设置。这些措施加强了宋王朝在抗御外侮和控制民众方面的能力。据载：“国家自庆历罢兵以来，武库百备废坏几尽。神宗皇宗以常德立武事，震耀威灵，治兵制器，宪度详谨。内置军器监，外创都作院，日程其功，月阅其课，戈矛、弧矢、甲胄、刀剑之具，皆极完具。等数之积，殆不胜计，苟有灵旗之伐，可足数十年之用。”（《净德集·奏乞罢军器冗作状》）军事上曾在对西夏的战争中取得熙河之役的胜利。和戎之策也取得一些成效。

“熙丰新法”在富国强兵方面收到了某些效果，但是在改革弊政方面并没有取得重大成果。冗官、冗兵、冗费及对外屈辱、农民暴动的状况依然故我，“民不加赋而国饶”“鞭笞四夷，尽复唐之故疆”之类的理想更不可能实现。

四、改易更革的归宿

王安石变法是宋代最重要的一场政治改革运动。新法是在皇帝的支持下推行的，又是在最高统治者政治态度的变化中，有起有落，最终归于失败的。围绕变法问题，朝廷大臣分为两大阵营，两派之间的是非之争与朋党之争交织在一起。王安石两度罢相，以及后来的“元祐更化”“哲宗绍述”，使两大势力你方唱罢我登场，政潮时起时落，新法时兴时废。北宋王朝在频繁的改易更革中灭亡了。这不仅是新法的失败，也是北宋改革思潮在政治上的失败。

王安石变法涉及政治、经济、军事、文化、教育等各个领域，牵动了社会的各个层面。一场影响广泛深远的改革运动，结局又以失败告终。这样一个极其复杂的历史事件，在当时及后世政治家、思想家和研究者的心灵上所激起的反响，犹如一个多棱角、多层次的水晶体，色彩斑驳，见智见仁。人们从不同的视角、立场，以不同的政治审美方式和价值观，评说功过得失，获取的印象和感受必然是多样的、复杂的。人们从变法的政治前提和主体素质、变法的动机与效果、策略和步骤、条例的内容和得失、变法的操作技巧和运行过程、施政用人的得与失等各个方面，探讨了变法失败的原因。至于这些研究成果的得与失，又是聚讼不已、众口不一。

从任何一个具体问题着眼去品评王安石变法，都会遇到麻烦和困惑。就连依据对待新法的态度去划分君子与小人，判断进取与保守，都

难免有捉襟见肘之弊。例如王安石本人确是才识渊博，德行高尚，“视富贵如浮云，不溺于财利酒色”的一代名人，但他的主要支持者鲜有正直廉洁之人。又如反对新法的著名人物，大部分曾为改革思潮推波助澜。南宋的陈亮说：“方庆历、嘉祐，世之名士常患法之不变也。及熙宁、元丰之际，则又以变法为患。虽如两苏兄弟之习于论事，亦不过勇于嘉祐之策，而持重于熙宁之议，转手之间，而两论立矣。”（《陈亮集·诠选资格》）由此可见，“熙丰新法”的失败，除了具体设计、操作中的种种问题外，有更为深刻的社会、政治原因。

北宋的政治结构以及由此决定的官僚群体的政治心态，注定了改革思潮终归于事无补。造成北宋政治痼疾的根本原因是君主过度集权。政治家和思想家们清醒地认识到这个病根，集权与分权问题是普遍议论的话题之一。但是在改革的理论与实践上，又南辕北辙，把强化君权、强化军事官僚体制、强化封建国家对社会经济的行政干预作为改革的目的和方法。从长远看来，这种做法与社会发展的要求是相悖的。因此，尽管某些改革措施在改善吏治、弥补财政赤字、增强军事力量方面取得实效，但只会进一步加剧政治结构与经济发展不相协调的矛盾。王安石在地方官任内曾主张减少国家对经济的行政干预，而在变法中却一改初衷，千方百计强化这种干预。以国家“专利”为目的，理财势将化为一大弊政。三冗是引发政治危机和社会危机的直接原因，也是改革思潮议论的重点，其中冗官，即机构和吏治方面的弊端，又是改革的当务之急。但是，“庆历新政”和“熙丰新法”刚刚触及一些豪绅官僚的经济利益，就遭到强烈的反对。官僚们群起鼓噪，恶语相加。改革者知难而退，只得避重就轻地绕着走。王安石曾经说过，官吏俸禄一薄，法外虐民、贪污受贿必然猖獗。由于不敢或不能大规模裁员、简政整军，一切改革措施充其量是修修补补，治标不治本。对于基本政治结构、经济结构不想动、不敢动、不能动，改易更革只是在分配领域煞费苦心地做文章，即

使设计得处处合理、操作得时时周到，其补益之力亦有限。总之，特定的政治结构和政治心理，注定了变法运动的历史悲剧。

相对于北宋士大夫的“言者”群体而言，王安石毕竟是一位“行者”。他的政治思想具有特色，他的改革精神令人感佩。北宋君主政治的弊端注定了王安石的理想无法实现。他自己的主张也是悖论，难免在实践中碰壁。问题的根子在于用集中权力的方式去解决君权过度集中所引发的一系列政治问题和社会问题。王安石的思想、实践及其悲剧，对于认识传统政治思想具有特殊的意义。

北宋王朝的一切改易更革之举最终都归于失败。君主专制政治制度不能动，宗法政治伦理不可改，那么怎样才能维系君主政治的长治久安呢！许多思想家逐渐把目光对准了强化伦理道德的修养和灌输。经世与修身本来就是儒学中一而二、二而一的两端。改易更革的失败，必然推动学术的重心向“内求”转移，到南宋遂成为学术思潮的主流。在一定意义上，“荆公新学”是以重修养、正君心为主旨的理学的渊源之一。

“荆公新学”引发了宋代道德性命思潮，理学从中汲取了思想材料，对理学的形成和发展具有直接的促进作用。“荆公新学”的“穷理尽性至命”之论和尊王贱霸、“一道德”之举，标志着心性思潮的再度泛滥。“荆公新学”以官学的名义，强制学者、士子归一，“士子以经试于有司必宗其说，少异辄不中程”（《续资治通鉴长编》卷七十一）。这在客观上推动了学术重心向“心性”方向偏移，从而为理学的发展提供了必要的学术环境。王安石的哲学思辨对理学诸子也有所启迪。例如朱熹就汲取王安石“耦之中又有耦焉”等哲学命题，建构自己的矛盾观。程朱的王霸之辨也受到王安石思想的影响。王安石在《王文公文集·王霸》中说：“所以为仁义礼信者，以为吾所当为而已矣。以仁义礼信修其身而移之政，则天下莫不化之也。是故王者之治，知为之于此，不知求之于彼，而彼

固已化矣。霸者之道则不然：其心未尝仁也，而患天下恶其不仁，于是示之以仁；其心未尝义也，而患天下恶其不义，于是示之以义。其于礼信，亦若是而已矣。”这与程朱之论并无二致。在这一点上，“荆公新学”是理学的先导。

第六章　宋代理学的政治哲学、政治价值和政策思想

理学兴起于北宋，成熟于南宋。在南宋末年，理学已经在实际上取得统治思想的地位。自元朝到清王朝覆灭，理学一直被封建王朝奉为官方学说，在意识形态领域执牛耳达六七百年之久。理学是封建统治阶级政论的权威性依据，又是开科取士的法定标准，直接影响着政治、经济、文化的发展。理学是宋代以来影响最大的政治思维方式和传统文化的代表。

第一节　宋代理学思潮及其主要流派

理学，又称道学，它不是一个统一的哲学派别，理学诸子的政策思想也因人因时而有所差异。但是，理学各派在基本政治价值上又是高度一致的。

一、理学思潮兴起的原因

宋王朝重整纪纲的政治需要是理学思潮泛起的前提和动因。隋唐以来，社会结构和社会观念发生显著变化：官本位等级制取代了门阀本位等级制；租佃制取代了部曲佃客制度；官僚、庶民地主成为地主阶级的主体；两税法实行以后，国家与编户、主与客之间的关系有所变化；科举制度使单凭血统、门第而“四世三公”的现象荡然无存，士庶之别由主要依据门阀变为主要依据官爵、功名等政治身分。尽管这些变化与王权的强化互为因果，总体效应是强化了封建国家的支配能力，但是旧结构、旧观念的解体又在一定程度上导致社会失范。中唐以来，帝王们对士大夫“名节沦丧”“寡于廉隅”，忧心忡忡而莫之能禁。在五代，五十余年间易五姓十三君，子弑父、臣弑君层出不穷，“君臣大义”遭到严重破坏。宋王朝面对君纲解体，伦常败坏，等级松弛，谱牒废弃的状况，一方面强化社会刚性控制，另一方面千方百计增强社会自律机制，大力宣扬纲常名教。以灭欲存理、正人心术为宗旨的理学思潮应运而生。

儒、佛、道三教的争衡与归一，是理学思潮形成的文化动因和思想渊源。早在唐代便已“不独儒者混于佛，佛者亦混于儒”。理学诸子一方面承继儒家道统，极力排斥异端，另一方面又都“泛滥于诸家，出入于老释”。他们本以儒学，兼融佛、道，以传统儒家理论为基本框架，以

纲常名教为取舍尺度，大量吸收佛、道的哲学思辨，创立了以心性之学为主旨的高度哲理化的新儒学。

理学，归根结底是儒学遵循自身内蕴的逻辑不断深化和升华的结果。魏晋以来，儒学对本体、规律、方法、人性等哲学问题及其与道德、政治的关系进行深入探讨，逐步建构成具有深刻哲学思辨的理论体系。理学是这一思想发展演变过程的完成和总结。理学诸子大多既是朝廷命官，又是学术宗师。他们的人生信念是：“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”（《张子语录中》）他们承继唐代以来怀疑传统经学的学风，敢于直接就经文进行探索，打破了“宁道周孔误，讳言服郑非”，不敢碰注疏的风气。在阐发儒家经典的义理的过程中，他们面对宋代政治实际，充分利用传统哲学思辨成果，使儒家政治价值高度哲理化。他们着重发挥《尚书·大禹谟》“虞廷十六字”和《中庸》《大学》“修齐治平”所表达的内圣外王论，形成别具一格的学术思想和政治思想体系。

二、宋代理学的流派及其主要代表人物

宋代理学的正宗主脉，大体说来，“宋初三先生”为先驱者，“北宋五子”为奠基者，“东南三贤”为集成者。朱熹、陆九渊、吕祖谦的辩争又标志着理学向纵深的发展。

北宋初期，胡瑗、孙复、石介等人，倡明儒术，注重义理，承继道统，开一代风气之先，被称为“宋初三先生”。他们上承韩、李，下启伊、洛，主张以道为本，以道为中，以道节情，以道隆君。所谓“道者，教之本也”。“夫仁礼乐，治世之本也，王道所由兴，人伦所由正。”（《睢阳子集补》）“尧舜禹汤文王武王周孔之道，万世常行不可易之道也。”道又称为“三才九畴五常之道”（《徂徕石先生文集·怪说

下》）。他们在太学是一代宗师，弟子传人遍布朝野。理学正是在“宋初三先生”掀起的一股影响广泛的思潮中酝酿形成的。

“北宋五子”即周敦颐、张载、程颢、程颐和邵雍。一般说来，他们是为理学传人所公认的理学思想体系的奠基者。朱熹的《伊洛渊源录》称他们为“北宋五子”，《宋史》将五人同入一传，通称“宋五子”。这批人哲学思想不尽相同，政治主张颇为接近，彼此有或师承，或亲戚，或至交的亲密关系，“皆道学德行，名于当时”。理学的主要命题和范畴都是由他们首先提出的，而五子的学术个性又是后世理学派别分化的重要因素。

周敦颐（1017—1073年）字茂叔，原名敦实，道州营道（今湖南道县）人，谥元，称元公。历任各级地方官，最高做到知州军。有治绩，善决狱，据说“屠奸剪弊，如快刀健斧，落手无留”。主要著作有《太极图说》、《通书》（又名《易通》）。他曾在庐山莲花峰下筑“濂溪书堂”讲学，世称“濂溪先生”，其学称“濂学”。

周敦颐被后学推为“道学宗主”，理学的开山祖师。主要依据有二：一是程颢、程颐曾师事于他；二是他糅合老庄，熔铸《易》《庸》，有理论、学术上的“发端之功”。

周敦颐的著作词约义丰。《太极图说》字仅二百有余，《通书》字不满三千，虽篇幅有限，却触及无极与太极、阳与阴、一与二、动与静、中与和、性与命、诚与圣、礼与理等一系列政治哲学范畴。周敦颐将《老子》的“无极”，《易》的“太极”，《中庸》的“诚”与阴阳五行及道教的《太极图》，重新熔铸、改造，提炼出“自无极而为太极”“是万为一，一实万分”“一动一静互为其根”“诚者，圣人之本”“主静立人极”“理曰礼”等体用一原的政治哲学命题。他将宇宙论、人性论、道德

论和政治论纳入统一的哲学体系，并从本体论和矛盾观的哲学高度论证了“天下之众，本在一人”，“诚心、端本、正身”，“以政养民，肃之以刑”及“君君臣臣父父子子，万物得其理然后和”等君主政治的基本政治原则。周敦颐的太极说已具备理学的最高范畴“理”的基本特征。

周敦颐以高度概括的哲学语言提出了一批论点和论纲，又未作系统而具体的阐发和论证。他的思想给后人以启迪，一方面留有参详、发挥的余地，另一方面又容易引发歧见和争议。理学传人都从《太极图说》和《通书》中寻找立论、驳论的依据。

邵雍（1011—1077年）字尧夫，自号“安乐先生”，祖籍河北，少年时举家迁徙到共城（今河南辉县），后移居洛阳。谥康节，世称“康节先生”。邵雍“自雄其才，慷慨欲树功名，于书无所不读”（《宋史·邵雍传》）。举进士，补颍州团练推官，以疾病为由不赴任。他反对“熙丰新法”，与司马光、二程等过从甚密，长期隐居洛阳。著有《皇极经世书》《伊川击壤集》等。

《皇极经世书》内容丰富，体系庞大，力图构划一个包括宇宙、自然、社会、人生的完整体系，并确定贯穿整个体系的最高法则。故其子邵伯温解释书名说：“至大之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世。”（转引自王植《皇极经世书解》卷八）这部书学术渊源驳杂。邵雍曾问学道教中人，传习陈抟之书。他盛赞老庄“知易之体”，“明物理”；又颇通佛学，肯定“佛为西方圣人”。他的思想中还包含许多谶纬的成分。邵雍把道教象数学理论和方法同儒学思想体系相结合，形成了理学中独具特色的象数学派。

邵雍在《皇极经世书》中提出，天地万物是由一个总体的“道”所产生的，“道为太极”，“心为太极”，“道与一，神之强名也”。太极是本然

之全体，是不变、不动、无体的“大中之体”。“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也。”这就是万物存在和演变的基本形式。抽象的“太极”或“道”必须以具体的物来展现其内蕴。在神与气的运作下，太极一分为二，二分为四，四分为八，……通过几何级数式的逻辑推衍、分化出无限多样性的事物，“合之为一，衍之为万”，一切事物都是太极（道）安排的结果。对此，朱熹赞道：“自有《易》以来，只有康节说一个物事如此齐整。”（《朱子语类》卷一百）象数派是理学中重要的一支，由宋至清，奉邵雍为宗主者大有人在，七百余年流传有绪。邵雍以为“先天学，心法也”，“万事万物生乎心”，天地万物之理尽在“心”中。这种思想对陆、王心学有深刻的影响。

张载（1020—1077年）字子厚，祖籍河南开封，侨居凤翔眉县横渠镇（今陕西眉县横渠乡），世称“横渠先生”。举进士，官至同知太常礼院。少喜谈兵，“无所不学”。从范仲淹教诲，读《中庸》，习名教。又读“释老之书，累年尽究其说，知无所得，反而求之《六经》”（《横渠先生行状》）。他在三教之中迂回曲折地探索，思想博大精深，以儒学为本，创一家之言，著有《正蒙》《横渠易说》《经学理窟》《张子语录》等。其中《正蒙》在中国古代思想史上有重大影响。

张载的理论贡献，主要有三：其一，在《正蒙》中，他提出“太虚即气”；“由太虚，有天之名”；“由气化，有道之名”；“合虚与气，有性之名”；“合性与知觉，有心之名”；“万物皆有理”，以及“神，天德；化，天道。德其体，道其用，一气而已”等一系列组合命题，以太虚把气、天、道、性、心、理、德、神、化等统一在一起，建构成宇宙观与道德论合而为一的学说体系。这种思想经朱熹充实、改造，纳入理本论体系。其二，张载最先提出天地之性与气质之性的双重人性起源论，经

朱熹阐发、扩充，成为理学性论的主流。其三，张载所谓的“太虚”，既是物质的，又是精神的。“太虚者，心之实也”，因此他主张“大其心”以“合天心”，达到“穷神知化，与天为一”（《正蒙·神化》）的境界。他肯定脱离耳目感性的“天地之性”“天德良知”，为理学的道德修养论提供了理论依据。沿着这个思路再向前走一步，就是心学。张载之学称为“关学”。他在理学中独树一帜，对后世罗钦顺、王廷相、王夫之、戴震等人的思想有深刻的影响。

程颢、程颐是亲兄弟，思想大同而微异，并称“二程”。程颢（1032—1085年）字伯淳，洛阳人，世称“明道先生”。举进士，官至太子中允，权监察御史里行，因激烈反对王安石被贬，后授京正寺丞，未及赴任病逝。程颐（1033—1109年）字正叔，世称“伊川先生”。以恩荫入仕，官至秘书省校书，授崇政殿说书兼判登闻鼓院。因被列入“元祐党人”，两度被贬。二程“出入于老释者几十年”，是援佛、道入儒的大家。他们长期在洛阳讲学，开创的学派称“洛学”，是宋代影响最大、最为典型的理学派别。著作辑录为《河南二程全书》。

二程受业于周敦颐，辈分比张载为晚，但在理学发展史上的地位和作用超过了周、张。他们的贡献突出表现在天理论上。二程最先将“理”或“天理”上升为最高范畴。理或天理古已有之。但明确以天理作为造化之本，万物之源，宇宙通则，是二程的创造。他们自负地说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”（《河南程氏外书》卷十二）二程提出“天下只有一个理”（《河南程氏遗书》卷十八），“理者，实也，本也”（《河南程氏遗书》卷十一），“惟理惟实”（《河南程氏粹言·论道篇》）等命题。他们的“惟理惟实”论，把本体界定为体有而无、形化而不空，既不聚散生灭，又不归于空虚的绝对。这种思辨方式在儒家学说哲理化的过程中具有划时代的意义。理学

之为理学，即以此理为名。南宋理学中最有影响的派别，其代表人物多是二程的嫡传或私淑。

南宋是理学由初创走向成熟的时期。这一时期理学的发展有三个特点。其一，经朱熹等人的精心梳理和阐释，基本上克服了北宋五子各自理论上的粗疏之处，理学思想体系趋于完备。其二，理学大师辈出，形成影响广泛的学术群体。南宋著名理学家有胡安国、胡宏、吕祖谦、张栻、朱熹、陆九渊等，其中吕、张、朱号称“东南三贤”。诸子聚徒讲学，广传其说，如朱熹、张栻、陆九渊、吕祖谦曾分别主持著名的白鹿洞、岳麓、象山、丽泽四大书院。各位宗师之间的讨论、争鸣，促进了理学的深化和传播，为理学上升为统治思想创造了条件。其三，在学派间的相互诘辩中，理学思潮向纵深发展。“宋乾、淳以后，学派分而为三：朱学也、吕学也、陆学也。三家同时，皆不甚合。朱学以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而复以中原文献之统润色之。门庭径路虽别，要其归宿于圣人，则一也。”（《宋元学案·东莱学案》）朱、陆分别代表理学最重要的二个分支，即“理学”和“心学”。

朱熹（1130—1200年）字元晦，一字仲晦，号晦庵、紫阳，晚号晦翁、遯翁、沧州病叟。徽州婺源（今属江西）人，侨居建阳（今属福建）。曾拜程颐三传弟子李侗为师。举进士，历任地方官，做过知南康军、宝文阁待制。他涉猎广泛，“禅、道、文章、楚辞、诗、兵法，事事要学，出入时无数文字”（《朱子语类》卷一〇四）。其著述颇丰，有《四书章句集注》《周易本义》《朱文公文集》《朱子语类》等。他的学说称作“闽学”。

朱熹是宋代理学集大成者。他直接继承二程，以“理”为最高范畴。程朱理学是理学的正宗主流。他调整了周敦颐“自无极而为太极”的命题，释太极为道理之极致，总万物之理的实理。这就概括、提高了周、

程的思想。他借鉴张载的气化论，糅合“一般的气”与“一般的理”，使“生物之具”与“生物之本”辩证统一，为纯然本体之理找到“安顿”“挂搭”的处所，及其动静、造作的功能。这就使理本论在思辨上更加周密、精致。他详尽阐发了“格物致知”说，既讲“即物穷理”，又讲“内心求理”，归根结底“心包万理，万理具于一心”（《朱子语类》卷九）；他的许多认识与心学十分接近。朱熹是孔子、孟子之后最有影响的儒家思想家之一。宋明理学，只是在朱熹手里，才确立了自己独特的学术规模与体系。他的思想体系、学术地位和影响，不仅确立了二程在理学中的崇高地位，而且确立了理学在中国封建社会后期的统治地位。

朱熹生前曾罹“庆元党禁”，其学被指斥为“伪学”，死后才恢复名誉。经真德秀、魏了翁等人的努力，理学地位逐步上升。宋理宗下诏盛赞朱熹的《四书章句集注》“发挥圣贤蕴奥，有补治道”，赠太师，追封信国公。从此，以朱熹为代表的理学成为最高统治者尊崇的思想体系。

陆九渊（1139—1193年）字子静，抚州金溪（今江西临川）人。举进士，官至知荆门军。曾在江西贵溪的应天山（后改为象山）讲学，自号象山居士，故世称“象山先生”。其著作由后人集为《象山先生全集》。中华书局编有《陆九渊集》。

陆九渊是宋明理学中心学一派的创始人。他推崇孟子，私淑程颢，引禅入儒，广采理学诸子及王安石等人的思想。在学术方法上，陆九渊主张《六经》注我，我注《六经》。他发展理学的心性之学，提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的命题，以“心”本论，建构完整的哲学体系。他的思想经明代王阳明阐发光大，成为当时最有影响的学派之一。

理学内部学派众多，其中以程朱为代表的理本论，以陆（王）为代表的心本论和以张载及其后学为代表的气化论（气本论）是三个最主要

的流派，介于三者之间又有许多大同而小异的流派。从哲学的角度看，各派之间差异显著，彼此纷争，有时形同水火，但从政治思维的角度看，各派殊途同归，即“同植纲常，同扶名教，同宗孔孟。即使意见终于不合，亦不过仁者见仁，智者见智”（《宋元学案·象山学案》）。

理学的本质特征是：从哲学思辨的高度，弘扬《中庸》《大学》的思想精髓，阐明孔孟之道的基本信条。理学诸子无一例外地确认存在着某种超乎一切的宇宙本体，自然、社会、人生都是这一本体的派生和外化。据此，理学诸子系统地回答了有关人性、道德、社会和政治的各种问题，提出一批哲理化的政治价值。他们还针对宋代政治的现实问题提出了各自的政治方略和政策主张。就基本政治价值而言，理学诸子属于同一个政治思想流派。

第二节　理（道）论：宗法君主制度社会规范的绝对化

理是宋代理学的核心范畴，又称作道，它既是世界观和方法论，又是理想的社会规范和政治模式。理（道）将本体、规律、伦理合为一体，是宇宙法则、自然规律和社会秩序、人伦规范的概括和抽象。自然规律和伦理两种不同属性的范畴组合、统一在一起，伦理也就成了不以人的意志为转移的、永恒不破的铁则，所谓"这个道理，是天生自然，不待安排"（《朱子语类》卷四十）。"这道理自是长在天地间，只借圣人来说一遍过。"（《朱子语类》卷九）因此，理（道）是理学政治思想的理论基础，故而理学亦称道学。

一、道（理）是宇宙的本体和最高主宰

在理学的逻辑结构中，道，亦即理或天理，是最高范畴。统而观之，道与其他表述本体的范畴异名同实，都是本体和一般规律的代称；别而论之，其他范畴在不同学派、不同学者那里地位有所不同，唯有道始终居于最高范畴的地位。一般说来，道兼包自然、社会、人生的一切法则，与其他范畴构成纵向关系，具有本根性、纲领性、宗主性、普遍性。在理学中，道最通用，最具一般意义。

理，是理学最重要的范畴之一。理学诸子一致认为：理即道，道即理。张载说："生成覆帱，天之道也，亦可谓理"；"损益盈虚，天之理也，亦可谓道"。但"道得之同，理得之异，亦可互见"（《张子语录中》），道更具普遍性。程朱一派最为推崇理，但理与道实为一而二、二而一的关系。程颐说："理便是天道也。"（《河南程氏遗书》卷二十

二）“此理，天命也。顺而循之，则道也。”（《河南程氏遗书》卷一）朱熹说：“道即理之谓也。”（《通书·诚上注》）

细分析，理与道又有所不同。邵雍在《皇极经世书》中常将道置于理、性、命之上。程朱等人对道与理的异同有详细的阐明，其要点有三：一是理为道之散，道为理之总。“散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。”（《周易程氏传·易序》）“盖上下、本末、内外都是一理也，方是道。”（《河南程氏遗书》卷）二是“道是统名，理是细目”（《朱子语类》卷六），即“道字宏大，浑然一致，而精粗本末内外宾主之分，粲然于其中”（《太极图说·附辩》）。三是“道字宏大，理字精密”，即“道字包得大，理是道字里面许多理脉”（《朱子语类》卷六）。“理一”之理等同于道，“分殊”之理则是道的细目。程朱一派实际是重“理”的“道学”。但程朱崇理又非叠床架屋。“理”有时比道更具体，更实在，如此浑然之道（天理）才好散落各处，遍地流行。

心，是理学又一个重要范畴。理学诸子一致认为：本体意义上的心即道。邵雍说：“心在天地前，天地自我出。”（《伊川击壤集·自余吟》）又说：“道为天地之本。”（《皇极经世书·观物外篇》）心与道都是本体。张载认为最高本体“太虚”与心等价，“太虚者，心之实也”（《张子语录中》）。程颐说：“心是理，理是心。”（《河南程氏遗书》卷十三）“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《河南程氏遗书》卷十八）朱熹也说：“心包万理，万理具于一心。”（《朱子语类》卷九）心学一派最为推崇心，心即道，道即心，所谓“心即理也”（《陆九渊集·与李宰》），“人孰无心，道不外索”（《陆九渊集·与舒西美》）。“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二。此心此理，实不容有二。”（《陆九渊集·与曾宅之》）心学实际上是重“心”的“道学”。

气，在理学中占据重要地位。但除气化论或气本论派外，理学其他派别一般将气置于道的主宰、支配之下。张载一派张扬气化论，以“太虚”（气）为本体。他认为“太虚”是气的本然状态，阴阳是气的矛盾状态，万物是气的有形状态，太和是气的最佳状态。但气是形上与形下的统一，“太虚者，自然之道”，“天之气也，亦可谓道”（《张子语录中》）。“由太虚，有天之名，由气化，有道之名”（《正蒙·太和》）。“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道”（《横渠易说·系辞上》）。这就是说，道是“太虚”的代名、气聚的抽象、阴阳的法则、物散的规律、气化的过程和太和的依恃。道寓于气，比气更抽象。道与气浑然不可分，“事无大小，皆有道在其间”（《性理拾遗》）。道才是最高范畴。可见，张载属重“气”的“道学”。

道即太极、无极或无极而太极。理学诸子对太极与无极关系的认识分歧颇大。但无论哪种意见，最终都把太极、无极之类的天地万物的本始、根源归之于道。如邵雍以太极为本原，故“太极，道之极也”（《皇极经世书·观物外篇》）。朱熹主“无极而太极”说，故无极“是无之中有个至极之理”（《朱子语类》卷九十四）。“太极之义，正谓理之极致耳。”（《朱文公文集·答程可久》）

在理学各派的哲学体系中，还有一大批本体范畴。一般说来，一切本体范畴或具有本体意蕴的范畴都可与道（理）互训。以《北溪字义》为例：以“万古通行”言为“道”；以“万古不易”言为“理”（《理》）。道主宰阴阳，生化万物，“便是分付命令他一般”，故又称“天命”（《命》）。道注定了暑寒、日月、昼夜、四季等，这类自然现象有规律地变化，“万古不差，真实无妄之谓诚”，“诚是理”，“诚是天道”（《诚》）。天之命使万物以生，各正性命，“即这便是大本，便是太极”，“太极只是理”（《太极》）。作为自然之理、万物大本

的“天”又与道互训，即“天也者，道也”（《命》）；“天即理也”（《道》）。“天下莫尊于理，故以帝名之”（《命》），在主宰、至尊这个意义上，道（理）与“上帝”是同义词。“率性之谓道”，故“性即理也”（《性》）；“元亨利贞，天道之常；仁义礼智，人性之纲”（《性》），故孝悌忠信、仁义礼智皆为道为理。总之，太极、皇极、天、帝、神、命、性、诚、中、礼、仁、孝，等等，或是道的异名，或归属于道。诸范畴互相错杂，合中有分，分中有合，各有其用，构成网络式的思想体系。尽管理学诸子围绕诸范畴的地位、功能、作用及彼此间相互组合的方式争论不休，但有一点毋庸置疑：道是这个范畴系统的总称，亦即世间一切事物的终极根源和普遍法则。

道生天地，化万象，无始无终，无处不在，超越时空，万古长存，具有绝对性和普遍性。理学诸子对道及道与其他哲学范畴的关系的认识千差万别，但他们所谓的道（理）又有共同的社会政治内涵，即三纲五常。

二、万殊一本：道与人伦同实异名

道是否有其本原？仅从哲学思维的角度看，这个问题是不可思议的：道已为本原，又何为其本原呢？但在理学诸子看来，道仍有本原：“人伦，道之大原也。”（《张子语录下》）这个命题的逆命题亦成立，“人伦者，天理也”（《河南程氏遗书》卷七）。人伦的抽象即是道（理），道的本原是人伦法则。所谓人伦又有明确的具体的历史内容，即宗法伦理道德。

理学诸子认为宗法伦理就是道或理。程颐说：“天地人只一道也。才通其一，则余皆通。”“道之大本如何求？某告之以君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，于此五者上行乐处便是。”（《河南程氏遗书》卷十

八）朱熹说："道之在天下，其实原于天命之性，而行于君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间。"（《朱文公文集·徽州婺源县学藏书阁记》）"父当慈，子当孝，君当仁，臣当敬，此义也。所以慈孝，所以仁敬，则道也。"（《朱子语类》卷五十二）陆九渊则说："吾儒之道乃天下之常道，岂是别有妙道？谓之典常，谓之彝伦，盖天下之所共由，斯民之所日用，此道一而已矣，不可改头换面。"（《陆九渊集·与王顺伯》）在理学诸子看来，道（理）与人伦同实异名，人伦法则亦即宇宙通则，在理论上是等价的。恰恰是宗法伦理这个共同本原和内核，把儒家内部形形色色的道（理）论统一在一起，道或理只是这个内核的升华和展开，是人伦法则的普遍化和绝对化。如果说理学内部存在着分歧和差异的话，其分歧仅仅在于认识、论证和抽象这一内核的方法论有所不同。

以宗法伦理为宇宙本体，这就给儒家伦理道德学说找到了世界观基础和立论起点，使其具有了统一性、连贯性、超越性。伦理就是政治，政治就是伦理。道（理）的至高无上实质是儒家政治哲学和政治价值的升华。

在理学中，真正贯穿始终、渗透一切的范畴是伦理，是三纲五常。伦理的基本精神贯彻在一切概念、范畴和命题之中。理学中几乎没有纯粹的哲学范畴，诸如，知、行、事、物之类的概念之中，都包含着伦理知识、道德践行、事君事亲及伦常规范的意义。理学诸子讨论这些哲学概念的最终目的，是论证男女、夫妇、父子、君臣之间的宗法等级关系。

伦理抽象、升华为道（理）的目的是将伦理绝对化，把伦理说成是宇宙万物的本原和依据，所谓"天生之物也有序，物之既形也有秩"，事物的先后、等差之别是"天序""天秩"（《正蒙·动物》）。"夫天之生

物也，有长有短，有大有小，……天理如此，岂可逆哉！”（《河南程氏遗书》卷十一）理学诸子据此引申出三条结论：一是宗法伦理在人类诞生之前就已存在，即“未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理”（《朱子语类》卷九十五）。二是伦理道德“推之四海而准”（《河南程氏遗书》卷二上）。三是纲常永存。君臣父子之理“自是亘古亘今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳”（《朱文公文集·与陈同甫》）。因此，君主制、等级制永远合理，“此理在宇宙间，固不以人之明不明、行不行而加损”（《陆九渊集·与朱元晦三》）。

道（理）与伦理在逻辑上是互本互根的关系。天理论把宗法伦理及相应的制度、规范说成是逻辑的必然，是天然合理的、永恒不变的。陈淳的根原论是这方面的典型例子。

陈淳奉老师朱熹之教，寻究“孝”之类社会规范的“根原”。他撰写《孝根原》《君臣夫妇兄弟朋友根原》《事物根原》，以“自然之理”论证君主政治制度及其道德规范源于天命。对此，朱熹赞赏不已。

根原论的基本思路是：人伦规范根原于天命，“其道当然，诚有不容已处”。具体又分五层论说：一是人“必由父母之胞胎而生”，自然的生育关系注定了亲与子的别与分，人之为人“决不容于不孝”。二是人类繁衍必须男女配合，“是夫妇亦天所命，自然如此”，阳尊阴卑，乾健坤顺，注定了夫与妇的别与分，“其分固一定而不可乱”。三是一母同胞诞生“必有先者焉，有后者焉”，这种自然之理注定了长与幼的别与分。四是依据同样的逻辑，君臣之义、朋友之信皆属“天所命”。五是与五伦相关的衣冠、仪容、饮食、作息等一切行为规范，“皆根原于天命之流行，非人之所强为”。

根原论实际是天命、天分、定分论。朱熹说："天分即天理也。父安其父之分，子安其子之分，君安其君之分，臣安其臣之分，则安得私！"（《朱子语类》卷九十五）"君臣父子皆定分也。"（《朱子语类》卷六十三）所谓天分，即等级差别出于天然、天命，不是人力所能干预，故天分是公的体现；所谓定分，即等级规范一成而不变，在天分面前，人们只能"惟分是安"，"须着安于定分，不敢少过始得"。"且如耆（嗜）刍豢而厌藜藿，是性如此。然刍豢分无可得，只得且吃藜藿。"（《朱子语类》卷六十一）

将各种社会规范抽象为道或理，归根结底是为了使儒家倡导的各种社会规范成为神圣的教条。"万物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，则其理之用不一。"（《朱子语类》卷十八）在进行了"万殊一本"的概括之后，必然要讲究"一本万殊"的具体应用。这就叫"理一分殊"。

三、"理一分殊"：纲常为"人道之大经，政事之根本"

"理一分殊"是理学思潮的核心命题之一。周敦颐认为太极内含道德属性，即"诚"。在太极分化为二气五行万物的过程中，"诚"被输送给每一个具体事物，构成其本性，使之臻于"纯粹至善"。太极之"诚"与万物之"诚"，构成一与万的关系，即"是万为一，一实万分。万一各正，大小有定"（《通书·理性命》）。这里已经具备了对"理一分殊"的初步认识。邵雍以"合一衍万"概括宇宙存在的具体形式。太极是无体不动的"一"，又按照"一分为二"的公式，逐次分化出具体的万物。太极统摄万物，"合之斯为一，衍之斯为万"（《皇极经世书·观物外篇》）。在张载的学说中，太虚是"诚"的载体。太虚在气化流行中，把自身的属性赋予万物，万物同出于太虚，但因禀赋的差异而千姿万态。邵雍和张载

均从不同的角度涉及到“理一分殊”的问题。明确提出“理一分殊”命题的是二程。程颐说：“天下之理一也，涂（途）虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。”（《周易程氏传·咸卦》）对此，朱熹赞叹道：“伊川说得好，曰：‘理一分殊。’合天地万物言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”（《朱子语类》卷一）

朱熹集诸子之大成，对“理一分殊”详加阐述：其一，太极乃“合天地万物之理而一名之耳”，太极“无器与形，而天地万物之理无不在是，故曰无极而太极”（《朱文公文集·隆兴府学濂溪先生祠记》）。这是“理一”。其二，公共之理为万事万物之所以然，分布于千差万别的具体事物之中，如“理只是这一个。道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理”（《朱子语类》卷六）。其三，虽“分殊”而“理一”。“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”（《朱子语类》卷九十四）“分殊”并非将理分割得支离破碎，每一具体事物都受公共之理的总摄，又都是浑沦之理的载体，犹如“月印万川”，“一月普现一切水，一切水月一月摄”（《朱子语类》卷十八）。《北溪字义》称之为“物物各具一太极”。“理一分殊”命题的提出，完成了儒家哲理化过程中的一项重要理论建构。“一”与“殊”，“同”与“异”的对立统一，从哲学上化解了儒家许多理论上的自我矛盾，诸如“民胞物与”与爱有等差，人性皆善与人性皆恶之类。

心学一派不讲“理一分殊”，但他们的“塞宇宙一理耳”与“心即理也”的命题组合，在逻辑结构上与“理一分殊”无异。

“理一分殊”论的政治意义，是论证三纲五常社会关系网络的必然性和合理性。依照“理一”，三纲五常、忠孝节义本身就各是一个浑沦的天

理。在天理的笼罩下，整个社会关系网络中的各个角色都必须按本分行事，天理规范着每一种行为准则，是为“分殊”，而每一种行为准则又都是天理。“其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行。”（《朱文公文集·读大纪》）这种论证方式极大地提高了宗法道德的政治功能，使三纲五常的社会关系模式绝对化。

理学诸子认为君臣、父子、夫妇、长幼、朋友是人类社会最重要的五种社会关系，并把这些关系及其具体规范称为五伦或五品人伦。其中君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲尤为重要，故称之为“三纲”。规范三纲五伦的各种道德规范可以抽象为仁、义、礼、智、信，故称之为“五常”或“三纲五常”。如果说三纲五伦是理想化的社会关系模式，那么三纲五常则是人类社会之纲纪。“夫所谓纲者，犹网之有纲也；所谓纪者，犹丝之有纪也。网无纲则不能以自张，丝无纪则不能以自理。”（《朱文公文集·庚子应诏封事》）这种纲纪的绝对化可以从三个方面考察：其一，“一家有一家之纲纪，一国有一国之纲纪”（《朱文公文集·庚子应诏封事》）。其二，各守其分，两尽其道，“仁莫大于父子，义莫大于君臣，是谓三纲之要，五常之本，人伦天理之至，无所逃于天地之间”（《朱文公文集·癸未垂拱奏札二》）。其三，君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，纲举则目张，故“三纲五常，天理民彝之大节，而治道之本根也”（《朱文公文集·戊申延和奏札》）。理学诸子以三纲五常概括了封建宗法社会关系的一般特征，同时指明了统辖这张大网的要诀。

“理一分殊”，天理流行，铸就了以三纲五伦为基本框架的社会关系模式。人类全部社会关系的结构，既是网络化的，又是层次式的。所谓网络化，即社会中每一个体兼具五伦：不是父，便是子，抑或亦父亦子；不为人夫，便为人妇；不是长，便是幼，抑或亦长亦幼；不是君

（上），便是臣（下），抑或亦上亦下；有人际交往，便互为朋友。五伦纵横交错，每个人都是网中之结。所谓层次式的，除最疏远的朋友一伦外，都有定位不易的上下层次之分，三纲之中君臣至大，最上为帝王。帝王君临整个社会关系网之上，故“天下事，有大根本，有小根本，正君心是大本”（《朱子语类》卷一〇八）。君心正，三纲举，君臣之纲是大根本。父慈子孝、夫倡妇随、兄友弟悌、上仁下敬、朋友有信，每一个网结都可牢固地支撑着纪纲之整体，也是社会关系网的根本。理学诸子不仅把三纲五伦说成是不依人的意志为转移的“自然之理”，而且把三纲五伦的具体规范概括为仁义礼智信，称之为道德之常。在他们看来，仁义礼智信，“合而言之皆道，别而言之亦皆道也”（《河南程氏遗书》卷二十五）。这样，理学就以“理一分殊”论将封建社会关系和伦理道德绝对化，进而以“纲常”论证“君为政本”和君臣职分。

“纲常千万年，磨灭不得。”（《朱子语类》卷二十四）君君、臣臣、父父、子子，“此人道之大经，政事之根本也”（《论语集注·颜渊》）。一般说来，三纲并重，君臣至大。就人伦造端于夫妇而言，“人之大伦，夫妇居一，三纲之首，理不可废”（《朱文公文集·劝女道还俗榜》）。就血缘亲疏而言，父子为天伦，居于五伦之首。若就整个社会而言，夫妇、父子仅是一家之纲纪，而君臣是一国之纲纪、天下之纲纪。因此，“君臣上下，两尽其道，天下其有不治者哉！”（《朱子语类》卷二十五）“天下之众，本在一人。”（《通书·顺化》）君臣一纲方为天下之大根本。由此可知，理学诸子铸就的社会关系模式中，唯有帝王君临整个社会关系网之上。“理一分殊”使三纲五常具有了先天的合理性，这就使君主的权威和地位具有了先天的至上性和绝对性。从这个意义上说“理一分殊”是理学政治的重要理论基础之一。朱熹说：“人在天地间，自农商工贾等而上之，不知其几，皆其所当尽者。

小大虽异，界限截然。……但必知夫所处之职，乃天职之自然，而非出于人为。”（《朱子语类》卷十三）“理一分殊”在政治上的结论是：实行宗法制、等级制和君主制。

四、理想政治模式：宗法、分封、井田

理学诸子认为，三代之时，圣王在位，君、道合一，纲常流行，礼制完善，是理想政治的典范。其中西周的宗法、分封、井田等制度完善无缺，是理想的政治制度模式。他们不仅在论证、颂扬圣人之道、先王之道的过程中，充分肯定宗法、分封、井田的政治价值，还在矫时弊、图改良、寻求救世之方的过程中，乞灵于先王之前，力图在现实中重建宗法、分封、井田式的政治模式。其中以张载等人的思想行为最典型。

张载主张加强宗法统治，巩固王权。他从三个方面论证了宗法制度的必要性和合理性。其一，“管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族与立宗子法”（《经学理窟·宗法》）。他认为，血缘宗亲观念淡薄是世风日下，人心浇漓的根由。“宗法不立，则人不知统系来处”，“无百年之家，骨肉无统，虽至亲，恩亦薄”（《经学理窟·宗法》）。立宗子、明谱牒、设宗祠，可以移风易俗，强化伦常观念，使民风淳厚，人心复古。包括张载在内的理学诸子多曾任地方官，在任内都有倡导宗法的政治举措，对此，他们不仅言，而且行。其二，“宗子之法不立，则朝廷无世臣”，“如此则家且不能保，又安能保国家！”（《经学理窟·宗法》）张载对当时公卿大多“崛起于贫贱之中”，“宗法不立，既死遂族散，其家不传”深以为忧，因此主张强化宗法，为君主制度奠定坚实的社会基础。他说：“宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。”“公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？”（《经学理窟·宗法》）其三，“‘天子建国，诸侯

建宗'，亦天理也"（《经学理窟·宗法》）。张载主张依照"天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟"的传统模式，全面恢复宗法分封制度。在这种社会政治结构中，家与国同构，君与父合一，"大君者，吾父母宗子，其大臣者，宗子之家相也"（《正蒙·乾称》）。宗法观念成为缚系君、臣、民的牢固纽带。

宗法制度是君主政治的社会基础之一，宗法观念是维系君主专制的社会心理基础之一。张载从社会结构、道德观念、政治文化和权力基础等各个方面，全面阐述了宗法制度的政治意义。依据这个思路设计政治体制，必然倡导实行分封制。

理学诸子主张实行分封制是有其现实针对性的。例如张载认为治天下在于"简""精"二字，分封制是实现这个目标的有效手段。他说："所以必要封建者，天下之事，分得简则治之精，不简则不精。故圣人必以天下分之于人，则事无不治者。"（《经学理窟·周礼》）这显然是针对北宋高度集权，政繁事乱的弊端而言。又如胡宏着重强调封建屏藩王权的作用。南宋偏安一隅，边患频仍，作为救弊之术，胡宏忆及周初分封的政治功能。他说："制侯国，所以制王畿也。王畿安强，万国亲附，所以护卫中夏，禁御四夷也。"众建诸侯，"高城深池遍天下，四夷虽虎猛狼贪，安得肆其欲而逞其志乎？此先王为万世虑，御四夷之上策也"（《知言·汉文》）。诸子具体的着眼点有所不同，但目标相近，即以封建诸侯为手段，巩固王权对普天之下的有效控制。

在政治体制问题上，朱熹的观点比较务实。他一方面原则上肯定"封建井田，乃圣王之制，公天下之法"（《朱子语类》卷一〇八），攻击秦始皇实行郡县制"无道"，另一方面又肯定柳宗元"封建非圣人意也，势也"的说法，承认郡县制是"理势"所然，"秦之法，尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变"，"封建实是不可行"。他客观地评估了分封和

郡县的利弊，认为“封建”的优点是“根本较固，国家可恃”；“君民之情相亲，可以久安而无患”；“不以天下为己私，分与亲贤共理”。“封建”的弊病是“若封建非其人，且是世世相继，不能得他去”，并对汉魏以来分封诸王酿成的吏治腐败、厮杀祸乱，多有批评。朱熹认为郡县制的缺点是长吏“一二年辄易，虽有贤者，善政亦做不成”，故“君民不亲”。可这又正是郡县制的优长之处：“如郡县非其人，却只三两年任满便去，忽然换得好底来，亦无定。”在朱熹看来，“大抵立法必有弊，未有无弊之法，其要只在得人”（以上见《朱子语类》卷一〇八）。“封建固不能待其久而相安，而为郡县亦不旋踵而败亡，盖其利害得失之算，初不系乎此耳。”政治成败在政不在制，在人不在法，“若使秦能宽刑薄赋，与民休息，而以郡县治之，虽与三代比隆可也”。“后世之封建，不能如古之封建，故其利害，无异于郡县耳。”基于上述认识，朱熹主张将“封建”杂建于郡县之间。他说：“不必封建而后为治也。但论治体，则必如是，然后能公天下以为心，……若犹病其或自恣而废法，或强大而难制，则杂建于郡县之间，又使方伯连帅分而统之。察其敬上而恤下，与其违礼而越法者，以行庆让之典，则曷为而有弊耶。”（以上见《古史余论·本纪》）朱熹综合历代封建、郡县之论，力图找到一种没有偏弊，能够恰当地化解集权与分治、公与私的矛盾的政治体制。他的设想不可能实现，但他的思想却为后世的封建说、郡县说、方镇说、寓封建于郡县说提供了思想资料。

理学诸子普遍认为井田制是理想的经济制度，是解决宋代兼并严重、民生疾苦的理想方案。张载说：“治天下不由井地，终无由得平。周道止是均平。”（《经学理窟·周礼》）程颢以为治民“必制其恒产，使之厚生，则经界不可不正，井地不可不均，此为治之大本也”（《河南程氏文集·论十事札子》）。胡宏认为：“均田，为政之本也。”“井田者，圣人均田之要法也。”（《知言·文王》）朱熹也承认井田是圣

人之制，“公天下之法，岂敢以为不然”（《朱子语类》卷一〇八）。他们多方探讨了井田制的政治价值。其一，井田是重要的治民之术。封建、井田、刑政三者互为表里，“井田而不封建，犹能养而不能教；封建而不井田，犹能教而不能养；封建、井田而不肉刑，犹能教养而不能使”（《经学理窟·月令统》）。他们援引先儒“仁政必自经界始”，把井田制视为“养民之术”。其二，井田制有利于巩固等级秩序。“井法行而后智愚可择，学无滥士，野无滥农，人才各得其所而游手鲜矣。”（《知言·阴阳》）有利于形成君、卿、大夫、士、农、工商严整划一的政治秩序。其三，井田制有利于社会治安。“人皆受地，世世守之，无交易之侵谋，则无争夺之狱讼”，庶民固着于土地，安分守己，则“刑罚省而民安，则礼乐修而和气应矣”（《知言·阴阳》）。一句话，井田制是实现国泰民安的根本大计。

在宋代，土地兼并严重，贫富差距悬殊，民乱、兵变不断，思想家和政治家普遍主张“均田”“平土”以缓和社会矛盾，稳固大宋江山。当时，主张恢复井田制的人相当多，形成一股思潮，理学诸子的主张最具代表性。但是对井田制的可行性，诸子的看法不尽一致。

张载认为井田制势在必行，主张自上而下地强制推行。张载既是言者又是行者。他一方面上书皇帝，请行井田，另一方面率领子弟在家乡亲自试行。张载也看到了“亟夺富民之田”的难度，但他认为只要君“有仁心”，宰相果敢，且行之有术，“井田至易行，但朝廷出一令，可以不笞一人而定”。具体做法是：在明令收土授田的同时，“其多有田者，使不失其为富”。例如：大臣有地千顷者，“封与五十里之国”，“其他随土多少与一官，使有租税”，“使之为田官以掌其民”。他主张将封建与井田统筹考虑，逐步推行，即“井田卒归于封建乃定。封建必有大功德者然后可以封建。未当封建前，天下井邑当如何治？必立田大夫治之，今

既未可议封建，只使守令终身，亦可也”（以上见《经学理窟·周礼》）。

朱熹是悲观论者。他肯定井田是最高理想，但颇难推行。早在北宋，已有人退而求其次，如苏轼倡行限田之法。朱熹也一度力主限田均赋，但限田也难实行。于是朱熹又后退了一步，成为“且如今俗”论者。他说：复井田，“这个事，某皆不曾敢深考。而今只是差役，尚有万千难行处；莫道便要夺他田，他岂肯！”限田之法“若欲行之，须是行井田；若不能行，则且如今俗。必欲举限田之法，此之谓戏论！”（《朱子语类》卷九十八）因为，井田、限田，“在今日恐难下手。设使强做得成，亦恐意外别生弊病，反不如前，则难收拾耳”（《朱子语类》卷一〇八）。土地兼并是封建社会的痼疾，无药可医。“封建”难行，井田难复，理学诸子理想中的政治模式，早已失去了其存在的依据。

理学诸子主张“封建”、井田，既是对孔孟之道的执著追求，又来自对现实的批判。他们认为封建不行，井田不复，“后世不制其产，止使其力，又反以天子之贵专利，公自公，民自民，不相为计”（《经学理窟·周礼》），是造成宋代政治不简不精、社会不均不平的重要原因，于是试图模仿旧制，以分事、分利、均田来调整统治关系，维护万民事一君的政治结构。由于他们的视野局限在过时的政治模式之内，所以不可能找到出路。但是，他们极力倡导宗法制度和宗法观念，却对宋代及后世的社会结构和社会意识产生了重大的影响。

理学将伦理上升为天理，将宗法说成是宇宙精神，强化了宗法观念的渗透力和感染力。隋唐以来，宗族势力日趋削弱，但到宋代以后，“著族必有谱”，宗祠盛行，族权转盛，累世同堂大家庭的数量大大超过唐代。族谱、宗规、乡约大量出现，建宗祠置族田，风行不衰。这种现象与理学的产生和传播有直接关系。理学盛行是宋以后中国社会长

期迟滞不前的重要原因。

第三节　人性论：“存天理，灭人欲”

人性论是儒家政治学说和道德学说的基础理论之一，也是理学的重要理论支柱。理学诸子综合、改造先儒的性论，以一种新的性论全面地解释人性的结构、来源、性质和演变。这种性论通过区分天命之性和气质之性，解释善与恶、自然人性与伦理人性，天命与气禀，先天与习染，以“穷理尽性”作为改造人性的主要途径。它以性善论为宗本，又在一定程度上弱化了先儒性善说、性恶说、有善有恶说、性善情恶说及简单划分性品在理论上的偏颇。新的性论使儒家的政治学说更加富有思辨色彩。

一、天命之性：尽人皆同的道德属性

什么是性或人性？理学诸子认为，性即道，道即性。性是形而上，是宇宙本体，又是人的心性，是伦理道德。

周敦颐认为“诚”之性源于太极，是太极内含的道德属性。张载认为性与天、道一样是太虚气化的别称，“性者，万物之一源”，“性与天道合一”（《正蒙·诚明》）。又说：“仁义礼智，人之道也，亦可谓性。”（《张子语录中》）程颐说：“性即是理”，“心即性也，……其实只是一个道。”（《河南程氏遗书》卷十八）朱熹说：“道即性，性即道，固只是一物。”（《朱子语类》卷五）又说：“太极便是性，动静阴阳是心，金木水火土是仁义礼智信，化生万物是万事。”（《朱子语类》卷九十四）张栻明确提出“同体异取”命题。他说：“理之自然谓之天命，于人为性，主于性为心。天也，性也，心也，所取则异而体则同。”（《孟子说》卷七）这就肯定了性的本体属性。总之，天之道即

人之道，天之性即人之性；人之道亦天之道，人之性亦天之性，故又称“天命之性”或“天地之性”“本然之性”“本元之性”“义理之性”。天道永存，人性常在，这种性是先天的，是天理的体现或亦即天理。

性与道同体异取，在理论功能上有微妙的差别。以朱熹的见解为例：就范围而言，“道是泛言，性是就自家身上说”（《朱子语类》卷一百）。就所指对象而言，“道是在物之理，性是在己之理”（《朱子语类》卷一百）。就“率性之谓道”而言，“性与道相对，则性是体，道是用”。“性是一个浑沦底物，道是支脉。恁地物，便有恁地道。”如牛有牛道，人有人道。总而言之，“然物之理在我此理之中，道的骨子便是性”（《朱子语类》卷六十二）。“理在人心，是之谓性。”（《朱子语类》卷九十八）道与性等价，但在具体运用上，“性”着重用为主体心性范畴。

理学诸子将理、心、性、命视为“同体异取”的关系，这就从逻辑上把宇宙论与道德论、天命论与天理论统一在一起。“理也，性也，命也，三者未尝有异”（《河南程氏遗书》卷二十一），“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心”（《河南程氏遗书》卷十八）。“天下之理，原其所自，未有不善”（《河南程氏遗书》卷二十二上），所以“自性而行，皆善也。圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之”（《河南程氏遗书》卷二十五）。性就是天理、五常。朱熹说：“性即天理”，“未有不善者也”（《孟子集注·告子上》）。陆九渊则说：“人皆有是心，心皆有是理，心即理也”（《陆九渊集·与李宰二》），人的“本心”就是仁义礼智，是至善。理学诸子将这种至善之性称为“天命之性”“本然之性”“义理之性”。

理学家们提出天命之性的理论价值是，从性与命的角度进一步强调伦理规范的绝对性，并为“穷理尽性至命”张本。宗法道德是天理的再

现，理并非远离人类和万物，而是汇归于人性和物性。就人类而言，“大则君臣父子，小则事物细微，其当然之理，无一不具于性分之内也”（《孟子集注·尽心上》）。人之生即天理所命，人生伊始就处于伦理的规范之下。道德权威主宰着宇宙万类，人类无法逃脱伦理道德编结的恢恢天网。因此，“穷理尽性至命”是人之为人的根基和人生目的。

人性与生俱来，“天地之性，人为贵”（《孝经·圣治章》），人之所以为贵是因为人生来即禀赋伦理道德，这是儒家学说固有的命题。这个思想的内在逻辑为儒家后学所继承和阐发，一直是礼仁政治的基础理论。理学诸子的天地之性、天命之性、义理之性，将性归诸本体之“理”，视为万物皆然、彼此一同的先天禀赋，正是这个思路的扩张和升华。

二、气质之性：人类品流参差的根由

既然天命义理之性，至善无恶，为“生生之所固有”，是人类、万物的共同本性，那么为什么同一本性会化生大千世界？为什么物并非尽善尽美，人也有贤愚善恶？这是儒家必须自设自解的理论难题之一。

孔子的“性相近，习相远”和“唯上智与下愚不移”，大致规范着儒家人性论的基本思路，即性同、习远和道德品级论。孟子言性善，荀子讲性恶，皆着眼于人类先天的共同禀赋，力图通过后天的教化和修养，使人类归复本性或矫治本性，最终实现“人皆尧舜”。孟、荀的人性论各有偏颇，正如朱熹所说：孟子讲性善，说人性中潜藏着仁义礼智“四端”，但恶从何来，“亦费分疏”；至于荀子言性恶，“只见得不好人底性”，未能回答“善从何来”（参见《朱子语类》卷四、卷五十九）。汉唐儒者为了解决这个理论上的难题，提出了性品说和性情有别说，如董仲舒的性

三品论和扬雄的善恶混论。他们力图从禀赋的差别和性品的划分或先天本性和后天情欲的角度，破解善与恶的矛盾。孔颖达对这两条思路作了初步的综合。韩愈和李翱集先儒思想之大成，将性品说与性情有别说合为一体，使儒家人性论向前推进了一步。但是，他们仅从道德上立论，囿于道德上的善恶归属，没能从本然之全体上论证性或人性。理学家们提出气质之性与天命之性相对应，解决了这个难题。

最先提出性由理赋气禀，有天命之性（或天地之性）与气质之性之分的是张载。经程朱等人进一步加工，这种性论成为在儒学内部占主流地位的性论。理学诸子依据天命之性与气质之性来论说人与物不同、人与人有异的根由，从而为理欲、公利、义利之辨提供了理论基础，进而成为存理灭欲的进修之术和等级制度、君主制度及礼仁政治的重要理论依据。

张载认为，天下万物本性同一，“性者，万物之一源”，“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也”（《正蒙·诚明》）。但是，如果只看到本性同一，尚不足于“明性”。于是他把性一分为二，提出天地之性和气质之性的命题。所谓天地之性，即太虚的本质与道相通，是永恒存在的、万物之性。所谓气质之性，是天下万物各自具体的属性，如不同的形体特征、生理特点和欲望。由于先天禀气有多少、清浊、厚薄之别，故万物的气质之性千差万别。如“人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也”（《正蒙·诚明》）。天地之德至善，天地之性是至善至美的圣之性。气质之性有禀赋差异，又包含饮食、男女之欲，故而有善有恶。“凡物莫不有是性”（《性理拾遗》），这就从自然本体和气质禀赋的角度，论证了万物先天之性的同与异，阐明了人类有智有愚，有善有恶，形体各异，品流参差的根由。天地之性与气质之性统一的性论，弱化了儒家传统性论在理论上的矛盾。

二程承袭张子之说，以理与气论性。他们说："论性不论气，不备；论气不论性，不明；二之，则不是。"（《朱子语类》卷四）天命之性是人之所以为人，圣之所以为圣的根据；气质之性经由气的运行而形成，是"受生之后谓之性尔"，但二者不能割裂开来。"气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。"（《河南程氏遗书》卷十八）有气禀差异，故有贤愚之分、善恶之别。善恶贤愚都是与生俱来的。

朱熹对张载、二程的性论推崇备至。他认为历史上各种性论皆有偏颇，唯有张、程的双重性论道破了性的本源，特别是气质之说，"极有功于圣门，有补于后学"。"故张、程之说立，则诸子之说泯矣。"（《朱子语类》卷四）他从理气同源论出发，进一步严密张、程之说。朱熹认为："论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。"（《朱子语类》卷四）他将性分为二大系列：一是天之理——性——生之理——天地（命）之性——至善之性；一是天之气——形——生之具——气质之性——善恶之性。这就是说，天理即性，为人物生之理并赋予万物以至善之性，这种性即天命之性；气在理的参与下造就人与物的形体，为生之具，由此而秉赋的性称之为气质之性。气质之性内蕴着善恶两端，除非是"圣"，否则气质之性绝对不会纯粹至善。然而，两个系列不可截然分开，双重人性缺一不可。"性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处"，"所谓天命之与气质，亦相衮同。才有天命，便有气质，不能相离。若阙一，便生物不得"（《朱子语类》卷四）。天命与气质又是化生过程的必然，人禀天之理而有生，禀天之气而有形，有生命具形体之时，同时具有了天命之性和气质之性。

如果说天命之性着重论证性的"万殊一本"，那么气禀之性则旨在解释万物之性的"一本万殊"。为什么在万物一性，"民胞物与"的宇宙中，又要讲差别，讲等级呢？理学诸子的解释是，大千世界的千差万别是生

来就有的，是由人与物化生的那一刻的气禀差异造成的。气质之性不仅决定了人与物的差别，而且决定了人与人的差别。

理学诸子认为人性与物性有同有异。以朱熹的思想为例，他认为：人、鸟兽、昆虫、草木之类皆具天理，但从社会属性的角度看，人性与物性毕竟不尽相同。“人、物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形。其不同者，独人于其间得形气之正，而能有以全其性，为少异耳。虽曰少异，然人、物之所以分实在于此。”（《孟子集注·离娄下》）所谓“全其性”即具备仁义礼智。人有“仁义礼智之禀”，得“仁义礼智之粹然”，而物则只得气之偏，不完全具备四端。这就判定了人性与物性的殊异。朱熹认为，动物也有仁义礼智之性，只是不得其全，如蜂蚁有“君臣之义”，虎狼有“父子之亲”，可惜偏而不全，无法与人相提并论。人本心中生来即具备四端五常，所以“人之异于禽兽，是父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《朱子语类》卷五十七）。具备伦理道德是人之为人的依据。违背仁义礼智，“则名虽为人，而实无以异于禽兽”（《孟子集注·离娄下》）。

“仁义礼智，人性之纲。”（《北溪字义·性》）以伦理道德为人与禽兽的分水岭，是孔、孟、荀以来儒家人生价值论的基本命题。与先儒有所不同的是：理学诸子将伦理上升为天理，又反推及万物，认为宇宙万物都内蕴着道德属性，而人与物的区别在于人是“仁义礼智之粹然者”。这种说法进一步强化了伦理道德价值的绝对性。

依据同样的逻辑，人与人的差异也是与生俱来的。儒家常说人皆可为尧舜。这颇有鼓吹人性同一、人人平等的意味。但他们笔锋一转，又大讲贵贱等差，天经地义，不可丝毫更改。理学诸子亦不例外。他们所谓的气质之性正是为了论证人类社会的等级差别为天经地义而设置的。

理学诸子认为，人的贤愚、寿夭、善恶、贵贱、贫富是由气禀所注定的。朱熹对此有详尽的论析，大体有三层道理：一是人性善恶决定于气禀的属性。“人之性皆善。然而有生下来善底，有生下来便恶底，此是气禀不同。”例如，“日月清明气候和正之时，人生而禀此气，则为清明浑厚之气，须做个好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾气，人若禀此气，则为不好底人，何疑！”“看来吾性既善，何故不能为圣贤，却是被这气禀害。”（《朱子语类》卷四）二是禀气的偏重决定了人的性格特征。“人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则恻隐之心常多，而羞恶、辞逊、是非之心为其所塞而不发。有得金气重者，则羞恶之心常多，而恻隐、辞逊、是非之心为其所塞而不发。水火亦然。唯阴阳合德，五性全备，然后中正而为圣人也。”（《朱子语类》卷四）三是人的贤愚、贵贱、寿夭也取决于气禀。“禀得精英之气，便为圣为贤，便是得理之全，得理之正。禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得久长者，便寿；禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖，为贫，为贱，为夭。”（《朱子语类》卷四）总之，人之出生时刻的气候状况、日月星象、阴阳五行配置，构成人的禀赋条件，影响到人的许多方面，乃至人的一生。气禀论，实际上是自然命定论。

理学诸子都是天命论的信奉者。但他们所谓的天命，与人格化的天神之命有所不同，是一种自然之理。“天者，理而已矣。”“天之所命”并非“果有物在上面安排分付之”，而是“天且勿违”的道。天“默与道契”，故“后天奉天，谓知理如是，奉而行之”。理“生物不测”“为物不贰”，化生万物，恰如令行禁止，故理就是“命”“帝”。这种支配一切的理，不是客观规律，而是具有特定历史内容的绝对精神，即“维天之命”的理，实际上是自然神。为了证明天命是自然之理，理学又强调事物的偶然性。例如：“天油然作云，沛然下雨，其为雨则一，而江河受去，其流滔

滔，不增不减；溪涧受去，则洪澜暴涨；沟浍受去，则朝盈暮涸。至于沼沚坎窟、盆瓮罂缶、螺杯蚬壳之属受去，或有斗斛之水，或只涓滴之水。或清甘，或污浊，或臭秽。随他所受，多少般样不齐，岂行雨者固为是区别哉。”理学将这类自然现象推及社会，结论是：“天之所命则一，而人受去自是不齐，亦自然之理，何疑焉！”（以上参见《北溪字义·命》）在这里，偶然论是命定论的补充。天命为一，由于偶然的原因，人与物受命不齐，这种不齐又是一定而不可改的。天命是根本、是主宰，一切都是自然命定的。

天命之性与气质之性统一的双重人性论，在理学的学说体系中具有重要的理论功能和政治价值。

其一，它从哲学上证明性有等差是自然之理，人类必然有圣人、君子、小人等诸多品流，人有智愚、强弱、富贫、贵贱、寿夭之分也是自然命定，生来如此。这样，人类社会的贵贱等级便被说成是逻辑的必然。在自然之理和等级制度面前，人们只能安命守分，不可怨天尤人。接受这种理论的人，必然成为封建宗法秩序的顺民。

其二，为君主制度的必然性、合理性和绝对性找到了一个理论的支点。既然绝大多数人由于气质禀赋有资质、德性方面的缺陷，那么，一旦有“聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也”（《四书集注·大学章句序》）。帝王之所以主宰天下，是由于天生秉赋上乘，至明至智，尽善尽美，故可以为君为师，教化元元。君主专制制度是自然之理，君权来自于对天理的把握。君主是圣贤，圣贤理应高踞于群氓之上。这就从人性论的角度，肯定了封建政治秩序的基本结构和基本规范。

三、理欲之辨与宗法伦理性政治人格

如果用一句话来概括理学的政治道德学说，这就是“存天理，灭人欲”。从理论结构上看，天命之性和气质之性的双重性论是理欲之辨的理论基础，理欲之辨是理、性问题的归结之处，又进而成为其他道德、政治命题的理论基础。

理学认为，天命之性纯然天理，虽寓于人的形体，却不依赖于形体而独立存在，是人与物共同的社会本性和道德良知；气质之性是特殊性，由气禀所决定，内含着人物的自然本性，是情和欲的根源。气质之性中的不纯成分，会蒙蔽、干扰天命之性；变化气质之性，即摈除其恶的成分，有助于复归和实现天命之性。朱熹说：“人心虚静，自然清明，才为物欲所蔽，复黑暗了。”（《朱子语类》卷四）天命之性与气质之性的矛盾集中表现为天理与情欲的冲突。恢复道德良智的唯一途径是革除一切情欲、私利。革欲复理，首先要辨析理欲，因此理欲之辨及相关的义利、公私之辨是理学尤为着力的理论课题。

理欲、义利之辨，溯其源流，先秦有之。孔孟以伦理道德为尺度判分义与利，重义轻利。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）孟子说：“何必曰利，亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）孔孟的思想一直是儒家义利观的正统和主流。老庄崇尚“无欲以静”，甚至认为“罪莫大于可欲”（《老子·四十六章》）。欲是万恶之源，这种思想对后世的理欲之辨有深刻影响。天理、人欲作为成对的伦理范畴，首见《礼记·乐记》的“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”。“穷人欲”则“灭天理”。在这里，本性是天理，物欲是人欲，欲不节则灭理。后儒性静情动、穷欲灭理之论，大体沿着这个思路延伸。佛教、道教都视欲为万恶之源，把灭欲作为成佛成仙的必由之路。

许多道教学者认为天理与人欲势不两立。到唐宋，儒者集儒、道、佛有关思想之大成，明确提出“存天理，灭人欲”命题。这个命题对儒家人性论的新发展主要在一个“灭”字，从节欲、窒欲、无欲到灭欲，又证之以哲理化程度越来越高的理、性之论。程朱一派则把这种思想推向极致。

程朱认为“存天理，灭人欲”是圣人之学的精髓和最高宗旨。程颢说：“天下之事，惟义利而已。”（《河南程氏遗书》卷十一）朱熹说：“孔子所谓‘克己复礼’；《中庸》所谓‘致中和’，‘尊德性’，‘道学问’；《大学》所谓‘明明德’；《书》曰‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’：圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”（《朱子语类》卷十二）因此，存理灭欲、革欲复理是理学的核心内容，理欲之辨是理学道德观和价值观的基础理论。

天理与人欲是一对对立的概念。天理或理即仁义礼智之属，是人心之本然和人之所以为人的根据。朱熹说：“盖天理者，此心之本然，循之则其心公而且正。”（《朱文公文集·辛丑延和奏札二》）《河南程氏粹言·人物篇》则云：“人之所以为人者，以有天理也。天理之不存，则与禽兽何异矣？”具体而言，人类一切符合三纲五常、仁义礼智的意识和行为皆可谓之天理或符合天理。人欲则是天理的反面。一切违背三纲五常、仁义礼智的意识和行为皆属于人欲，如“非礼而视听言动，便是人欲”（《朱子语类》卷四十）。

在理学诸子的论著中，人欲有时简称为欲，但欲又不完全等同于人欲。一般说来，人欲并非指人类一切欲求，如符合礼的食与色属于天理，而不属于人欲。理学诸子没有，也不可能无视人类的生理需求和一切感官欲，正如朱熹所言：“若是饥则欲食，嗜则欲饮，则此欲亦岂能无？”（《朱子语类》卷九十四）

朱熹认为“欲”之中既有天理，又有人欲。例如“饮食者，天理也，要求美味，人欲也”（《朱子语类》卷十三）。“食其所当食，饮其所当饮”，“合道理底是天理，徇情欲底是人欲，正当其界分处理会”（《朱子语类》卷七十八）。这就是说，“天理人欲同体”（《朱子语类》卷十三），欲之中有是有非，区别是非的尺度是宗法伦理及相应的社会规范。当欲不欲、当为不为或不当欲而欲、不当为而为，都不符合天理，所谓“一言一语，一动一作，一坐一立，一饮一食，都有是非。是底便是天理，非底便是人欲”（《朱子语类》卷三十八）。凡是不符合伦理道德的思想、意识、心理、行为，都是人欲。在这个意义上，欲不等于人欲，欲中包含天理的成分。

但是，理学具有否定人类一切欲望的倾向。程朱认为，天理与人欲截然相悖、水火不容，“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭。未有天理人欲夹杂者”（《朱子语类》卷十三）。人欲潜藏在欲之中，欲随时有可能发展为人欲。如食与色本为人的生理需要，又为人类的生存和繁衍所不可或缺，本应属于天理，可是一旦追求美味美色便跌入人欲的泥潭，从而导致“天理灭”。因此，《河南程氏粹言·心性篇》在列举欲的种种危害之后，说：“甚矣，欲之害人！人为不善，欲诱之也。诱之而不知，则至于灭天理而不知反。”理学诸子多有窒欲、灭欲之论，这与儒家功利派的节欲论是有所不同的。这种理论上的差异是二者政见有异的根本原因。

“天理人欲同体”，“人欲中自有天理”，所以“天理、人欲，几微之间”（《朱子语类》卷十三）。以天理指导思想言行，还是以人欲指导思想言行，两者有质的区别，但天理与人欲却又往往寓于同一个行为主体身上，并借助相类的行为展示自己。在实际生活中，同一类言论、行为究竟属于天理，还是归入人欲，又很难判断。如钟鸣鼎食于王侯则为

天理，于臣庶则为僭越，属人欲，这比较明显。而同一类人的同类行为则很难判断是与非。例如帝王赋敛天下、妃妾成群、饮宴游乐，究竟是天理还是人欲？对此，朱熹认为：能与民同乐，游乐也是天理；能安天下，好勇也是天理；能富民，好货也是天理；依礼纳女为后妃，好色也是天理，所谓“盖钟鼓、苑囿、游观之乐，与夫好勇、好货、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能无者”（《孟子集注·梁惠王下》）。但帝王的同类行为又常常遭到理学诸子的非议。怎样才能恰如其分地辨析理欲呢？理学诸子又提出了义与利、公与私的问题。

公与私是判定天理与人欲的重要尺度。朱熹认为，同一种行为现象，“循理而公于天下者”，是天理；“纵欲而私于一己者”（《孟子集注·梁惠王下》），是人欲。三代圣王是公天下的楷模，春秋以来的君主则不然。如唐太宗为了家国利益，多有佳言懿行，但“心私于一己”，故无可称道。张载也说：“利于身，利于国，皆非利也”，只有“利于民则可谓利”（《张子语录中》）。公私之辨又是义利之辨，公利是义，私利是利。

一般说来，在理学的论著中，“只以利为心”之利与人欲、私是同类概念。义是循理为公，利是悖理图私。“义者，天理之所宜，凡事只看道理之所宜为，不顾己私。利者，人情之所欲得，凡事只任私意，但取其便于己则为之，不复顾道理如何。”（《朱子语类》卷二十七）利不仅仅局限于名位、货殖之类，凡违背天理的思想行为皆为利。这种利是与私相联系的，即私欲、私利。“义公天下之利”（《正蒙·大易》），天理是天下公利的最高体现，故“不遗其亲，不后其君，便是利。仁义未尝不利”（《河南程氏遗书》卷十九）。相对于私利而言，义又称为“公利”。理学家没有一概否定个人之利，他们认为“人无利，直是生不得，安得无利？”趋利避害乃“天下之常情”。但利与欲一样，稍一扩

张便会跌入人欲，“且譬如椅子，人坐此便安，是利也。如求安不已，又要褥子，以求温暖，无所不为。然后夺之于君，夺之于父，此是趋利之弊也”（《河南程氏遗书》卷十八）。因此，二程说：“大凡出义则入利，出利则入义。天下事，唯义利而已。”（《河南程氏遗书》卷十一）理学具有由否定私利，进而否定一切利的自发倾向。

不难看出，理欲之辨、公私之辨、义利之辨是同义命题，彼此互相诠释，循环论证，诸如“凡一事便有两端，是底即是天理之公，非底乃人欲之私”（《朱子语类》卷十三）。公是理、义的标准，义是公、理的标准，归根结底理是公和义的标准。欲、私、利与理、公、义相对而言，虽不可能尽行弃绝，但毕竟是对天理的威胁，一般来说皆可归入人欲之属。不过，这种循环论证本身又致使义利、公私、理欲标准在实践中不具有可操作性。人的社会行为总是以追求功利、满足欲望的形式出现，究竟孰为天理，孰为人欲？

天理与人欲、公与私、义与利，出此入彼，彼此既形同水火，又几微难知。理学诸子不可能找到区分彼此的具有可操作性的客观标准，故依其思维定势，把目光专注于主观心性。张栻认为应以人们的意向是“无所为而然者”还是“有所为而然者”来判定。他说：“无所为而然者，命之所以不已，性之所以不偏，而教之所以无穷也。凡有所为而然者，皆人欲之私而非天理之所存。此义利之分也。自未尝省察者言之，终日之间，鲜不为利矣，非特名位货殖而后为利也。斯须之顷，意之所向一涉于有所为，虽有浅深之不同，而其徇己自私则一而已。”（《南轩全集·孟子讲义序》）这就是说，只要人的心理活动违背天理，哪怕仅仅是一闪念，就已出义入利。唯有摈弃一切非分的欲念，使思想、言论、行动自然而然地恪守天理，才是公和义。总之，“谓人欲云者，正天理之反耳。谓因天理而有人欲则可，谓人欲亦有天理则不可。盖天理

中本无人欲，惟其流之有差，遂生出人欲来”（《朱文公文集·答何叔京》）。“私欲净尽，天理流行。”（《论语集注·颜渊》）

心学一派不讲理欲之辨，尤其反对程朱以“道心”为“天理”，以“人心”为“人欲”。陆九渊说：“若天是理，人是欲，则是天人不同矣”，所以“天理人欲之言，亦自不是至论”（《陆九渊集·语录上》）。他认为，人之本心常被物欲蒙蔽，“夫所以害吾心者，何也？欲也。欲之多，则心之存者必寡。……欲去，则心自存矣”（《陆九渊集·养心莫善于寡欲》）。实际上，陆九渊的“存心去欲”与程朱的“存理灭欲”大同小异。

理欲之辨最直接的理论意义和政治意义，是竭力试图将人们的思想、意识、心理及行为严格地限制在宗法伦理的范围之内。首先，天理是区分人与兽的分水岭，天理使人成其为人，人欲使人无异于禽兽，非此即彼。做堂堂正正的人，就要“存天理，灭人欲”，直至摈弃一切杂念和欲望。这就宣布了追求个人欲望为非法。其次，人们的日常生活、举手投足之间都有理欲、是非、邪正、公私、义利之别，遵循礼的规范就是理、是、正、公、义，否则就是欲、非、邪、私、利。一有非礼，便入人欲。礼的主干是等级名分及相应的权利义务。这就宣布了一切冲击封建特权和社会不平的思想行为是非法，是不正义的。再次，义才是真正的利途。“循天理，则不求利而自无不利”，反之，“徇人欲，则求利未得而害已随之”（《孟子集注·梁惠王上》）。你不是追求利益吗？那么“存天理，灭人欲”就是最为有利可图的行为。在利的问题上，理学家多有自相矛盾之说，一会儿宣布“不独财利之利，凡有利心便不可”（《河南程氏遗书》卷十六）。一会儿又说“凡顺理无害处便是利”，“天下只是一个利”（《河南程氏遗书》卷十八）。其实他们的目的只有一个，即宣布对个人利益的追求为非法。理学家谆谆告诫人们，

个人的尊严、道义、利害，系于一念之差。“公而正者，逸而日休；私而邪者，劳而日拙，其效至于治乱安危，有大相绝者，而其端持在夫一念之间而已。”（《朱文公文集·辛丑延和奏札二》）私念害己害人乱天下，这就宣布一切个人考虑都是不义。

理学诸子的理欲、义私、公私之辨，精致细密且颇具思辨性。他们的道德论在人的自身完善过程中曾经充当过善良的导师。但是如果真循着他们的说教做下去，最后的归宿又是什么呢？是一个毫无个性的人。在今天看来，这种人不成其为人。但理学家们却以为，如果人人都变成纯然天理的人，社会就会进入一个无限美好的理想境界。那么如何使人灭欲存理呢？理学诸子认为最佳途径是通过个人自省自修，达到“穷理尽性至命”。为此他们纷纷依据各自的哲学思考，提出“进修之术”。

四、内圣外王：造就君主制度合格政治角色的进修之术

《易·说卦》：“尽性穷理以至于命。”理学诸子依据这一思想材料，以穷理、尽性、至命为宗旨，论证了道德修养的方法、目的和最高境界。既然人的本质是仁义礼智，人的价值是伦理道德，而除了圣人自然而然与天理合一、气质之性纯然不杂外，世间芸芸众生的气禀中都夹杂着人欲的成分，那么通过道德修养达到至善的境界是可能而且必要的。“只是道理明，自然会变。”（《朱子语类》卷一二〇）在理学诸子看来，变化气质，革尽人欲，复归“性命之正”，是人生的第一要义。

进修之术的对象是人心，即人心中或由先天禀赋所致，或源于后天习染的不符合天理的思想意识。朱熹把人心区别为“道心”和“人心”，前者源于“性命之正”而出乎“义理”，后者源于“形气之私”而出乎“私欲”。道心在人心之中，只能通过人心而显现，由于受到私欲的牵累和蒙蔽，

道心难以显现。除了“惟精惟一”的圣人外，每个人的心里都关着两个灵魂，都存在着向善恶两个方向转化的可能性。唯有通过灭欲、革欲、窒欲的“涵养”功夫，“尽去人欲而复全天理”，才能使人心由危转安，道心由微转著，达到“道心常为一身之主，而人心每听命焉”（《四书集注·中庸章句序》）。

陆九渊容理于心，即心即理。他认为“本心”一旦追逐私情物欲，其良知善性就有所蒙蔽：“愚不肖者之蔽在于物欲，贤者智者之蔽在于意见，高下污洁虽不同，其为蔽理溺心而不得其正，则一也。”（《陆九渊集·与邓文范》）因此，陆九渊主张发明本心，剥落物欲。他说：“人心有病，须是剥落。剥落得一番，即一番清明，后随起来，又剥落，又清明，须是剥落得净尽方是。”（《陆九渊集·语录下》）总之，千方百计尽除“埋没性灵，蒙蔽至理”的私心、物欲，哪怕是一闪念，才能臻于至善。

修养之术的方法是思，即自省。有人问：“何以窒其欲？”二程答以：“思而已矣。学莫贵于思，惟思为能窒欲。曾子之三省，窒欲之道也。”（《河南程氏遗书》卷二十五）陆九渊也称对理的体认，“不过切己自反，改过迁善”（《陆九渊集·语录上》）。思，即“穷究磨炼，一朝自省”（《陆九渊集·语录下》），反省内求，以思维摈弃私心，以理智清除欲望。这种以思克私窒欲的方法，与老庄的“绝圣弃智”“无知无欲”不同，它要求人们以理性战胜自我，自觉恪守伦理道德，直至自然而然、时时处处符合天理。如此便实现了尽性、至命。

穷理是尽性、至命的关键环节。“穷理即是学也”（《张子语录下》），穷理是个学习过程，是更深刻、更富理性的思。天理寓于万物之中，人们必须通过思与学以通晓人之性、物之理。理学各派对穷理、尽性、至命的方法、途径和过程存有歧见。张载称尽性的过程曰“诚”，

称穷理过程曰“明”。“自诚明者，先尽性以至于穷理也，谓先自其性理会来，以至穷理；自明诚者，先穷理以至于尽性也，谓先从学问理会，以推达于天性也。”（《张子语录下》）不论由尽性达于穷理，还是由穷理达于尽性，最终都能通晓天命。“至于命”是“穷理尽性”的完成。二程简化了张载的“明诚”公式，将穷理、尽性、至命合而为一：“穷理尽性至命，只是一事。才穷理便尽性，才尽性便至命”（《河南程氏遗书》卷十八），但程朱派重理，强调“格物穷理”，即通过读书明理，议论是非，践行道德等多种途径，“合内外之理”（《朱子语类》卷十五），内外发明，融会贯通，彻悟性理。格物穷理是一个去粗取精，由表及里，由此及彼，循序渐进，最后达到顿悟彻悟的过程。陆九渊承认格物是致知的一个途径，但是为学应当选择“简且易者，又易知易从，又信足以为道”（《陆九渊集·语录上》）。他提出更简易的进修术，即“发明本心”。所谓“发明本心”，即反省反思，使自己认知本心至善。相对一件一件地去格物，“发明本心”是一条捷径。人们只要识得本心至善，就能“一蔽即彻，群疑皆亡”，进而“以义制事，以礼制心”（《陆九渊集·语录下》）。

“事外无道，道外无事。”（《陆九渊集·语录下》）践行伦理，诸如事亲、事君之类，是进修的重要途径。程颐说：“世之言道者，以性命为高远，孝悌为切近，而不知其一统。道无本末精粗之别，洒扫应对，形而上者在焉。”他认为“尽性至命，必本于孝悌。穷神知化，由通于礼乐”（《河南程氏粹言·心性篇》）。践行礼乐孝悌就可以穷理尽性至命。陆九渊说：“圣人教人，只是就人日用处开端。”圣人之道“非有甚高难行之事”，“真所谓夫妇之愚，可以与知”（《陆九渊集·语录上》）。发明本心要从日常琐细处入手，在践行中完善自我。尽性至命，是道德内化与践行的统一。“德是行是道而实有得于吾心者，故谓之德。”“如实能事亲，便是此心实得这孝。实能事兄，便是此心实得这

悌。大概德之一字，是就人做工夫已到处论。”（《北溪字义·德》）践行既是内化道德的过程，又是道德外显的标志，是内化道德和外显事功的统一，所谓“不履圣贤之行，则亦不能入其阃奥”（《河南程氏粹言·人物篇》）。

进修之术的最高境界是内圣外王。理学诸子的进修之术虽有区别，目的却是一致的：“修治平此心”，践履“圣贤之行”，“入于圣人之域”（《朱子语类》卷十五）。成为圣贤先要实现道德至善。朱熹注重“格物致知”，把“知至、意诚”称为“凡圣之关”，他认为唯有过了“意诚”这道“人鬼关”，再进一步“照顾得到”治国、平天下，才有可能走向圣贤行列，否则“物未格，知未至，如何杀也是凡人”（《朱子语类》卷十五）。陆九渊也认为，“发明本心”以“明理”，就能“自作主宰”，“大做一个人”（《陆九渊集·语录下》）。这个人是道德上的完人、精神上的超人，即圣人。圣，是道德至善的人类楷模；王，是粹然天理的济世事功。圣则王，王则圣。内圣外王既是自我道德完善过程的完成，又是治平天下政治实践的完成过程。理学诸子崇敬的圣人兼道德与事功于一体，是社会政治的理想主体。

“有己则忘理，明理则忘己。”（《陆九渊集·语录下》）完成内圣外王过程的检验标准是个性泯灭。圣人是天理至善的人格化，人们达到至善的标志是在精神上皈依圣人，认同圣人人格。圣人人格的本质特征是忘己、无我，而开启圣人殿堂的诀窍就是彻底否定自我。张载说：“无我而后大，大成性而后圣。”（《正蒙·神化》）程颐说：“大而化，则己与理一，一则无己。”（《河南程氏遗书》卷十五）朱熹则把“己与天为一”作为“格物穷理”的至高境界。显而易见，认同和践行天理的内圣外王与个性解放是背道而驰的。圣的社会政治意义之一是“君君臣臣父父子子”，即《中庸》所谓“不勉而中，不思而得，从容中道，

圣人也”。朱熹释为“圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道也”（《四书集注·中庸章句第二十章》）。自然而然便能完全符合社会角色规范，这就是“圣”，是尧舜。人们沿着无我而圣的道路走下去，必将在认同宗法伦理的过程中把自身的独立性和政治自主精神消磨殆尽，成为封建秩序的合格角色。圣人为君、为上、为父则主宰他人，为臣、为下、为子就俯首帖耳，即使君臣主奴父子等各种角色集于一身也会应付自如。穷理、尽性、至命的实质是驯导人们自觉地遵循封建道德规范，认同和服从君主政治秩序，做封建制度的驯服工具。理学在南宋以后逐渐上升为统治阶级的政治指导思想，并非历史的偶然。

内圣外王还有另一层社会政治意义。这层含义是专门为帝王、君子而设的。“君子之道，贵乎有成。有济物之用，而未及乎物，犹无有也。”（《河南程氏粹言·人物篇》）圣是知与行、德与功的统一体，不能“外王”则无所谓“内圣”。“夫所谓修身齐家者，非夫饬小康，矜小行，以自托于乡党者然也。颜子视听言动之间，曾子容貌辞气颜色之际，而五帝三王皋夔稷契伊吕周召之功勋德业在焉。故《大学》言明明德于天下者，取必于格物致知正心诚意之间。”（《陆九渊集·问德仁功利》）圣的目的是王，道德修养归根结底要落实于政治上的事功。“圣道王功”对于专制帝王来说，就是要拥有权力，行使权力。能依据孔孟之道治平天下，维护专制王权传延不衰就是内圣的实现。

第四节　中和论：礼仁政治的方法论

中庸、中和，是理学思想体系中的核心范畴之一。作为政治哲学，“允执厥中”是礼仁政治的方法论。理学与传统儒学在哲学上的共性之一就体现在一个“中”字上。

完整地、全面地认识儒家政治学说是相当困难的。这不仅是由于儒家的经典宏富、学派众多、理论驳杂，而且是因为即使是一派一人，其思想也到处充满矛盾，甚至前后异说，首末反唱，“随此则反彼，顺彼则逆此”。儒学作为一种源远流长、兼采百家九流的庞大学说体系有其圆滑之处，它常常把两种或几种乍然看似对立的范畴和命题，按照一定的原则和方法统一在一起，建构互渗互补、体用兼备的理论组合，诸如礼法、仁义、德刑、恩威之类。儒学之所以能使相反的东西彼此相成，在很大程度上得助于中庸之道的方法论。

理学诸子把“极高明而道中庸”作为孔孟之道的灵魂和精髓而继承、发扬。他们把隋唐以来冉冉上升的《中庸》进一步上扬，使之成为经中之经。完成这一过程的是集理学之大成的朱熹。

朱熹在《中庸章句序》中提出，“允执厥中”发端于尧舜禹等，“上古神圣，继天立极”，是“孔门传授心法”，又是儒学区别于老庄、佛教之类“弥近理而大乱真”的异端的分水岭。他说：“夫尧、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此，则天下之理，岂有以加于此哉！”“允执厥中”正是尧、舜、禹、汤、文、武之类的圣王，皋陶、伊、傅、周、召之类的圣臣，在政治上取得成功的诀窍。在朱熹看来，《中庸》传道之统绪，“历选前圣之书，所以提挈纲维、开示蕴奥，未

有若是之明且尽者也”（《四书集注·中庸章句序》）。理学诸子一致认为，不能领悟中庸、中和的大义微言，就不能登堂入室，步入圣贤之域。

一、分二合一、定位不易的矛盾观

政治，是社会矛盾和阶级矛盾的产物。如何看待和解决各种社会矛盾，是政治思维的基本出发点和最终目的。凡是有关政治的思想和主张，都会自觉不自觉地触及到对社会矛盾的看法。一定的矛盾观又决定、制导着特定的政治运作方式。理学诸子正是把关于矛盾的哲学思辨——中庸之道作为其政治学说的方法论的。

理学诸子的矛盾观，简言之，即分二合一，定位不易。关于分二合一，理学诸子的认识有一定差异，但定位不易又是其哲学思辨的共同归宿。二，即两、耦、对偶、两端，指统一体中分化、离异、对立、排斥的两个方面。“二”着重讨论事物的相反相对、相联相依。一，即同一、本一、合一，指统一体中的双方具有共同基础、内在联系，它们是不可分割、相互贯通的。与一、二相关的是参（三），在一中把握二，二中把握一，实现统一，这就是参。一与二或“一分为二”与“合二而一”主要讲事物的相反相成、相联相依，在相当大的程度上承认事物中对立的双方两无常位，相互转化。但在理学的哲学体系中，有特定的无其对偶的一，如太极；还有作为二的化身的阴阳，必须遵循阳尊阴卑、阳为主宰的法则。这样，千变万化之中又有永恒不变的东西，相互转化之中有确定不移的位置，变的归宿是不变，对的归宿是定位，分的归宿是合一。由于太极、阴阳之类的概念都有其特定的社会政治意义，所以分二合一、定位不易的矛盾观，是纲常伦理永恒、尊卑上下不易论的哲学依据。

邵雍最先把《易传》“太极生两仪”的思想明确表示为“一分为二”。他说：“太极既分，两仪立矣。”“是故一分为二，二分为四，……合之斯为一，衍之斯为万。”又说：“本一气也，生则为阳，消则为阴，故二者一而已矣。”（《皇极经世书·观物外篇》）他认为阳中有阴，阴中有阳，阴与阳互渗互转，承认自然、社会、人生的一切现象和过程具有相斥相对的倾向。周敦颐从“无极而太极”推衍出阴阳、五行、男女、万物，以“一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉”，“五行一阴阳也，阴阳一太极也”，“五殊二实，二本则一”等组合命题，构建宇宙模式，并把自然观、社会观与道德观交织在一起。张载以“一物两体”“不有两，则无一”，“二端故有感，本一故能合”等命题把古代的辩证思维提高到新水平。对立统一是普遍现象，是事物千变万化、变动不居的根源，对立方的两体组成统一物，就叫做参。在他看来，有一则有二，有二则有一，“二不立则一不可见，一不可见则两之用息”（《正蒙·太和》）。一物与两体不可分割。程颐认为“盖天下无不二者，一与二相对待，生生之本也”（《周易程氏传·损卦》）。二程以阴阳的相背、相仇和相须、相感去考察事物。他们说：“如天地阴阳，其势高下甚相背，然必相须而为用也。”“有一便有二，才有一、二，便有一、二之间，便是三，已往更无穷。”（《河南程氏遗书》卷十八）理学诸子的分二合一论是其“中和”“太和”宇宙观和方法论的重要基础。

朱熹集宋代儒家哲学思辨之大成，继承和发展北宋五子“一分为二”“一物两体”“万物莫不有对”及王安石“耦之中又有耦焉”的思想，全面系统地阐发了分二合一论。

朱熹认为由终极本体开始的分二过程是无穷无尽的。他说：“一分为二，节节如此，以至于无穷。”（《朱子语类》卷六十七）这就决定了万物皆有“两端”或“对”。“凡一事，便有两端。”（《朱子语类》卷十

三）“盖所谓对者，或以左右，或以上下，或以前后，或以多寡，或以类而对，或以反而对。反复推之，天地之间，真无一物兀然无对而孤立者。”（《朱文公文集·答胡广仲》）“有阴便有阳，有仁便有义，有善便有恶，有语便有默，有动便有静”，万物皆然（《朱子语类》卷九十五）。不仅一物两端，而且两端又各自有对。“然就一言之，一中又自有对。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有内有外。二又各自为对。虽说‘无独必有对’，然独中又自有对”（《朱子语类》卷九十五）。阴阳是事物相生相成，相对相背，互透互转的依据。朱熹认为“阳中有阴，阴中有阳，错综无穷是也”，“统言阴阳，只是两端，而阴中自分阴阳，阳中亦有阴阳”（《朱子语类》卷九十四）。朱熹认为离开这种相反相成、相对相须、互相渗透、互相转化，即分二合一的关系，事物就不能发展和存在。

历史上诸子百家关于辩证思维的精彩命题几乎都可以从理学家的著作中找到，关于事物的矛盾、对立、依存、相成、转化的分析和论证俯拾即是。作为等级制度的论证者、倡导者，理学诸子认为社会生活中广泛存在着差别和对立，如君臣、上下、父子、夫妇、贵贱、贫富等，其神圣性毋庸置疑。对于对立事物的相互转化、彼此相即，如安与危、得与丧、治与乱、兴与衰，他们都有清醒的认识。他们也承认历史上或现实中，存在着君臣上下易位的事实和可能。总之，理学诸子敢于正视自然界和人类社会中普遍存在的矛盾，对于事物一中有二，二中有一，对立双方在一定条件下互相转化，有清醒而又深刻的认识。他们并不主张回避矛盾，而是自觉地在一中把握二，在二中把握一，从对立统一中去把握对立。

理学的矛盾观包含着丰富的辩证因素，但就整体而言，仍是一种形而上学。从哲学逻辑结构和社会政治价值的视角审察，这主要表现在以

下几个方面。

其一，道（太极）作为终极本体和伦理纲常在观念形态上的表现，是不可分不可变的，即“道无对”。程颢、程颐一方面承认天地万物的具体之理“无不二者”，另一方面又赞成邵雍的道不可分论，认为道是非二的最高统一物。朱熹一方面称“唯道为无对，然以形而上下论之，则亦未尝不有对也”（《朱文公文集·答胡广仲》）；另一方面又宣称“太极只是个一而无对者”（《朱子语类》卷一百）。为了维护道（太极）的完整性和神圣性，理学诸子强调本体之道的绝对与唯一，否定了可分和可变的绝对性。道是伦理纲常在观念形态上的表现，道（太极）的不可分性，旨在论证伦理纲常的永恒与绝对性。

其二，是定位不易论主观地凝固了许多对立的主次方面，否定或不希望彼此的相互转化。朱熹说：“阴阳有个流行底，有个定位底。‘一动一静，互为其根’，便是流行底，寒暑往来是也。‘分阴分阳，两仪立焉’，便是定位底，天地、上下、四方是也。”（《朱子语类》卷六十五）在理学的政治哲学中，君、父、夫为阳为尊，臣、子、妇为阴为卑。因此，阴阳定位论的社会政治意义是：君臣、父子、尊卑、上下定位不易。诸如上智与下愚、君与臣、上与下是不能或不该转化的。理学诸子纷纷对《易·系辞》中的“天尊地卑，君臣定矣；卑高以陈，贵贱位矣”大加阐发，又以天命、天分、天数论证贵贱等级为不可亵渎的“自然之理”。这种认识方法和价值取向本身，注定了理学否定许多对立双方可依据一定条件相互转化的事实，在哲学上不可能彻底摆脱形而上学的桎梏。张载、朱熹等人赋予阴阳以共性，在许多场合并不固执阳为主宰，但相对而言，阳的价值仍高于阴。朱熹说：“阳常居左，而以生育长养为功，其类则为刚、为明、为公、为义，而凡君子之道属焉。阴常居右，而以夷伤惨杀为事，其类则为柔、为暗、为私、为利，而凡小人

之道属焉。”（《朱文公文集·傅伯拱字序》）诸子纷纷注释或解说《易》之旨。在他们看来，阳先阴后，乾健坤顺，天高地卑。既然阴与阳有序位、尊卑，乾与坤有主从、名分，那么，等级秩序是天经地义的。在社会生活中则具体表现为君臣、上下、父子、夫妇定位不易，君尊臣卑、君主臣从、君倡臣和。朱熹说：“然以分言，乾尊坤卑，阳尊阴卑，不可并也。以一家言之，父母固皆尊，母终不可以并乎父。兼一家亦只容有一个尊长，不容并，所谓尊无二上也。”（《朱子语类》卷六十八）

其三，否定动和变的绝对性、普遍性。理学诸子将阴阳、一二、动静、常变等哲学范畴结合在一起，论说运动无穷、变化无常。但一论及社会政治和伦理，又笔锋一转，将静和常绝对化。朱熹说：“故圣人中正仁义，动静周流，而其动也，必主乎静。”（《太极图说注》）这种思想稍一延伸，就走向否定动的绝对性：“静者为主，而动者为客，此天地阴阳自然之理。”（《朱文公文集·答徐彦章》）“动有资于静，而静无资于动。”（《朱文公文集·答胡广仲》）在动静的对立统一中去把握事物是理学的主导倾向，但他们的价值取向和最终目的是静，如“凝然不动，便是圣人”（《河南程氏遗书》卷六）。这种认识在社会政治问题上的具体表现，是力图保持或归复某种特定的理想中的有序境界。在这种境界中，“恒而不穷”的动受到限制，甚至中止。“夫有物必有则，父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬。”（《周易程氏传·艮卦》）“父子君臣，常理不易，何曾动来？”（《河南程氏遗书》卷二上）这种止于不变之常的动静、常变观的社会政治意义，是论证“三纲五常终变不得”，“只是盛衰消长之势”（《朱子语类》卷二十四）。

理学诸子把传统的辩证思维推向一个新的高度，表现在政治思维上是各种调节理论的进一步丰富、完善和哲理化，较为妥帖地回答了政治

运作中的各种矛盾和问题。但是，这种哲学又保持着传统儒学的本色和主旨，即求经、求常、求中、求和。“仇必和而解”（《正蒙·太和》），化解矛盾的最佳途径是“和”，斗争的结局终究要复归于旧的统一体，即“和”之中。自然与社会的动与变无非是一种循环。这种矛盾观的一般概括是中和。

二、中和的政治哲学意义

崇礼、贵仁、尚中、求和，是儒家政治学说的基本特征。在儒家政治思维的逻辑结构中，中和将礼仁统一为一体。

孔子是第一个把礼、仁、中、和总纂为一体的思想家。在他的政治学说中，礼治、仁政、中庸三位一体，相辅相成。孔子后学继承了这种思维方式，把中庸、中和作为主宰自然与社会的根本法则和化解一切矛盾的妙诀。汉代儒者称之为“大中之道”。在隋唐，《中庸》的地位进一步凸显。到两宋，几乎每一位大儒都有解《易》、注《庸》之作，人们纷纷从《尚书》《论语》《周易》《中庸》中寻觅中和思想的依据。

中和之辨是理学内部争论不休的重大理论问题。朱熹对二程之说有所修正。陆九渊与朱熹对道心、人心、皇极等与“中”相关的概念的理解也有很大差异。胡宏、张栻以中为性，以和为心。为此，朱熹与张栻相互诘难，有过一场中和之辩。但就政治哲学而言，理学诸子对中和的理解大同小异。中、和、庸是同类概念，具体运用中又有所区别。中和、中庸的基本宗旨是：以既定原则为前提，在道德修养、社会行为和政治运作中，避免或纠正过与不及。

程朱以“不易”“平常”释“庸”。他们说：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。”（《四书集注·中庸章句第

一章》）“中庸者，不偏不倚，无过不及，而平常之理，乃天命所当然，精微之极致也。”（《四书集注·中庸章句第二章》）理学诸子对中与庸的辨析，细致入微，又多有分歧，一言难尽，但基本观点是“有中必有庸，有庸必有中，两个少不得”，二者相对相成，又非“截然为二”（《朱子语类》卷六十二）。中与庸连称，着重强调了天理的“万世不易”和“日用常行”，中之道极高明又极易行。程颐说：“中庸天理也。不极天理之高明，不足以道乎中庸。中庸乃高明之极耳，非二致也。”（《河南程氏粹言·论道篇》）中庸是大本、大经、大常，是道理之极致。

中与和也是同体异用范畴，中即和，和即中。《通书》：“中者，和也。”《正蒙·太和》：“太和所谓道。”中内蕴着和，和体现着中，中和即道即理，这是理学诸子的共识。他们对中与和的关系也有深入的辨析，这里仅以朱熹为例。朱熹认为中即和，和即中，然析为二字，又有所区别：概言之，即中体和用。《中庸》以“中”为“天下之大本”；以“和”为“天下之达道”。朱熹的解释是：“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也；达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。”体、用皆“中”，然后成“和”。“是其一体一用虽有动静之殊，然必其体立而后用有以行，则其实亦非有两事也。”（《四书集注·中庸章句第一章》）中与和体用一原，可以互训，但一般说来，中为根本。中是“未发之中”，和是“发而中节”。中是“当然之理”，和是“与是理不相拂戾”。因此，和是对中的认同和遵循，即济其不及，以泄其过，中而合道。所谓“中和，中便是‘大德敦化’，和便是‘小德川流’。自古亘今，都只是这一个道理”（《朱子语类》卷六十四）。在这个意义上，中是道，和是合道，是中的实现。

关于中庸与中和的关系，朱熹说：“中庸之中，实兼中和之

义”（《朱子语类》卷六十二）。中和侧重指未发之中，中庸则兼具心理与行为二层含义。在心不偏不倚，在物无过不及，即中庸。“中和以性情言，是分体用动静，相对说。中庸以德行言，是兼行事，相合说。”（《北溪字义·中庸》）中和是中庸的依据，中庸是中和的外显。

在理学中，中是中和、中庸的一般概括。中（中和、中庸）既是哲学概念，又是伦理概念和政治概念。中与正道、定理、大本、大经等互相诠释，又与道（理）是同义词。中的社会政治内涵就是三纲五常，所谓“大经，庸也。大本，中也。化育，化也。莫非经也。亲亲、长长、贵贵、尊贤，其大经欤！莫非本也。致公平，极广大，不偏倚，不系累，其大本欤！莫非化也”（《河南程氏经说》卷八）。礼之类的宗法等级规范就是中的标准和目的。所以，有关中（中和、中庸）的讨论本身就反映着一种社会政治观念。

不过，当理学诸子以中发论的时候，又着重强调两层含义：一是中是理之极至，大道大本，与小道、小理不可同日而语；二是实现大道大本的标准和方法是中。在与道（理）同体的诸范畴中，中着重讨论方法论方面的问题。

中，是判断社会政治生活中过与不及的标准。确定中、实现中，必须做到“允执厥中”。理学诸子对如何实现“允执厥中”多方探讨，把中和、中庸的方法论又向前发展了一步。表现为：

其一，“执其两端而度量其中”。理学诸子认为“偏执”“偏颇”是造成过与不及的主要原因。“彼两端者之为过、不及，而不可行哉！”（《中庸或问》卷一）因此，“执两用中”才能避免过与不及。朱熹说：“盖凡物皆有两端，如小大厚薄之类，于善之中，又执其两端，而量度以取

中，然后用之，则其择之审而行之至矣。”（《四书集注·中庸章句第六章》）一般说来，中亦此亦彼，不偏不倚，不走极端。但是，在对中的认识和取度上，理学跳出了一味“执两用中”的思维方式。例如权度物之厚薄，并非在极厚与极薄之间取度，而是当厚则厚，当薄则薄，“盖或极厚说得是，则用极厚之说；极薄之说是，则用极薄之说”（《朱子语类》卷六十三）。就人事而言，义与利属于两端，而“允执厥中”则以义为准。“万物各得其分，便是利。君得其为君，臣得其为臣，父得其为父，子得其为子，何利如之！”“利便是义之和处。……义初似不和而却和。截然不可犯，似不和；分别后，万物各得其所，便是和。不和生于不义，义则和而无不利矣。”（《朱子语类》卷九十六）因此，“当与不当，这便是中。如何于二者之间酌中做”（《朱子语类》卷一〇七）。这种认识，强化了以天理为“中”的政治原则性。

其二，中正。中正仁和是实现“允执厥中”的一般法则。符合既定之中就是“中正之道”，反之则为“失道”。正又是中的阶梯和必由之路。“中能度量，而正在其中。”“凡是先理会得正，方到得中。若不正，更理会甚中！”故“中须以正为先”。但是“中无不正，正未必中”。例如，“责善，正也，父子之间则不中”（《朱子语类》卷六十七）。子责善于父，正则正矣，却违背孝顺之道、“父子之理”。这种“正”违背义理，属于“过”。由此可见，理学家所谓的“中正则无偏蔽”，其实既偏又蔽。

中正之道常常使为子为臣者处于困惑的境地。一方面臣要“待倡而和”，“含晦其美”，“守职以终其事”，“有善则归之于君，乃可常而得正”。另一方面臣应尽忠有为，“含而不为，不尽忠者也”（《周易程氏传·坤卦》）。臣又须刚以正君，“君得刚中之臣，臣遇中正之君，君臣以刚阳遇中正，其道可以大行于天下矣”（《周易程氏传·姤

卦》）。臣子既要待倡而和，又要仗义执言，既要阴柔巽顺，又要阳刚健行，既要守职奉劳，又要有为尽忠，在处理两者关系时稍有疏忽就失于“中正”。

其三，中止。“中焉止矣。”（《陆九渊集·与朱元晦》）实现中是趋近定则、至中而止的过程，故“中”又训为“止”。“准则取正”，止于至善，才能达到“中”。每一种社会角色各有其必须遵守的定则、常道，“物物有则，盖君有君之则，臣有臣之则：‘为人君止于仁’，君之则也；‘为人臣止于敬’，臣之则也”（《朱子语类》卷十八）。在理学的政治论中，君主立教化、施刑罚属于“中止之道”。《通书》：“中者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。”诸子纷纷引证这个思想，主张行中和之道，使民止于至善。其具体办法是威德相济，刚柔并用。

其四，时中。《中庸》提出：“君子而时中。”理学诸子对时中之论颇为重视。程颐说：“中无定方，故不可执一。”（《河南程氏粹言·论道篇》）又说：“时中者，当其可而已，犹冬饮汤、夏饮水而已之谓。无忌惮，以无所取则也，不中不常，妄行而已。”（《河南程氏经说》卷八）朱熹说：“盖中无定体，随时而在。”（《四书集注·中庸章句第二章》）又说：时中的前提是“识中”，如果不识中又要“随时以为中”，则会“失之弥远”。陆九渊说：“然子思之言中，不独有大中之说，而又有时中之论。盖中而非其时，则乌在其为中也。”“中之为德，言其无适而不宜也。”（《陆九渊集·黄裳元吉黄离元吉》）如果说“大中”是原则性，那么时中就是灵活性。理学诸子一致认为离开了一定的灵活性，就无法真正实现中和。所谓时中，就是因时因事制宜，不固执一定之规，避免过于执著于“中”，反而导致过与不及。

时中“犹权衡而称物轻重，皆得其平”（《河南程氏经说》卷八），

故又称之为权、变、权变，即通过必要的调整，找到中正、中止之点。能权则能中，“守常底固是是，然到守不得处只著变，而硬守定则不得。至变得来合理，断然著如此做，依旧是常”（《朱子语类》卷六十二）。“如君尊臣卑，分固不易，然上下不交也不得。……论其体则终是恒。然体之常，所以为用之变；用之变，乃所以为体之恒。”（《朱子语类》卷七十二）君尊臣卑是一定之则，但必要的上下相交，君以柔和待下，臣以刚直正君，正是对定则的维护。但是“能常而后能变”（《朱子语类》卷七十二），知经方可用权。经权、常变论是时中论的展开和运用，是理学政治调节论的理论基础之一。时中、权变需要随时而动，观风而行，在理学诸子看来，这种变动非但不会偏离中，而且唯此才是具有现实可能性的“允执厥中”（关于经权论的政治内容将在本章第五节中具体介绍）。

其五，参和。和、参和、合和，是实现中的重要途径。和的表征是“无所乖逆”“不相凌夺”“事得其宜”，“和则交感而万物育矣”（《朱子语类》卷六十二）。和，主要是指对立双方的“感应”“倡和”“调和”“相济”。阴阳交感合和而万物化育是“和”的自然观基础。张载认为：乾坤、阴阳“二端故有感，本一故能合”。所谓感，即“以其能合异，故谓之感”；所谓合，“若非有异则无合”（《正蒙·乾称》）。异类交感、合和构成稳定而又富有生机的统一事物，是宇宙的一般法则。二程说：“一阴一阳之谓道。阴阳交感，男女配合，天地之常理也。”（《周易程氏传·归妹卦》）“阴阳和畅，则万物生遂，天地之泰也。”（《周易程氏传·泰卦》）朱熹说：“‘感应’二字有二义：以感对应而言，则彼感而此应；专于感而言，则感又兼应意。”（《朱子语类》卷九十五）

“凡物参和交感则生，离散不和则死。”（《河南程氏粹言·人物篇》）参，是有别于一、二的三。理学承认对立，把对立的现实看成不

幸的过渡，力图通过参和彼此，找到联系对立的中介、超乎二者的中立、凌驾双方的中正和使统一焕发生机的中和，使对立之“二”升华为更高境界的“一”。《中庸》将南人的柔弱和北人的刚强兼收并蓄，泄过济不及，形成取乎二者之中，成乎二者之和的柔强，这是参和论的典型。这种“参”以承认对立为起点，以中为依据，合和彼此，最终过渡到统一，实际上是理想化的“中”的实现和完成。

阳倡阴和、乾健坤顺、此感彼应、互相参和在社会关系上的具体表现是男女、夫妇、父子、君臣、上下之间的配合与倡随。阴阳和则万物生，君臣和则事功成。所以理学诸子都主张承认差异，维系对立，通过“中”来调节彼此、参和彼此，在对立双方的主从关系不发生逆转的前提下，使之互渗互透、互济互补、和谐统一，即所谓“和而不流”。

君臣、父子、夫妇的“合和”是理学政治思维关注的焦点。这种“和”有强烈的调和色彩，往往对双方都提出限定性的规范。但“中”是“偏中”，“中和”自然也是“偏和”。朱熹的“不和乃和”论最有代表性。他认为“礼便是和”，君君、臣臣、父父、子子，“各得其位，自然和”（《朱子语类》卷二十二）。“君臣、父子、夫妇、兄弟之义，自不同，似不和。然而各正其分，各得其理，便是顺利，便是和处。”（《朱子语类》卷六十八）又说：“尊卑大小，截然不可犯，似若不和之甚。然能使之各得其宜，则其和也孰大于是！”（《朱子语类》卷六十八）符合纲常即是“中和”，违背伦理即是“不和”。等级差别，表面看“似不和”，其实恰恰是“中和”。理学认为，对于那些背逆义理的人是不能讲“和”的，“君子之于小人，……无交和之理”（《朱文公文集·答潘叔昌》）。唯有翦灭这些“不仁”“不和”之人，才能实现中和。贵贱等级是中和论的基石。以调和为手段，维护既定之“中”，是理学政论的主干。

其六，折中。中庸又释为折中、折衷。“衷只是中”（《朱子语类》卷七十九）。衷与中相通。朱熹认为折衷有两层含义：一是“无过不及”，一是“恰好处”。他说：“中字大概因过不及而立名，如六艺折衷于夫子。”又说“是恰好处，如折衷，是折两者之半而取其中”（以上见《朱子语类》卷十八）。所谓折中，即取准于中、参和于中，以中为准去取舍、兼蓄、融通。以治学为例，朱熹批评一些儒者解说经典，主于一说，不见四旁，“只说他所见一面道理，却不将圣人言语折衷，所以多失”（《朱子语类》卷六十二）。理学诸子大多精于折衷之道，为学论治力求“中正平和，无所偏倚”。他们不仅将三教九流折中于孔孟，将“六艺折中于夫子”，而且“将圣人言语折衷”，使许多儒学固有的对偶互补范畴，诸如道德、仁义、礼乐、德刑、刚柔、经权之类，形成“体用一原”的结构，即使相应的两个范畴或一体一用、亦体亦用，或在一定条件下，彼此互为体用，两端紧密联结乃至并列在一起。

理学把儒家中和哲学发挥到极致，以“中”把先儒千端万绪、“分裂破碎”的政治伦理说，融合为一以贯之的体系，强化了儒学自我诠释的能力，也强化了儒家政治论的灵活性。

程颐的下面一段话，可谓中庸的总论，他说：“天下之理，一而已。小以成小，大以成大，无异事也。举斯心以加诸彼，远而推之四海而准，久而推之万世而准。故一修身而知所以治人，知所以治人而知所以治天下国家。皆出乎此者何？中庸而已。”（《河南程氏经说》卷八）关于“修齐治平”的一切原则，分言则异，合言则一。一言以蔽之，中庸而已。

三、礼仁一体的政治论

礼、仁是儒家最重要的两个政治范畴。礼治仁爱四个字概括了儒家

的政治路线。理学诸子把仁奉为四德之长、宇宙本体和主体精神，同时又运用中和哲学论证礼治仁爱之间“体用一原，内外一致”，把儒家的礼仁政治论发展到新的高度。

理学诸子对礼、仁及仁与爱、仁与心、仁与公、仁与义礼智关系的认识不无分歧。例如朱熹、张栻曾围绕“仁”展开长达数年的学术之争。二人由分歧走向统一，分别自著《仁说》，基本观点一致，但“亦有一二处未合”。理学一派与心学一派的分歧更为明显。陆九渊提出：“仁义者，人之本心也。”（《陆九渊集·与赵监》）这种观点与张载的“民胞物与”和程朱的“浑然与物同体”的仁相较，突出了伦理的主体性。

在礼与仁皆为道、天理、中这一点上，理学诸子的看法是一致的。这里以程朱派的观点为主，对此略作说明。

朱熹认为仁为四德之长，但仁义礼智皆为性。自孟子把仁义礼智作为人性四端以来，儒家历来把仁义礼智看作人生固有的道德本性。其中儒学重仁派又把仁与义礼智拆开来分为体用。理学诸子中也有人持这种观点。朱熹对此不以为然。他说：“盖人生而静，四德具焉，曰仁，曰义，曰礼，曰智，皆根于心而未发，所谓理也、性之德也。”（《朱文公文集·答张钦夫论仁说》）这就是说仁义礼智皆为性。朱熹指出：“看仁字当并义礼智字看，然后界限分明，见得端的。今舍彼三者而独论仁字，所以多说而易差也。”（《朱文公文集·答张钦夫又论仁说》）

陈淳归纳师说，对仁义礼智的关系作了细致入微的辨析。他在《北溪字义》中从以下几个层次阐明了仁义礼智（信）的关系：其一，“大抵性中只有个仁义礼智四位，万善皆从此而生，此四位实为万善之总括”（《北溪字义·忠信》）。“只仁义礼智之实理便是信”，故称仁义

礼智信为五常、五性。其二，分别而言，“仁是爱之理，义是宜之理，礼是敬之理，智是知之理”，仁义礼智分别与爱宜敬知构成体用关系。四者平行，“则是四个相对底道理”。其三，专就仁而言，“盖人心所具之天理全体都是仁”。“举其全体而言则谓之仁，而义礼智皆包在其中。”义是“裁断当理”；礼是“天理之节文”；智是确定地“知得是是非非”，义礼智都是天理、仁心的重要构成。其四，就一事一物而言，一事当前，知其是非曲直“此便是智”；“有可否从违，便是义”；“做得正中恰好，有个节文，无过无不及，此便是礼”；“做事既得中，更无些子私意夹杂其间”，便是仁；“从头至尾皆此心真实所为，便是信”。又如待客，恳切为仁，恭敬为礼，处之得宜为义，明晓礼之轻重厚薄为智，真心诚意地完成全过程为信。总之，“此道理循环无端，若见得熟，则大用小用皆宜，横说竖说皆通”。妥处任何一件事情，仁义礼智信必然具备。其五，有时某一事物偏重强调四德五常之一，如“父子有亲便是仁，君臣有义便是义，夫妇有别便是礼，长幼有序便是智，朋友有信便是信”。但实际上五常是贯穿一切的，如“所谓亲、义、序、别、信，皆莫非此心天理流行，又是仁”；“则所以行亲、义、序、别、信之有节文，又是礼”等。其六，每一种五常之性又兼具五常五性，如亲亲为仁之仁，谏亲为仁之义，敬亲为仁之礼，孝道发自良知为仁之智，事亲之实为仁之信。“故有仁义礼智信中之仁”“之义”“之礼”“之智”“之信”；“有仁之中仁义礼智信，有义之中仁义礼智信，有礼之中仁义礼智信，有智之中仁义礼智信，有信之中仁义礼智信”。每一德性皆兼备体用，又与其他德性互为体用，缺其一、扬其一或抑其一，都算不得中和性情、中庸德行。其七，四德五性“元自有脉络相因，非是界分截然不相及”。仁酝酿礼，礼酝酿义，义酝酿智，而智又酝酿了仁。因此，“五者随感而发，随用而应，或才一触而俱动，或相交错而互见，或秩然有序而不紊，或杂然并出而不可以序言。大处则大有，小处则小有，疏处则疏有，密处则密有，纵横颠倒，无所不通”。五常互相包含、互相酝酿、

互为体用，无处不在，无所不通。这种理论思辨消除了先儒简单地扬仁抑礼或扬礼抑仁的偏蔽。其八，四端又可简化为“仁义”。“礼者，仁之著；智者，义之藏”，“天理流行显著处”即为礼，“义之裁断割处”即为智，所以“仁义礼智四者判作两边，只作仁义两个”（以上见《北溪字义·仁义礼智信》）。仁与义构成体用关系，在这个意义上，礼仁是体、是中，而将仁义礼智一以贯之的是“道理”。“一只是这个道理全体浑沦一大本处。贯是这一理流出去，贯串乎万事万物之间。”仁义礼智信都是“从这大本中流出见于用”。朱熹及其传人在对四德五性作了“逐件看得分明”“合聚看得脉络都不乱”的辨析之后，得出了这样的结论：“凡日用间微而洒扫应对进退，大而参天地赞化育，凡百行万善，千条万绪，无非此一大本流行贯串。”（以上见《北溪字义·一贯》）礼与仁是一切道德、行为的依据，当然也就是政治论的大纲、总则和规范。

理学诸子认为礼与仁即中、即道、即理，在这个意义上，礼与仁并无二致。“仁是天理本根处”，一般说来，“五常之中仁尤为大”（《朱子语类》卷五十一）。因此，“仁者，天下之正理，失正理，则无序而不和”（《论语集注·八佾》）。但是，礼是天理流行、仁之显著，“礼即理之节文”（《论语集注·为政》），中是礼之极。无礼则不中、不仁、失序、无和，仁寓于礼中，因此礼与仁基本上是等价的。朱熹肯定“中即礼”之说，在他看来，“中者，礼之极”，“中是礼之得宜处”，“若谓之中，则无过不及，无非礼之礼，乃节文恰好处也”（《朱子语类》卷九十四）。因此，“礼，只是理”（《朱子语类》卷三十五）。与理、中同体的礼也就是仁。“经礼三百，曲礼三千，无一事之非仁。经礼、曲礼，便是与仁为体。”（《朱子语类》卷三十六）礼又是实现仁的必由之路，“视听言动一于礼，谓之仁”（《河南程氏粹言·论道篇》）。“克去己私，复礼乃见仁。仁、礼非是二物。”“克己复礼，便是仁。”礼与仁，都是最基本的政治原则。理学诸子把帝王的施政原则

概括为“中正仁和”或“仁义中正”。《北溪字义》在阐发程朱思想时明确指出，“中正”之“中”就是“礼”的代字。所以，这个施政原则又简化为“礼”与“仁”，即礼治与仁政。

礼仁一体，但又略有差别。仁侧重强调一种主体精神，礼侧重强调制度和规范。如果说仁是“亲比天下之道”，那么礼是“刚明中正之道”。“上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也。”（《周易程氏传·履卦》）君君、臣臣、父父、子子“此人道之大经，政事之根本”（《论语集注·颜渊》）。在治国治民方面，礼更具有可操作性，是“人事之仪则”，“小事大事，无不由之也”（《论语集注·学而》）。所以，理学诸子都是“为国以礼”论者。礼的本质是等差，把所有社会成员都纳入礼的规范，这是理学政治论的主干。

理学诸子依据中和哲学，一方面强调礼的“严”“险”“不和”，另一方面又大讲礼是“至和”，礼之用在于和。

朱熹说：“礼虽主于严，其用则和。”“至严之中，便是至和处”（《朱子语类》卷二十二）。正如吃茶，茶本苦物，吃过却甘。陆九渊说：“行有不和，以不由礼故也。能由礼则和矣。”（《陆九渊集·语录上》）理学诸子推崇《论语》的“礼之用，和为贵”，以为“严而泰，和而节，此理之自然，礼之全体也。毫厘有差，则失其中正，而各倚于一偏，其不可行均矣”。在他们看来，“礼胜则离，故礼之用，和为贵”（《论语集注·学而》）。“严”“险”之礼必须以乐之类的手段加以调整。

理学诸子认为礼乐皆出自天理，礼乐兴才能实现中和。朱熹说：“礼乐者，皆天理之自然。”“礼之诚，便是乐之本；乐之本，便是礼之诚。”“乐之和，便是礼之诚，礼之诚，便是乐之和。”所以礼乐不

是判然二物，二者相须互补，缺一不可，“然这天理本是�侗一直下来，圣人就其中立个界限，分成段子；其本如此，其末亦如此；其外如此，其里亦如此，但不可差其界限耳”（《朱子语类》卷八十七）。程颐说：“礼只是一个序，乐只是一个和。只此两字，含蓄多少义理。天下无一物无礼乐。”（《论语集注·阳货》）一般说来，有序才有和，“无礼之节，则无乐之和，惟有节而后有和也”（《朱子语类》卷八十七）。所以“礼先而乐后”（《北溪字义·礼乐》）。礼乐不兴“则无序而不和”，“则施之政事皆失其道，故刑罚不中”（《论语集注·子路》）。礼乐是中和政治之本。

仁义、礼乐、中庸是理学诸子政治理论的基础。在他们看来，仁义、礼乐、中庸归根结底只是“孝悌”二字。“中庸之行，孝弟而已。”（《河南程氏经说》卷八）“孝弟便是仁，非孝弟外别有仁，非仁外别有孝弟。”（《朱子语类》卷一二四）由此可见，貌似博大精深的理学政治理论实际上是伦理政治的系统化、哲理化。

总之，在政治上，礼仁与中和是同义语。礼旨在从制度上把人群区分为贵贱上下，仁则着眼于用主观努力去调整这种关系。礼仁结合，既分又和，民尊君，君爱民，这就是理学诸子心目中的理想政治。

四、德与刑：为民请命与为民请杀

理学诸子关于中和、礼仁的哲学思辨在政策思想上的一个具体运用就是德刑论，即刚克与柔克、德与刑兼施并用。作为儒家道统的维护者和倡导者，理学诸子都是德主刑辅、礼本刑末论者。他们从礼法即天理，德刑致中和的观点出发，主张把“为政以德”和“为政以刑”结合起来。他们一方面把仁上升到道德本原的高度，力主实行德治仁政，另一方面高唱“严刑以为威”，主张恢复肉刑。在他们看来，这种德与刑的统

一才是通向“无讼”“无刑”的必由之路。要旨有五：

其一，仁政为王道之本。理学诸子把仁政视为最理想的治民政策。二程说：“王道之本，仁也。”（《河南程氏文集·上仁宗皇帝书》）朱熹说：“先王之道，仁政是也。”“仁政者，治天下之法度也。”（《孟子集注·离娄上》）诸子对《论语》《孟子》等儒家经典中的仁政主张大加阐发。虽然他们并没有提出更为新鲜的主张，但从理论特色上看，更强调“仁心”。他们认为仁政的精髓是“仁心”，即“爱人之心”。“仁心”又必须见诸于政，“有仁心、仁闻而不行先王之道”，也会导致不治甚至大乱。因此“有其心无其政，是谓徒善；有其政，无其心，是为徒法”（《孟子集注·离娄上》）。王道仁政，是仁之心的外显，是心与政的统一、圣与王的统一，在政策上表现为“平易近民”（《朱子语类》卷一〇八），“发政施仁，使四海蒙其惠泽”（《河南程氏粹言·君臣篇》）。

有宋一代，赋役繁苛，猛如豺虎，兼并之家，侵削贫民，吏治腐败，天下骚然，民众“皆有思寇之言”。对此，理学诸子在论著中忧国忧民，在奏章中为民请命，在施治中严惩酷吏。他们敏锐地指出造成民生疾苦、社会动荡的原因不在于民而在于政，不在于下而在于官。试图从调整君民、官民关系入手，改除弊病。他们热切期盼帝王“亲亲、仁民、爱物”，垂怜百姓，推广仁心以及四海；他们主张肃政治贪，严明法纪，禁止巧取豪夺；他们建议省赋恤民，劝农重谷，救济孤贫。总之，对民众要富而后教，所谓“善政谓立之制度，善教谓陶以风化。夫政之未善则民无以自养，而况得以事其公上乎？善政则养民有道。……善政立而后善教可行，所谓富而教之者也”（《孟子说》卷七）。他们认为行仁政可以无为而天下治，“无为而治者，圣人德盛而民化，不待其有所作为也”（《论语集注·卫灵公》）。“为政以德，则无为而天下

归之。”（《论语集注·为政》）于是王道可成。

其二，德礼为治之本。理学诸子重德治、重教化，主张以礼作为治国的基本手段。朱熹说：“政者，为治之具；刑者，辅治之法。德礼，则所以出治之本，而德又礼之本也。此其相为始终，虽不可以偏废，然刑政能使民远罪而已。德礼之效，则有以使民日迁善而不自知，故治民者不可徒恃其末，又当深探其本也。”（《论语集注·为政》）诸子推崇孔子“道之以德，齐之以礼”的主张。这里所谓“德”是“躬行率之”；“礼”是“礼以一之”。德是道德感化，礼是“制度品节”，德为礼之本，德礼相须互补，有德无礼则无以齐一，有礼无德则不知敬仰。礼的基本特征是以“规矩准绳”，使民众知晓“尊卑大小之别，教人知所趋”。“有德礼，则刑政在其中。”（《朱子语类》卷二十三）“齐之以礼”实际上是一种强制性的“政”。理学诸子推崇先王的德化礼治，非议“霸者之事”，认为“专用刑政，只是霸者事”（《朱子语类》卷二十三）。但是他们又面对现实肯定刑政的作用，认为“有道德”则刑政亦是“道德之术”。虽然刑政主要作用是使人“远罪而已”，但“到得刑政少弛，依旧又不知耻矣”（《朱子语类》卷二十三）。刑政要符合德礼原则，保证德礼贯彻，分而言之刑政为末，合而言之刑在礼中。

其三，刑政有公平正大之体。理学诸子认为政与刑是天理的体现，是实现中和政治的重要保证。刑的合理性的主要论据是天刑论，即把刑上升为具有普遍意义的自然法则。有万物人类必有刑杀，刑于人类虽不得已，却又不可弃。陆九渊说：“天秩、天叙、天命、天讨，皆是实理。”（《陆九渊集·语录下》）“典礼爵刑，莫非天理，《洪范》九畴，帝实锡之，古所谓宪章、法度、典则者，皆此理也。”（《陆九渊集·荆国王文公祠堂记》）因此，五刑之属，皆系“天讨有罪，不得不然耳”（《陆九渊集·与辛幼安》）。朱熹指出，刑政是围范人性，实

现大中之必然。他说："性道虽同，而气禀或异，故不能无过不及之差。圣人因人物之所当行者，而品节之，以为法于天下，则谓之教。若礼乐刑政之属也。"（《四书集注·中庸章句第一章》）刑政是中正的体现，"政，则有公平正大之体，纲纪法度之施焉"（《孟子集注·离娄下》）。陆九渊也把刑政与中和政治相提并论，他说："其赏罚皆天理，所以纳斯民于大中，跻斯世于大和也。"（《陆九渊集·与吴子嗣》）

理学诸子一致认为德礼与刑政不可偏废，"政，谓法度禁令，所以制其外也。教，谓道德齐礼，所以格其心也"（《孟子集注·尽心上》）。统治者必须将"制其外"与"格其心"结合起来，"道之而不从者，有刑以一之也"（《论语集注·为政》）。在德与刑的关系问题上，有时他们主张刑法先行。如程颐说："自古圣王为治，设刑罚以齐其众，明教化以善其俗。刑罚立而后教化行，虽圣人尚德而不尚刑，未尝偏废也。故为政之始，立法居先。"他们还提出，刑罚具有教化的功能。"立法制刑，乃所以教也"，教化就在刑罚之中，"既以刑禁率之，虽使心未能喻，亦当畏威以从，不敢肆其昏蒙之欲，然后渐能知善道而革其心非，则可以移风易俗矣"（《周易程氏传·蒙卦》）。理学诸子对历代儒者一味固执道德宽和之论，不知教化寓于刑罚之中，不察以辟止辟之理，多有批评和非议。朱熹在回答所谓"政刑能使懦者畏，不能使强者革，此之谓失其本心"时说："这说亦是偏了，若专政刑，不独弱者怕，强者也会怕。到得有德礼时，非独使强者革，弱者也会革。"（《朱子语类》卷二十三）在他看来，政刑与德礼一样，是具有普遍制约作用的。理学诸子经常谈论"刑措""无讼"，视之为德之至、治之极，同时又把刑政说成是具有普遍意义的社会控制手段。朱熹说："圣人亦不曾徒用政刑；到德礼既行，天下既治，亦不曾不用刑政。"（《朱子语类》卷七十八）理学尊王贱霸，鄙薄"专用刑政"的霸

术，非议“杂用王霸”的政治，但是又在对政刑作了重新诠释之后，将其纳入王道政治。在这个意义上，刑也是本，所谓“明刑法以示之本”（《孟子说》卷七），把“制其外”作为“格其心”的辅助手段。

其四，“权时以用，严刑以威”。在坚持礼本刑末、刑德兼用的前提下，理学诸子普遍主张权衡时势，在一定条件下实行重刑政策。从理论上说，“天下之道，有正有权，正者万世之常，权者一时之用”（《孟子集注·离娄上》），故虽圣人不可无刑戮。所谓“圣人之法天，以政养万民，肃之以刑”（《周子全书·刑》）。在实践中，诸子多为临民之官，他们深感宋代法制纵弛，事无统纪，奸豪得志，吏治腐败，因此主张严政重刑。朱熹说：“今人说宽政，多是事事不管。”这种宽和之政有许多弊端，如“令不行，禁不止”，“缓急予夺之权皆不在我，下梢却是奸蒙得志，平民既不蒙其惠矣，又反受其殃矣！”他认为矫枉需要过正，“今必须反之以严；盖必如是矫之，而后有以得其当”。在他看来，当今之政“当以严为本，而以宽济之”（以上见《朱子语类》卷一〇八）。陆九渊也批评时政太宽。他认为时人侈谈宽仁“盖不究夫宽仁之实，而徒欲为容奸庾慝之地，殆所谓以不禁奸邪为宽大，纵释有罪为不苛者也。”这种做法“于其所不可失而失之，于其所不可宥而宥之，则为伤善，为长恶，为悖理，为不顺天，殆非先王之政也”（《陆九渊集·与辛幼安》）。陆九渊反对以宽猛论德刑，以为将刚严之政称之为“猛”，含有贬义。他说：“大中之道，初不偏于刚柔。沉潜刚克，高明柔克，德之中也。强弗友刚克，燮友柔克，时之中也。时乎刚而刚，非刚也，中也。时乎柔而柔，非柔也，中也。其为道也，内外合，体用备，与天地相似，与神明为一。”“盖刚之中有至柔之德，而柔之中有至刚之用，安得以一偏而名之哉？”（《陆九渊集·常胜之道曰柔论》）因此，严刑是刚克，时势需要之时，刚克就是“中”。就宽严德刑而言，“强弗友之世，至于顽嚚、疾狠、傲逆、不逊，不可以诲化怀服，

则亦圣人亦必以刑而治之”（《陆九渊集·政之宽猛孰先论》）。刑杀不仅是仁政的补充，在一定条件下会上升为居于首要地位的社会控制手段。这就从中和哲学中为重刑论找到了根据。

理学诸子的重刑主张具体表现为三个方面：一是以辟止辟，二是恢复肉刑，三是对犯上作乱者刑从其重。在他们看来，重刑恰恰是仁爱的体现。二程说：“刑罚立则教化行矣，教化行则刑措矣。”（《河南程氏粹言·论政篇》）朱熹认为充分发挥刑杀的惩戒功能，以刑止刑，这是一种仁爱之举。他说：“教之不从，刑以督之，惩一人而天下知所劝戒，所谓‘辟以止辟’。虽曰杀之，而仁爱之实以行乎中。”（《朱子语类》卷七十八）陆九渊也认为，“遏恶扬善，举直措枉，乃宽德之行也”（《陆九渊集·与辛幼安》）。杀不仁之人就是仁。张载、朱熹等人甚至提出恢复肉刑，以残人肢体代替死刑。在他们看来，如此则受刑者幸免一死而又“终身不复陆梁”，旁观者由此畏恐不敢犯，“此亦仁术”（《经学理窟·周礼》）。

在理学诸子的政治意识中，“严刑以为威”是维护三纲五常的重要手段。在这个意义上，刑是中，是经。朱熹的《戊申延和奏札一》是这种思想的代表作。朱熹主张对于严重背逆三纲的罪犯杀无赦。他说：“夫杀人者不死，伤人者不刑。虽二帝三王不能以此为治于天下，而况于其系于父子之亲、君臣之义、三纲之重，又非凡人之比者乎。”对于这类罪犯决不能宽贷，否则“刑愈轻而愈不足以厚民之俗，往往反以长其悖逆作乱之心”。如果说理学诸子主张严肃法纪以整顿吏治，含有为民请命的意味，那么他们主张严惩“以下犯上，以卑凌尊”，以重刑惩治“犯上作乱”者，就是为民请杀。在刑杀的问题上，理学诸子与当时“耻为法官”的士大夫群体有所不同，他们不仅言而且行，敢开杀戒。周敦颐号称“屠奸剪弊，如快刀健斧”；朱熹在湖南扣压皇帝赦书，对造反的农民

大肆屠杀；张栻在静江府任内清剿农民起义，常有“刑不足以胜奸宄”之慨叹。

其五，明谨用刑，义理决狱。理学诸子主张严刑，但反对滥刑。义理是他们心目中的最高政治价值。他们所追求的是合乎中和、时中的刑，因此对如何以义理决狱和用刑无误多有论及。依据中和哲学和仁德政论，他们又主张慎刑，所谓“与其杀不辜，宁失不经”（《朱子语类》卷一一〇）。

理学诸子在德刑关系问题上，将一系列乍然看来相互矛盾的命题排列组合在一起。仁政与刑杀孰为主导并没有严格的限定，在一定条件下，刑与仁、猛与宽、刚与柔统一在一起，或即此即彼。如果不略通中和、中庸之旨，就很难理解理学究竟主张怎么做。但恰恰是“中”的哲学使理学诸子在仁的大纛下，囊括了各种必须的统治手段。他们在政策原则的选择上具有相当的灵活性和应变性。

德刑论内含着为民请命和为民请杀双重因素，大凡慈爱仁民，体恤民生，搏击豪强，惩治污吏，维护纲常，镇压臣民之类，都可以从中找到依据，实际上概括了封建国家的基本职能。德刑论中的许多命题对于君主政治具有调节作用。德刑论的实质是“以儒者而暗用申、韩之术”。正如清初的王夫之一再指出的：“后世之为君子者，十九而为申、韩。”（《读通鉴论》卷二十二）宋明诸大儒统统是言则孔孟、行则申韩之辈。

程颐的一段话自我揭示了德刑论的本质。他说：“夫以亿兆之众，发其邪欲之心，人君欲力以制之，虽密法严刑，不能胜也。”“且如止盗，民有欲心，则利则动，苟不知教而迫于饥寒，虽刑杀日施，其能胜亿兆利欲之心乎！”力不足以制之，故德为本。以仁德为本犹如制服野

猪“不制其牙而豮其势”，使民众“有农桑之业，知廉耻之道，虽赏之不窃矣”。以德政安抚亿兆，以刑杀铲除“刚强之人”，德才是治本之策，“故止恶之道，在知其本，得其要而已”（《周易程氏传·大畜》）。德刑论把为民请命和为民请杀统一在一起。

第五节　道统论：政治理想与匡时济世

道统论，自韩愈开其端，逐渐成为儒学的重大理论问题之一。到宋代，群儒，特别是理学诸子多有道统之论。道统论的提出，主旨是在学术上排斥异端，辨析渊源，标榜正统。但是道统论在理论上涉及到政治理想、历史哲学，又与理欲、王霸、义利、性情、中和之辨相互贯通，是理想与现实、评史与论政的结合点。道统是永恒不变的，道是最高的理想，但道的传承状况及圣与王、道与权、理与势的分合，又是世道盛衰、治乱、兴亡的根本原因。发微继绝，弘扬道统，必然触及到对历史和现实的品评批判，触及到君主政治的调节和更革，触及到谏君、正君以及如何使圣王合一。

一、圣王合一的政治理想

理学诸子虚构一个凌驾于社会历史之上、永恒的道统，一方面是企图把自己打扮成儒家道统的继承者，将一家一派之言奉为“真传”“正统”。另一方面则是为了借助“三代盛世”论证圣王合一的政治理想，提出应当追求的最高政治目标。

北宋的孙复、石介，上承韩、柳，下启程、朱，宣扬道统，成为由唐到宋，道统论演变发展过程的一个环节。孙复说：“吾之所为道者，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也，孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。”（《孙明复先生小集·信道堂记》）石介说：“道始于伏羲氏，而成终于孔子。……伏羲氏、神农氏、黄帝氏、少昊氏、颛顼氏、高辛氏、唐尧氏、虞舜氏、禹、汤氏、文、武、周公、孔子者十有四圣人，孔子为圣人之至。噫！孟轲氏、荀况氏、扬雄氏、王通氏、

韩愈氏五贤人，吏部为贤人而卓。不知更几千万亿年复有孔子，不知更几千百数年复有吏部。”（《徂徕石先生文集·尊韩》）孙复、石介的道统论着重表达了六点认识：一是道统为道所存在之形式，道为道统所传授之内容。二是圣人统道，道与圣人同体，道的存亡与延续有赖于圣贤。三是孔子之前，圣王合一，是人类的理想时代；孔子之后，圣王分离，天下国家随之大乱。四是排佛老、辟异端，仁义礼乐是治天下、兴王道、正人伦的根本。五是道统辖三才，无始无终，“大中至正，万世常行”。六是以道统传人自居，以弘扬道统、复兴盛世自任。这些认识为宋代各种道统说所共有。

程朱对道统论加以改造，经理学后学的扩充，几成定论，并为元代以后官方所认可。程颐认为：“周公殁，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。无善治，士犹得以明夫善治之道，以淑诸人，以传诸后；无真儒，则天下贸贸焉莫知所之，人欲肆而天理灭矣。”（《河南程氏文集·明道先生墓表》）孟子以后“得不传之学于遗经”的是乃兄、号称“明道先生”的程颢。朱熹以二程私淑弟子自居，抛开汉唐大儒，以二程直接上承孟子。他说：“宋德隆盛，治教休明，于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传”，“然后古者大学教人之法，圣经贤传之指，粲然复明于世”（《四书集注·大学章句序》）。朱熹的弟子则奉朱熹为“道统”嫡传和集大成者，所谓“集诸儒之大成，而嗣周程之嫡统，萃乎洙泗濂洛之渊源者”（《严陵讲义·师友渊源》）。《宋史·道学传》肯定了周公以后，孔、孟、程、朱为道之统绪。

理学诸子的道统论，超越先秦诸子，否定汉唐经学，显然有门户之见，但他们把所谓“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”的圣人十六字心传升华为道的精髓和道统的主旨，又在理论上发展了道统说。

从政治思维的角度看，道统论的理论意义主要有二：一是论说了历史上和现实中的道与权的合与离；二是为“道高于君”张本。

陆九渊说：“古者势与道合，后世势与道离。”“势与道合则是治世，势与道离则是乱世。”（《陆九渊集·语录上》）他认为三代政治的特点是各级权力者都是“德之宜为”者，权与道合二而一，圣贤在其位，谋其事。后世则不然，“贤者居下，不肖者居上”（《陆九渊集·语录上》），道与权相分，天下纷乱不已。在程朱看来，三代之时，圣人辈出，道统相传，道权合一，是光明的盛世；三代以后，圣王分离，道统不绝如缕，异端邪说起而乘之，人欲横流无际，霸政比比皆是，是黑暗的衰世。这种思维方式使理学诸子的史评、政论具有浓烈的批判色彩。在他们看来，周秦以来除个别君主有“圣人之资”却又“王道不足”外，几乎没有一个合格的帝王。这个认识成为“道高于君”的重要理论依据之一。

道统，概括了理学的政治理想。等差有序，仁和中让，道德境界，君王圣明则是缔造和维系这种理想境界的前提、途径和中枢。理学的理想王国并没有走出先儒的窠臼，却又有自己的特色，这表现在两个方面：一是对“有道”理想进行了哲学论证，上升为天理、人性之必然；二是更加强调“圣王”这个必要条件。理学诸子（除个别人外）并不固执三代政治的某些具体模式。与“治法”相比，他们更关注“治人”，关注帝王的资质。朱熹的王霸之辨最为典型。

朱熹说：“古之圣人致诚心以顺天理，而天下自服，王者之道也。”“若夫齐桓晋文，则假仁义以济私欲而已。设使侥幸于一时，遂得王者之位而居之，然其所由则固霸者之道也。”（《孟子或问》卷一）王与霸的区别在于“仁义”。“行仁义而顺天理”，便是“王道”；“假仁义以济私欲”，便是“霸道”；至于“私欲甚炽”，就简直是“贼”了。王霸之辨适

用于一切统治者和政治行为，“凡日用常行应接事物之际，才有一毫利心，便非王道，便是伯者之习”（《朱子语类》卷二十五）。仁的具体体现是“公”。仁是爱之理，来自人人皆有的“自然本有之理”，而克除己私，才能为公，“己私既克，则廓然大公”（《朱文公文集·答钦夫仁说》）。唯有为公，才能把仁推而广之，而无所不爱。仁与公施之于政，就是“王道”。在朱熹看来，三代帝王以“道心”治天下，所以天理流行，实现了“王道”政治。他以理想化的先王观和道统论，把历史与理想紧密地结合在一起，从而为现实政治设置了一个参照物。朱熹以“王道”政治的标准，去裁衡秦汉以来的所有帝王，认定这些君主没有一个是完全符合“王道”标准的。就连刘邦、李世民等有为之君，也“都是自智谋功力中做来，不是自圣贤门户来，不是自自家心地义理中流出”（《朱子语类》卷二十五）。其余帝王皆为“无道”乃至于“贼”。

以“王道”理想为目的的道统论，进一步拉大了理想与现实的距离。道统、天理、仁义、公天下之类的价值尺度，把孔孟之道的地位再度上扬，使之在观念上凌驾于权势之上。道统论对君主政治提出了极为严格的要求：你要做一个名副其实的“王”吗？那就必须做到不仅政治行为符合仁政德治的要求，而且政治理念也要完全符合天道伦理。一丝杂念，一件错事，都会使人跌入“霸道”“无道”的深渊。这就强化了道对现实政治的批判力度和调节能力。

二、纲常盛衰、周而复始的历史哲学

理学各派对人类以往历史的评说有很多分歧，又有高度一致的共同点。道（理）是历史永恒不变的灵魂，理气、动静、一二、阴阳之类的辩证关系是历史演变的动因，三纲五常则是评判历史的价值尺度。历史哲学与历史事实的结合，使理学诸子的历史观呈现一种表里相依的双层

结构，即“一治一乱”和“会归一理”。历史的表象是治乱交替，历史的本质则一以贯之，人类的历史是伦理纲常的盛衰，宇宙的历史是周而复始的循环。基于这种认识，理学诸子主张在政治原则上以复兴纲常为宗旨，政治方向则以三代为法而有所因革。邵雍、朱熹的历史哲学是这种思维方式的典型代表。

理学诸子以理一衍万、阴阳消长、气化万物，来考察天道流行、天地造化和“古今天地间无限事”。“气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循环去”，因此人类的历史也是“一治必又一乱，一乱必又一治”（《朱子语类》卷一）的周而复始的循环运动。道（理）是气和气化的主宰，超越于海陆沧桑、人事兴替，所以“纲常千万年磨灭不得。只是盛衰消长之势，自不可已，盛了又衰，衰了又盛，其势如此”（《朱子语类》卷二十四）。治乱兴亡无非是纲常盛衰的表征。在理学诸子看来，理与气导致的古今天地间事物的演变，是不以人的意志为转移的。“事极则反，理之常也，……极既当变”（《周易程氏传·大畜》），但气有变化，理无进化，盛衰治乱的此消彼长，无论从任何一个层次考察，都只能是有变化无进化，有循环无发展的周而复始。

理学正是从宇宙的循环、王霸的循环、王朝的兴衰和人事的福祸等诸多层次，去把握社会历史的循环运动的。

邵雍以元会运世说，从总体上把握宇宙的循环。他根据一年十二月，一月三十日，一日十二时辰，一时辰三十分，推定三十年为一世，十二世为一运，三十运为一会，十二会为一元。一元代表自然史的一次生灭，计十二万九千六百年。在每一生灭过程中，前三会中天地人递次产生，人类社会由渐盛至极衰，发展到第十一会，万物归于消灭，最后到十二会，天地也会归于消灭。然后一元复始，万象更新，太极（理）重新开始分天分地、生化万物的过程。邵雍认为唐尧盛世处于第六会

中，夏商周到唐宋正处在盛极而衰的第七会中。在他看来，人类历史自三代以来，呈现一种退化的趋势，具体表现为皇帝王伯四种政治范式演变："三皇"之世，"以道化民者，民亦以道归之，故尚自然"；"五帝"之世，"以德教民者，民亦以德归之，故尚让"；"三王"之世，"以功劝民者，民亦以功归之，故尚政"；"五伯"之世，"以力率民者，民亦以力归之，故尚争"（《皇极经世书·观物内篇》）。但在这一会之中，又是有起有伏，有世道变化的。邵雍说："古者谓三十年为一世，岂徒然哉。俟化之必洽，教之必浃，民之情始可以一变矣。苟有命世之人，继世而兴焉，则虽民如夷狄，三变而帝道可举矣。"（《皇极经世书·观物内篇》）三代以来，不仅王道尚存，而且帝道可兴。皇帝王霸是对以往历史存在过的四种政治模式的概括，只要得其人，最高政治典范也有可能重现。邵雍说："所谓皇、帝、王、霸者，非独谓三皇、五帝、三王、五霸而已。但用无为则皇也，用恩信则帝也，用公正则王也，用智力则霸也。"（《皇极经世书·观物外篇》）按照这个标准，汉唐"王而不足"，晋隋"霸而有余"，一部政治史，伴随王朝世代的更替，也会在王霸之间循环往复。同一王朝也有这种政治变态，如唐季藩镇之霸。皇、帝、王、霸就像春夏秋冬一样，往复变化，是不以人的意志为转移的自然法则。而这种变化又借助于"命世之人"，"惜乎时无百年之世，世无百年之人。比其有作，则贤之与不肖何止于相半也。时之难，不其然乎！人之难，不其然乎！"这就是历史上"治世少，乱世多耶，君子少，小人多耶"（《皇极经世书·观物内篇》）的原因。邵雍的历史哲学不乏消极悲观之论，又内蕴着强烈的批判色彩，但其主旨是积极的；无论是一元复始、一会之变，还是世道变革、王权再造，社会迟早要向理想状态复归。冬尽便会春来，一旦霸道演变为"日未出之星"，距离红日东升的时刻就不远了。在邵雍看来，向理想状态的归复是天道之必然，且可以通过人事的努力促成其实现。批判现实，重归王道，是这种历史哲学的取向和目的。

朱熹继承张载、邵雍的术数说，尤为推崇邵雍的元会运世说。他从理论上对这种历史哲学作了进一步的阐发和修补。朱熹说："到得一元尽时，天地又是一番开辟。"一元尽时，万物消灭，"便是天地之间都无了"（《朱子语类》卷二十四）。在他看来，一元更始不是天地的败坏，而是人伦的复兴，天地"不会坏。只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起"（《朱子语类》卷一）。决定历史无穷循环的因素是天理人伦，每一元的全过程以理为起点，以理对"无道"的彻底否定为终点。道与"无道"的矛盾运动注定了一元之中"半明半晦"，"有五、六万年好，有五、六万年不好，如昼夜相似"（《朱子语类》卷二十四）。与诸子相较，朱熹对三代以后的历史批评尤烈，有一概否定的倾向。在他看来，三代天理流行；秦汉隋唐人欲横行。自秦汉以来，没有一个帝王能真的践行"王道"，唯有宋代才出现了"王道"复兴的气象。为了扶纲常，植名教，他编纂《资治通鉴纲目》，辨正闰顺逆，严篡弑之诛，通过褒扬尊者、贤者、死节，为张三纲服务。他取法《春秋》大义，"陶熔历代之偏驳，会归一理之纯粹"（《资治通鉴纲目后序》），强化了史论的政治功能。

作为面对现实的思想家，理学诸子并没有完全沉溺于天理命定之中，他们肯定了时势和人事在历史变化中的重要作用。

理学诸子注重时势变化。周敦颐说："天下势而已矣。势，轻、重也。极重不可反。识其重而亟反之，可也。反之，力也。识不早，力不易也。力而不竞，天也。不识不力，人也。天乎？人也。何尤。"（《易通·势》）天下有力不可挽之势，那是天意。但有些极重之势，只要认识早、下大力是可以扭转乾坤的。反之则积重难返，实是人为所致。朱熹说："所谓势者，乃是自然之理势。"（《朱子语类》卷一三九）理制导着势，即使圣人也只能"因之"。在他看来，三代行分

封，秦皇行郡县；禹之时执玉帛者万国，战国只有七雄相峙，这一切都是历史趋势所然，“这是事势必到这里，虽有大圣大智，亦不能遏其冲”（《朱子语类》卷八十四）。不过，天下之势，“重极，则反之也难；识其重之机而反之，则易”（《朱子语类》卷九十四）。因此，他主张“审微于未形，御变于将来”，审时度势，把握时机，“会做事底人，必先度事势有必可做之理，方去做”（《朱子语类》卷一〇八）。

既然人在“理势”“势”面前并非无所作为，主张经世致用的理学诸子必然把目光对准了历史过程中的人的因素，即心术本领。心术泛指人的主观意志，本领则是心术的外在表现。朱熹认为古代圣贤“纪纲天下，凡措置许多事，都是心法从这里流出，是多少正大”（《朱子语类》卷一二三）。又说：“凡事求可，功求成，取必于智谋之末，而不循天理之正者，非圣贤之道。”（《朱子语类》卷一〇八）符合天理就是心术正，见诸事功就是本领大，这种人是圣贤。唯有圣贤才能察理之所在，势之所趋，因革损益，点化出好的制度。圣贤是否在位，决定着治乱兴亡。心术本领是理学评判历史人物的主要标准。由于理学内部对心术本领的理解有差异，对具体历史人物的评价不一，所以对历史的认识存在差异。程朱一派认为春秋以来的君主都是“以力假仁”之辈，汉祖唐宗也不例外，所以三代以降均属霸道政治。理学的其他派别对汉唐政治则多有肯定之论。

认识历史不过是从一个角度对政治问题进行再论证。理学诸子的历史哲学和历史评价，有鲜明的现实政治目的，主要有以下两点。

其一，强调对道的继承、对人伦的维护。在理学诸子看来，一部社会发展史是道与不道、仁与不仁矛盾运动，从而导致治乱兴亡的历史。继承道则治，背逆道则乱，道是人类社会的永恒法则和最终归宿。政治的任务是纠正不道、惩治不仁，取正于天理，三代就是这种政治的典

范。理学诸子大多主张政治的章法规模必须以三代为范本。张载说“为政不法三代者，终苟道也”。（《宋史·张载传》）程颢也说：治天下之道古今一贯，“为治之大原，牧民之要道，则先圣后圣，岂不同条而共贯哉？”（《河南程氏文集·论十事札子》）治天下必须遵从“圣人之训”，效法“先王之治”，这是儒学的思维定势，也是崇天理重人伦在政治思维上的必然结论。于是理学诸子的论著中多有复古、师古之论，有些人甚至力图在当代重现三代政治。

其二，强调顺应时势和政治调整。理学诸子承认历史是一个不断更易的过程，时势不以人的意志为转移，而人又可以认识时势，有所作为。《易传》的“穷则变，变则通，通则久”是理学的共同主张。因此，他们既讲因，更重革。他们从两个角度去审视变的必然性：一是主张以道为依据，以三代为法，对现实政治进行匡正调节。他们对秦汉以来的政治体制有非议之辞，对宋代政治弊端有深刻的认识和激烈的批评，对历史上的君主，包括宋代帝王也多有微词。改革现实政治，是宋代士大夫的共识，理学诸子是这个时代性思潮的参与者。二是反对完全照搬三代的具体制度，主张定制立法要因地因时制宜。理学诸子大多主张效法三代不能不顾实际情况。朱熹说：“居今之世，若欲尽除今法，行古之政，则未见其利，而徒有烦扰之弊。”（《朱子语类》卷一〇八）陆九渊说：自今以往，古法甚多，“今欲建一事，而必师古，则将安所适从？”（《陆九渊集·策问》）“尧之法，舜尝变之；舜之法，禹尝变之。祖宗法自有当变者。”（《陆九渊集·语录下》）吕祖谦也说：“祖宗之意，只欲天下安，我措置得天下安，便是承祖宗之意，不必事事要学也。”（《吕东莱文集·易说》）总之，凡是前代未备之事，当今可行之政，都是可兴可革的，不拘泥旧法，适度匡正，才能找到适合当今、比隆三代的制度和政策。

理学诸子主张师古之法又反对复古之制，主张变革又恪守道义。他们之中的一些人，如朱熹、吕祖谦、陆九渊等，看到了复古、变古之难，主张现实一点，主张向前看，所谓“天下之事向前则有功。不向前，百年亦只如此，盖往则有功也”（《吕东莱文集·易说》）。这表明，与迂儒相比，理学巨擘具有一定的发展眼光和现实精神，在政策和策略思想上，具有相当大的灵活性。但是，他们所谓的不拘泥古法，是指不固执具体的制度、政策，其政治思维在总体上未能超出三代的格局。损益、经权、革命，正是这种思维定势在政治哲学上的表现。

三、损益、经权、革命：政治调节的方法和主体

在理学的政治思维中，经权是体制改革、政策调整和策略选择的一般方法；损益是制度更革的基本指导原则；革命则是革故鼎新的激烈方式，此三者均可谓之权。一般说来，权往往以“过”“大过”的形式出现，但“过”的目的是实现或维护大中大常，是“中”的表现形式和实现“中”的途径。

理学诸子认为，“尽天下之变”才能“开物成务”，“君子时中”才能实现中和。程颐说：“以动尚变”是圣人之道，“易，变易也，随时变易以从道也”（《易传序》），动与变是守道从道的途径之一。又说：“中无定体，惟达权然后能执之。”（《河南程氏粹言·论道篇》）理学诸子纷纷引据、诠释儒家经典中关于经权、常变的思想材料。他们认为“中不可执也。识得则事事物物皆有自然之中，不待安排，安排著则不中矣”。“执中而无权，则胶于一定之中而不知变，是亦执一而已矣。”他们认为“执中者害于时中，皆举一而废百者也”，而正确的做法是中而有权，因此，“道之所贵者中，中之所贵者权”（以上见《孟子集注·尽心上》）。取中犹如权衡，必须在动和变中实现。理学诸子认为这种权与

变，有时是必须的，“守常底固是是，然到守不得处，只著变，而硬守定则不得。至变得来合理，断然著如此做，依旧是常”（《朱子语类》卷六十二）。所以他们贵权尚变。

理学诸子将经与权视为体用一原的关系，同时又对经与权的异同作了理论上的辨析。理学的经权论大体有以下几个层次的内容。

其一，一般说来，经与权是体用关系，经是体，权是用。经是根本“大法”，“是常行道理”；“权，则是那常理行不得处，不得已而有所变通底道理”。权宜之变是为了保持“大法”常存，“权得其中，固是与经不异，毕竟权可暂而不可常”（《朱子语类》卷三十七）。权是为了实现“中”，故不得违反“经”。“世之学者，未尝知权之义，于理所不可，则曰姑从权，是以权为变诈之术而已也。夫临事之际，称轻重而处之以合于义，是谓之权，岂拂经之道哉？”（《河南程氏粹言・论道篇》）权不能背离经，否则不能称其为权。

其二，权可以完成经所不能达到的目的。程颐说：“权是经所不及者。”朱熹以为“此说方尽。经只是一个大纲，权是那精微曲折处。且如君仁臣忠，父慈子孝，此是经常之道，如何动得！其间有该不尽处，须是用权”。他又说：“所谓权者，于精微曲折处曲尽其宜，以济经之所不及耳。”因此中和之道贵权，“权者即是经之要妙处也”（以上见《朱子语类》卷三十七）。在这个意义上可以说，权是经的必要补充。

其三，权与经并行不悖。朱熹说：“经自经，权自权。但经有不可行处，而至于用权，此权所以合经也。如汤、武事，伊、周事，嫂溺则援事。”（《朱子语类》卷三十七）《北溪字义·经权》说：“权虽经之所不及，实与经不相悖，经穷则须用权以通之。”“如君臣定位，经也”，但对于独夫民贼，“此时君臣之义已穷”，就不能守经而必须行

权。“不当用权而用权”与“不当守经而守经”都是对“中”的背离。权是一种特殊情况下的“中”，“知中然后能权，由权然后得中。中者，理所当然而无过不及者也。权者，所以度事理而取其当然，无过不及者也”。经与权无非是在不同条件下实现“中”的手段。朱熹既批评汉儒以“反经合道”为权，将经与权对立起来，又认为“伊川以经包容权，不将二者区别开来，亦未得”。在他看来，“权与经固是两义，然论权而全离乎经，则不是”。“经是可常之理，权是碍著经行不得处，方始用权。然当那时却是常理。”权形式上“虽是反那经，却不悖于道；虽与经不同，而其道一也”（《朱子语类》卷三十七）。

其四，经与权统一于道义。朱熹说：“经自是义，权亦是义，义字兼经权而用之”，“义当守经则守经，义当用权则用权，所以谓义可以总括得经权”。他把义比作秤星，“盖义是活物，权是称（秤）锤。义是称（秤）星，义所以用权”，“义便有随时的意思”。由于经与权统一于义，在一定意义上，经即权，权即经，“经是已定之权，权是未定之经”。但又不能毫无区别地合二而一，“然经毕竟是常，权毕竟是变”。“经是万世常行之道，权是不得已而用之，大概不可用时多。”总之，“经者，道之常也；权者，道之变也。道是个统体，贯乎经与权”。（以上见《朱子语类》卷三十七）经与权分别是道的永恒性和可变性的体现。

其五，唯圣贤可以行权。权毕竟是一种“反常”“反经”之举，有时还表现为“过”“大过”。“权之于物，随轻重而应，则动静称宜，不以一定而悖理也。”（《陆九渊集·语录上》）权要见机而行、随时而动，又要处置得宜、符合道理，“权也是正当道理，但非可以常行，与日用常行底异”（《北溪字义·经权》）。因此行权的难度超过守经。“天下事到经行不及处，实有碍，须是理明义精，方可用权。”用权者必须对道

理、人心、事势“看得端的”，“所以用权极难”（《北溪字义·经权》），非圣贤不能。朱熹说：“所谓经，众人与学者皆能循之；至于权，则非圣贤不能行也。”（《朱子语类》卷三十七）《北溪字义》也指出：“然用权须是地位高方可”，“须圣人理明义精，方用得不差”。《孟子集注》采集理学诸子之论，对《孟子·离娄上》所记载的“舜不告而娶”进行注解：“告者，礼也。不告者，权也。”“盖权而得中，则不离于正矣。”但是，“权非体道者不能用也”。“若父非瞽瞍，子非大舜，而欲不告而娶，则天下之罪人也。”提倡时中，贵权尚变，又对行权的主体进行严格的限定，这是理学经权论的显著特点。在理论上规定唯有体道识中的圣贤、君子可以行权，在实践中必然把损益、权变、革命的主体限定在帝王及个别贤臣的范围内。

损益、革命是经权论在政治变革中的具体运用，是理学政治调节论的重要组成部分。

损益说源于《论语·为政》中关于三代之礼相因而有所损益，“其或继周者，虽百世，可知也”的思想。理学诸子以中和哲学为依据，对此作了进一步的发挥。朱熹说：“三纲五常，礼之大体，三代相继，皆因之而不能变。其所损益，不过文章制度，小过不及之间，而其已然之迹，今皆可见。则自今以往，或有继周而王者，虽百世之远，所因所革，亦不过此，岂但十世而已乎！”（《论语集注·为政》）朱熹着重强调“因”字，他说：“此一章‘因’字最重要。所谓损益者，亦是要扶持个三纲、五常而已。”（《朱子语类》卷二十四）二程说：“无本不立，无文不行。父子主恩，必有严顺之体；君臣主敬，必有承接之仪；礼让存乎内，待威仪而后行；尊卑有其序，非物采则无别；文之与实，相须而不可缺也。及夫文之胜，末之流，远本丧实，乃当损之时也。”（《周易程氏传·损卦》）所谓损益，是损益其末，而维护其本，在既定原则

的前提下，进行局部的和有限的变更。损益是一种不断的自我调整，“或损或益，或盈或虚，唯随时而已。过者损之，不足者益之，亏者盈之，实者虚之，与时偕行也”（《周易程氏传·损卦》）。理学强调纲常的一贯性和损益的合理性，一方面保证了君主政治根本制度的稳定传延，另一方面又能及时地适度调整，以防范、减少或纠正政治失误。损益观既维护旧事物，又赞成适时改良；既反对僵化，又不致引发革命；既重视传统，又不固守成规。这种思想体现了理学中和、时中、权变思想的精髓。损益为用，通达权变，使守成有余的儒学富有弹性。这种学说对于政治上的既得利益者自然是最适用的。

理学诸子在变革、变法方面都属渐进论者。“北宋五子”及其传人大多是“熙丰新法”的反对派。南宋诸子中唯有陆九渊对王安石的变法精神肯定多于批评，但他也认为礼法不可骤变。在变法的问题上，朱熹的政见最具代表性。他说：“今世有二弊：法弊，时弊。法弊但一切更改之，却甚易；时弊则皆在人，人皆以私心为之，如何变得！”（《朱子语类》卷一〇八）朱熹对宋代弊政有全面的分析，激烈的抨击，也提出了许多更革法制的主张。但是，鉴于北宋改易更革的失败，他把政治思维的关注点投向“格其心非”。这也是宋代理学诸子的共同点之一。

相对于损益，革命是君主政治一种激烈的自我调整形式。革命一词源于《易传》，在理学的政治词典中有特定的内涵：“王者之兴，受命于天，故易世谓之革命。”（《周易程氏传·革卦》）革命是指由特定的主体取代暴君，实现革故鼎新。

在理论上，理学诸子推崇“革”。程颐说：“革者，变其故也。”“弊坏而后革之，革之所以致其通也，故革之而可以大亨；革之而利于正，道则可久而得去故之义。”革见诸政治便是革命，“汤、武之王，上顺天命，下应人心，顺乎天而应乎人也。天道变改，世故迁易，革之至大

也”（《周易程氏传·革卦》）。在一定意义上，理学诸子并不反对矫枉过正。程颐说：“夫圣人尽人道，非过于理也，其制事以天下之正理，矫时之用，小过于中则有之，如行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭是也。盖矫之小过，而后能及于中，乃求中之用也。”只要合乎道义，“大过”也是合理的。“如立非常之大事，兴百世之大功，成绝俗之大德，皆大过之事”，圣王实行革命，“道无不中，无不常，以世人所不常见，故谓之大过于常也”（《周易程氏传·大过卦》）。在理学诸子看来，圣人之小过大过与小人“直过越常理”不同，是以权取中的非常之举。

革命是“以臣弑君”，“如汤放桀，武王伐纣，伊尹放太甲，此是权也。若日日时时用之，则成甚世界了”（《朱子语类》卷三十七），所以理学诸子对革命的条件作了严格的限定：一是革命的对象必须恶贯满盈，“继世而有天下者，其先世皆有大功德于民，故必有大恶如桀、纣，则天乃废之”。正是由于这个原因，“伊尹、周公，虽有舜、禹之德，而亦不有天下”（《孟子集注·万章上》）。天命废之的表征是“天下叛之”。“众叛亲离，不复以为君”，方可颠之覆之诛之杀之。张载说：“此事间不容发。一日之间，天命未绝，则是君臣。当日命绝，则为独夫。”（《孟子集注·梁惠王下》）天命未绝之时实行革命是违背君臣大义的。二是革命的主体必须是受命于天的圣人。程颐说：“变革，事之大也，必有其时，有其位，有其才，审虑而慎动，而后可以无悔。”“然臣道不当为革之先。”（《周易程氏传·革卦》）革命的主体更为特殊，“惟在下者有汤武之仁，而在上者有桀纣之暴，则可。不然，是未免于篡弑之罪也”（《孟子集注·梁惠王下》）。王权更迭是历史事实，儒家理想中的圣王多有革命行为，所以理学承认这个事实，并千方百计论证“汤武革命”的合理性。“汤武革命”论的主旨是证明道与德对于帝王的重要性，所谓“四海归之，则为天子；天下叛之，则为独夫”（《孟子集注·梁惠王下》）。这种思想在理论上强化了政治调节

论的作用，是对一切在位之君的警告和劝谏。但是，革命论的要害是对革命主体的严格限定，实际上剥夺了芸芸众生革命的权利。

“父有不慈，子不可以不孝；君有不明，臣不可以不忠。岂有君而可叛者乎？”（《朱子语类》卷七十九）“君臣大义”是理学政论的根基。“太王、汤、武是吊民伐罪，为天下除残贼底道理”，但毕竟是以下犯上，以臣弑君。孔子盛赞泰伯、文王为“至德”，武王则“未尽善”。朱熹的解释是“盖泰伯、夷齐之事，天地之常经，而太王、武王之事，古今之通义，但其间不无些子高下”。夷齐恪守君臣大义，武王诛纣自立，尽管二者“道并行而不相悖”，但“毕竟人之大伦，圣人且要守得这个”（以上见《朱子语类》卷三十五）。理学诸子对革命的限制和微词表明，他们高举革命的旗帜，并非旨在动员臣民革命。“行师不法汤武，则是为乱。”（《孟子集注·梁惠王下》）理学诸子大多亲身参与过镇压“犯上作乱”的政治活动。在他们的心目中，周秦以来可以纳入正统的朝代寥寥可数，多数王朝的创建属于僭国、篡贼之属。他们是历史上最不赞成革命的一群。

革命论，在理学的整个体系中具有重要的理论意义。革命的主体是圣人，对象是暴君，革命的实质是新君代旧君。革命是肩负天命的圣人的特权，这个特定的个体是一切群体利益的天定代表。在这里，“道义德行”扮演着特定的角色，它既是最高权力主体的条件，又是最高权力的根据，具有肯定君主专制制度和批判专制暴君的双重因素和功能。革命论为帝王们设置了一面历史的、理论的镜鉴，不断警告他们要时刻以“道德”自戒，防止革命。在当时的历史条件下，这是思想家们所能找到的最能耸人听闻的制衡手段。革命论的基本取向是对君王圣明的期盼。

四、“一心可以兴邦”与“格君心之非”

“君之心，政之本。”（《陆九渊集·政之宽猛孰先论》）君心正和正君心是理学政治思维的核心命题。

理学诸子都是尊君论者。尊君之论主要有四个论据：一是君权天授，所谓“天佑民，作之君”，“这个也只是理如此”（《朱子语类》卷一）。君权符合天理，是天理使然，“天为万物之祖，王为万邦之宗”（《周易程氏传·乾卦》）。二是尊君为立人极、治天下之大端，“王与天同大，人道立矣”（《河南程氏经说》卷四）。三是主宰天下是帝王的天职。“裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民者，人君之职也。”（《陆九渊集·与朱元晦》）“凡土地之富，人民之众，皆王者之有也，此理之正也。”“率土之滨，莫非王臣，在下者何敢专其有？”（《周易程氏传·大有卦》）天下的土地、子民皆为王之所有。四是“君为政本”。“天下之众，本在一人。”（《通书·顺化》）“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱。其机如此，此谓一言偾事，一人定国。”（《河南程氏经说》卷五）既然君为主宰是天理、纲常之必然，是社会安定繁荣的关键，那么唯有尊君，赋予君无上权力，才能防止“臣弑君、子弑父”。朱熹说：“君臣之际，权不可略重，才重则无君。”（《朱子语类》卷十三）所谓“略重”，是指臣权重于君权。君权旁落就会导致国家衰微，君臣易位，天下板荡。尊君就是要维护帝王至高无上的权威。

理学诸子都是忠君论者。他们认为“忠”的主旨是忠君。有人问朱熹：“忠，只是实心，人伦日用皆当用之，何独于事君上说忠字。”他答道：“父子、兄弟、夫妇皆是天理自然，人皆莫不自知爱敬。君臣虽亦是天理，然是义合。世之人便自易得苟且，故须于此说忠。”（《朱子

语类》卷十三）在他们看来，先儒以“事君不欺”为忠，说得不够。程颐说：“尽己之谓忠。”陈淳释为“尽己是尽自家心里面，以所存主者而言，须是无一毫不尽方是忠。如十分底话，只说得七八分，犹留两三分，便是不尽，不得谓之忠”。“事君之忠，亦只是尽己之心以事君。”（《北溪字义·忠信》）唯有尽心所事，彻里彻外，无所保留，才称得上忠臣。张载在《西铭》中甚至主张对君上“勇于从而顺令”，乃至“无所逃而待烹”。“失节”为理学诸子所不耻，他们的言与行都表明，这批人无愧为封建时代的忠臣。

理学诸子又都是限制君权论者。他们一方面把至上权力奉献给帝王，另一方面又时刻担心君主用不好这个权力，以致误国殃民。囿于特定的思维方式、价值取向和政治立场，他们不可能超越君主专制制度去寻求济世之方，于是把目光专注于各种政治调节理论。

理学诸子对秦汉以来的政治体制和宋代高度集权的做法，多有微词乃至批评。他们主张帝王任贤能，纳谏诤，“合群策，集事功”，适度分权，无为而治；主张帝王“损上益下”，“谦以待下”“与民同利”，实行德治仁政；主张帝王立制度，明法纪，以义理、公道治天下等。大凡历史上曾经提出过的和当时人们政治想象力所能达到的政治调节思想，在理学诸子的论著中几乎应有尽有。理学诸子以伦理为核心、以哲理为方法，把所有有利于维护封建统治的政治调节论重新诠释、融为一体，形成了完备的思想体系。

理学诸子的政治调节论有一个共同的特点，即行使政治调节的主体必须是德高位尊者，诸如权变、革命必须由圣贤实行。所谓圣贤，实际上是理想中或现实中的统治者。二程说：“治道有自本而言，有就事而言。自本而言，莫大乎引君当道，君正而国定矣。就事而言，未有不变而能有为者也，大变则大益，小变则小补。”（《河南程氏粹言·论政

篇》）朱熹说：“天下事有大根本，有小根本，正君心是大本。”（《朱子语类》卷一〇八）陆九渊也认为“人者，政之本也；身者，人之本也；心者，身之本也。不造其本而从事其末，末不可得而治矣”（《陆九渊集·荆国王文公祠堂记》）。在理学诸子看来，政体、法制、人才、德刑之类在政治中是“小本”乃至“末”，君心才是大本。治国之本，始于正君，这是理学政治思维的聚焦点。

“君为政本”的思想古已有之，理学的特点是更强调君的“心”“心术”。理学的天理人欲及公私、义利、王霸之辨，都把人的主观意志视为决定性的因素，所谓“德字从心者，以其得之于心也。如为孝，是心中得这个孝；为仁，是心中得这个仁。若只是外面恁地，中心不如此，便不是德”（《朱子语类》卷二十三）。意识支配行为，“心”“心术”才是关键的关键。程颐说：“天下之治乱，系乎人君之仁与不仁耳。心之非，即害于政，不待乎发之于外也。”（《孟子集注·离娄上》）朱熹甚至说：“天下事，须是人主晓得通透了，自要去做，方得。如一事八分是人主要做，只有一二分是为宰相了做，亦做不得。”（《朱子语类》卷一〇八）总之，“一心可以兴邦，一心可以丧邦，只在公私之间尔”（《论语集注·子路》）。朱子将孔子“一言可以兴邦”之“言”字变为“心”字，充分体现了理学的思维特点。

政事以格君非为先，学术必以格君非为务。既然“人主之心正，则天下之事，无一不出于正；人主之心不正，则天下之事，无一得由于正”（《朱文公文集·戊申封事》）。正君心、正朝廷、正百官、正万民、正四方……是由此及彼的单向序列，那么理学必然把正君心视为“天下万事之根本”。理学诸子公开声明，自己的政治学说，一言以蔽之，即格君非。如陆九渊说：“某与人理会事，便是格君心之非事。”（《陆九渊集·语录下》）他表示要“行其所学以格君心之非，引

其君于当道，与其君论道经邦，燮理阴阳，使斯道达乎天下也”（《陆九渊集·与朱元晦》）。

诸子对如何正君心、格君非，议论甚多，概言之，即明理、克己、纳谏。所谓明理，就是明了天理人欲之辨。“人主所以制天下之事者，本乎一心。而心之所主，又有天理人欲之异。”（《朱文公文集·辛丑延和奏札二》）明理的关键是“公而且正”，深知“天下者，天下之天下，非一人之私有”（《孟子集注·万章上》），“人君当与天下大同，而独私一人，非君道也”（《周易程氏传·同人卦》）。“公”才能“心术公平正大，无偏党反侧之私”。所谓克己，就是以礼正心，克去“私欲”，以“严恭寅畏”为务，以“声色货利”为戒。克己的核心是“损人欲以复天理”，“峻宇雕墙，本于宫室；酒池肉林，本于饮食；淫酷残忍，本于刑罚；穷兵黩武，本于征讨。凡人欲之过者，皆本于奉养，其流之远，则为害矣”（《周易程氏传·损卦》）。在理学的政治意识中，帝王传位于子，享受宫室饮宴，操持刑罚征伐，是公、是天理，但是若不有所克制，就会流为人欲，唯有克己、自损，不沉溺于声色货利，才能使心术自正。纳谏则是借助贤臣正君。理学诸子都是“道高于君”“以道事君”论者，他们主张向皇帝“讲道”，灌输义理，以“开广圣心”。

理学诸子精心构造了一个庞大的思想体系。他们论哲学，讲伦理，议政治，言政策，汲汲于“格君心之非”“格民心之非”，使天下人穷理尽性至命，达于至善。这些自命传承道统的人们，依据道的指示把行道的希望寄托于圣明的帝王，在实践中却每每碰壁。道（理）如此博大精深、中正仁和，却久久不得行于世。无可奈何的理学宗师们只得归之于命。陆九渊说：“道之不行，固天也、命也。”（《陆九渊集·与刘志甫》）他们没有，也不可能想到，道之所以不行，是由于此道此理有其自身不能克服的弊端。理学诸子把在政治上行道的最高权力奉献给帝

王，自我剥夺了主宰道的运行的权利。他们连个人及其学说的命运都不能把握，又怎么可能真正成为政治的主人呢！

“道者，天下万世之公理，而斯人之所共由者也。君有君道，臣有臣道，父有父道，子有子道，莫不有道。惟圣人惟能备道，故为君尽君道，为臣尽臣道，为父尽父道，为子尽子道，无所处而不尽其道。常人固不能备道，亦岂能尽亡其道！”（《陆九渊集·论语说》）在理学诸子心目中，最理想的社会角色是备道、尽道的圣贤。这种人做主子就像个好主子，做奴才就像个好奴才，用现代的话来说，就是一身兼备主奴综合意识，纵使角色千变万化，总能做得惟妙惟肖。理学论天理、辨人性、说中和、讲经权、议道统，归根结底都是为了培养和造就这类角色。在实际政治生活中，理想化的圣人绝无仅有，兼具主奴综合意识的角色则尽人皆是。在理学诸子看来，做圣贤其实并不难，“人皆可以为圣人，……孝者所当孝，弟者所当弟，自是而推之，是亦圣人而已矣”（《河南程氏粹言·论学篇》）。体认并切实践行宗法伦理道德就是圣人。宗法伦理是把社会人群统一在一起的精神力量，又是把人们引入圣殿的指路标。理学，一言以蔽之，即高度哲理化的宗法伦理。这种学说依托于现实，又升华了现实，所以很快就成为统治思想和社会各阶层的信仰。

宗法制度和宗法伦理，不仅为中国古代君主制度提供了原型、范本以及维护这种制度的社会规范和精神力量，而且作为一种最原始、最基本、最稳定的文化因子，为传统政治思维提供了赖以生成、推衍、嬗变和升华的基础乃至本原。在特定的历史条件下，忠孝之类的道德符号不断被强制性地嵌入政治内容，道德文化与政治文化混然一体。溯本穷源，儒家就是宗本孝、依据孝、升华孝而逐步发展成为博大精深的思想体系的。在诸子百家中，孝都占据着一席之地。就连外来文化，如佛

教，也被孝驯化了。在传统文化诸因素中，唯有宗法孝道具有长盛不衰的生命力、无与伦比的凝聚力、生生不息的繁衍力和无孔不入的渗透力。理学正是关于“孝”的学问的结晶和极致。在封建社会晚期，以人与人的依附关系为基本特征的宗法性社会制度和社会道德，已经成为历史进步的桎梏，而理学的历史作用则是强化了宗法伦理的支配力和影响力。在理学的庞大体系中的确凝结着传统文化的精华，但其主体和内核是一批与现代文明格格不入的过时旧物。理学的产生及其成为统治思想，是中国历史自宋明以来长期迟滞不前的主要的精神因素。

理学自其产生之日起就不断遭到其他学派的批评。到元、明时代，随着理学的普及，其流弊日益为有识之士所认识，并逐渐形成批判理学的思潮。生活在封建时代的儒家学者，有的竟抨击理学“以理杀人”。“以理杀人”正是理学全部学说体系的必然归宿。

第七章　南宋的事功思潮和邓牧的异端思想

在南宋，与理学思潮分庭抗礼的是以陈亮、叶适为代表的事功思潮。陈亮、叶适政治思想的显著特点是：面向实际，注重践行，倡行事功，反对空谈心性，主张农商互利。他们指点江山，力主抗金，评说时政，倡导改革，对社会现实多有激烈的批评。他们对理学思潮的批评和非议，在当时思想界有很大影响。宋末元初，社会急剧动荡，许多士人避乱山林。他们批判现实，揭露暴政，推动了异端思想的发展。邓牧的政治理想反映了部分士人的企盼，作为一种激烈的社会批判思想，具有一定的价值和意义。

第一节　陈亮“倡事功”的政治思想

陈亮（1143—1194年）字同甫，婺州永康（今浙江永康）人。人称“龙川先生”。陈亮“为人才气超迈，喜谈兵，议论风生，下笔数千言立就”（《宋史·陈亮传》）。他思想特异，言无禁忌，交一时豪俊，好“伯王大略”，倡言改革，力主抗金。他曾多次伏阙上书，评点朝政；又曾被诬入狱，险些丧生。绍熙四年（1193年），以策对获宋光宗赞赏，擢进士第一，授建康军签判，未至而卒。陈亮一生多坎坷，“行年五十，犹一布衣”，唯与吕祖谦、叶适等人深相投契，又与张栻、朱熹论学频繁。著有《龙川文集》。近年编有《陈亮集》（以下引该书仅注篇名）。

一、陈亮与朱熹的王霸义利之辨

陈亮与朱熹的王霸、义利之辨，是对南宋思想界产生重大影响的事件。这场学术之争，围绕如何评价三代和汉唐政治展开，涉及到理与欲、公与私、义与利、王与霸、道与物等一系列理论问题。这场言辞激烈的争论，展示了南宋性理派与事功派的异与同，划清了两股思潮的分野。

陈亮与朱熹、吕祖谦、张栻、陆九渊等人，过从甚密，在政治上、学术上有共同语言，以至时人曾一度将陈亮归附于理学。陈亮自称：“素所自喜，《兵法》《六韬》；已而饫闻，《中庸》《大学》。”（《谢赵同知启》）在夹杂意气的学术之争中，陈、朱二人彼此指责对方为异端。在维护儒家政治价值方面，陈朱并无二致。他们对于时政更是“言论同揆，未尝少异”（《宋史纪事总议》）。但是，陈亮

评点孟子，推崇王通，非议二程，抨击世儒，自诩为“人中之龙，文中之虎”（《自赞》）。他自称不屑于“研究义理”，斥程朱之学为“一偏之论”，遭到朱熹的非议。

淳熙十一年（1184年），陈亮被诬入狱，不久获释。朱熹写信规劝陈亮“绌去义利双行、王霸并用之说，而从事于惩忿窒欲、迁善改过之事，粹然以醇儒之道自律”（《朱文公文集·与陈同甫》），方可免祸。陈亮愤然作答，力辩实非“义利双行，王霸并用”论者。为此，双方书函往来，各执一词，互不相下，辩论达三年之久。陈亮一再表白，在一些基本问题上，他与朱熹是一致的。如《又丙午秋书》称：“道之在天下，至公而已矣。”“有公则无私，私则不复有公。王霸可以杂用，则天理人欲可以并行矣。亮所以为缕缕者，不欲更添一条路，所以开拓大中，张皇幽眇而助秘书（指朱熹）之正学也，岂好为异说而求出于秘书之外乎！”在天理与人欲、公与私不可并行两立的问题上，陈、朱并无分歧。但是，陈亮在批驳朱熹的某些论点的过程中，又论证了欲、利、霸之中的合理成分。

其一，关于欲。朱熹认为“三代以前无利欲”，三代以后则人欲横流，所以三代与汉唐政治有天壤之别，而复归理想政治的方法是“灭人欲”，所谓“至若论其本然之妙，则惟有天理而无人欲。是以圣人之教人，必欲其尽去人欲而复全天理也”（《朱文公文集·与陈同甫》）。

陈亮则以为，欲来自性与命，率人皆同。他说：“耳之于声也，目之于色也，鼻之于臭也，口之于味也，四肢之于安佚也，性也，有命焉。出于性，则人之所同欲也；委于命，则必有制之者而不可违也。”（《问答下》）富贵尊荣皆人之所欲，危亡困苦皆人之所不欲，三代之人不可能毫无利欲之心，汉唐之人也并非纯然利欲、“半死半活之虫”。如果说人与人有差别，其差别在于量而不在于质。“惟圣为能尽

伦，自余于伦有不尽而非尽欺人以为伦也；惟王为能尽制，自余于制有不尽而非尽罔世以为制也。”（《又乙巳春书之一》）

这样，陈亮就从理论上强调并回答了两个问题。

一是人的情感、欲望“得其正则为道，失其正则为欲”（《勉强行道大有功》）。政治的目的不是铲除一切情欲，而是要规范违反道的欲。欲根源于人的本性，与其一味强调窒欲，不如行赏罚。陈亮主张“天下不得自徇其欲也，一切惟君长之为听”，即君主“因其欲恶而为之节”，“叙五典，秩五礼，以与天下共之”（《问答下》），行赏罚，施劝惩，使人自勉自戒。在他看来，“礼者，天则也”（《经书发题·礼记》）。“夫赏，天命；罚，天讨也。天子奉天而行者也。”（《经书发题·春秋》）这种“公赏罚以复人性”的做法，是“王者之赏罚”，“岂以利而诱之哉！”（《问答下》）陈亮承认“正人心”的重要性，他把“正人心以立国本”列为“二帝三王之所急先务也”（《廷对》）。认为“惟人心一正，则各循其本，而天下定矣”（《经书发题·孟子》）。但是陈亮比较重视实际的政治措施。他说：“礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。四达而不悖，则王道成矣。”“外赏罚以求君道者，迂儒之论也。”（《问答下》）他主张帝王“尽君道以宰天下，礼乐刑政并出而用之”（《廷对》）。

二是不可能舍人为道，“三代做得尽者也，汉唐做不到尽者也”（《又乙巳春书之二》），道正是由一批不尽纯乎天理的人们所承继和传递。“人不立则天地不能以独运，舍天地则无以为道”，道赖人存。“夫心之用有不尽而无常泯，法之文有不备而无常废”，汉唐君主虽有“秒忽”“几微”的差误，而“终归于禁暴戢乱、爱人利物”（《又乙巳春书之一》）。他们都属于“勉强行道大有功”者，其功绩“不可掩”。

其二，关于功利。与其他儒者一样，陈亮主张“严义利之辨于毫厘之际”。在他看来，“周道衰而王泽竭，利害兴而人心动，计较作于中，思虑营于外，其始将计其便安，而其终至于争夺诛杀，毒流四海而未已”。利害之心是社会动乱、世道衰败的根源，“礼达分定，而心有所止”（《经书发题·孟子》），才是最理想的政治。陈亮对秦汉以来“功利苟且之政习以为常，先王不易之制弃而不讲，人极之不亡者几希矣”（《经书发题·周礼》）感慨万分。他还把“管乐功利之学”归入“原始要终，而卒背圣人之道”（《子房贾生孔明魏徵何以学异端》）的异端。总之，对违背道、礼、义、分的功利和利害之心，陈亮是一概否定的。但是，陈亮充分肯定符合义理的功与利。他认为衣食住行是人类生存的必需，“有一不具，则人道为有阙”。只要衣食住行符合本分，就是合理的。帝王“择形势而居之”，“宫室之制，阔大端丽”，“此帝王所以备人道而与天下为公也”（《问答下》）。这种功利正是公与德的体现。在陈亮看来，汉唐帝王谋得王位、天下为家，这并不能归结为“私”。他说：“至于以位为乐，其情犹可以察者，不得其位则此心何所从发于仁政哉！以天下为己物，其情犹可察者，不总之于一家则人心何所底止！”（《又乙巳春书之一》）汉祖、唐宗“急于天位”，“周防曲虑，岂其将以私天下哉！定于一而已”（《问答上》）。他们夺取天下是“天命”，怎么能归为私利呢？陈亮认为帝王日理万机，不可能无过，只要他们孜孜求治，使“贤者在位，能者在职，而无一民之不安，无一物之不养，则大有功之验也”。此功即“行道之功”（《勉强行道大有功》）。陈亮不同意朱熹所说的汉唐之君“偶有暗合处，便得功业成就，其实则是利欲场中走”（《又乙巳秋书》）。在他看来，“本领闳阔，工夫至到，便做得三代；有本领无工夫，只做得汉唐”（《又乙巳秋书》）。据天位，立大功，救天下，这种功利本身就是行道、有道的表征。

其三，关于霸。王霸之辨，是宋代儒学议论颇多的理论课题，大体分为两种意见：一种以王安石、二程、朱熹为代表。程颢在《论王霸札子》中说：“得天理之正，极人伦之至者，尧舜之道也；用其私心，依仁义之偏者，霸者之事也。”王与霸有本质的区别，“故诚心而王则王矣，假之而霸则霸矣。二者其道不同，……苟以霸者之心而求王道之成，是炫石以为玉也”。区别王霸的标准是统治者的心术，王道得“天理之正”，霸者属利欲私心。另一种以司马光等人为代表。司马光在《迂书·道同》中说：“合天下而君之之谓王”，侯伯皆为诸侯称谓，“伯之语转而为霸，霸之名自是兴。自孟荀氏而下，皆曰：‘由王道而王，由伯道而霸。’道岂有二哉！”王伯公侯犹如水之为海为川为溪，“大小虽殊，水之性奚以异哉！”李觏、苏洵等人也有类似的见解。这种意见认为王与霸并无质的区别，只有量的差异。陆九渊甚至主张不必拘泥王霸之论。他说：“商鞅是脚踏实地，他亦不问王霸，只要事成，却是先定规模。介甫慕尧舜三代之名，不曾踏得实处，故所成就者，王不成，霸不就。”（《陆九渊集·语录下》）朱熹在讲学中，从未对司马光等先儒先贤之论提出批评。他对陈亮的攻击，含有门户之见、意气之争的成分。

陈亮明确表示反对王霸并用论，但他认为“谓之杂霸者，其道固本于王也”（《又甲辰秋书》）。这里的“霸”即“皇帝王伯大略”之“伯”，与司马光的诠释相同。在陈亮看来，“王”是君主政治之所本。三代的禹、汤、文、武和汉高祖、唐太宗都是以王道、义理治天下的君主。三代之君完全符合王道和义理，而汉唐之君则间或背离王道和义理，但汉祖唐宗施政决策时的用心，基本上出于道心而非私心，所以他们才能戡乱除暴，建功立业。就连曹操之类“专以人欲行”的执政者，其政治中也含有王道成分，“而其间或能有成者，有分毫天理行乎其间也”（《又甲辰秋书》）。陈亮指出王与霸并无质的区别，只有量的差异，反倒是将王与

霸截然对立的观点有“王霸并用”之嫌。他说：“诸儒自处者曰义曰王，汉唐做得成者曰利曰霸。”“如此却是义利双行，王霸并用。如亮之说，却是直上直下，只有一个头颅做得成耳。”（《又甲辰秋书》）义理就在“古今王伯之迹”中。所谓“杂霸”仅仅是没有全然达到“王”的程度。陈亮反对“执赏罚以驱天下”的“霸者之术”，对“以其喜怒之私而制天下”（《问答下》）的霸，深恶痛绝。纯然以道德仁义王天下的三代政治，是陈亮心目中的理想政治。

其四，关于道与物。到宋代，“天下无道外之事，事外之道”已成为思想家们的共识。但是陈亮反对朱熹以“月印万川”释“理一分殊”，斥之为来自佛教异端。他将“理一而分殊”释为“此之谓定分，定其分于一体也。一物而有阙，岂惟不比乎义，而理固不完矣。故理一所以为分殊也，非理一而分则殊也”（《西铭说》）。相较而言，朱熹强调一般制导个别，主张通过正心诚意，“复尽天理”，先知后行；陈亮强调一般有赖于个别，注重通过践行个别之理去体验和维护一般之理，所谓“惟践形者为能尽其道也”（《西铭说》）。陈亮认为通过事功践行，“极吾之力，至于无所用吾力”，便可达到“其心无造次之不存，无毫厘之不体，周流乎定分而完具乎一理”（《西铭说》）。实际上，在体认伦理道德方面，陈朱二说是同归而殊途，大同小异。

陈亮为了论证事功派的主张，提出了“道在物中”“何物非道”的命题。他说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也。”（《勉强行道大有功》）又说：“天地之间，何物非道。”（《又乙巳秋书》）“夫盈宇宙者无非物，日用之间无非事。”（《经书发题·书经》）因此，“道之在天下，平施于日用之间，得其性情之正者，彼固有以知之矣”（《经书发题·诗经》）。形上之道存在于民生日用之中，道在物中，道外无事，道借助物来展现和实现自己。道就在日用事

物之中，故“赫日当空，处处光明。闭眼之人，开眼即是”（《又乙巳秋书》），每一位践行者都能或多或少把握和体验“道”，道并不仅仅掌握在少数获圣人之心传的儒者手里。“夫道之在天下，何物非道，千途万辙，因事作则，苟能潜心玩省，于所已发处体认，则知‘夫子之道，忠恕而已’，非设辞也。”（《与应仲实》）这就从哲学的高度，论证了践行与事功的重要意义。

在中国古代，“物”作为哲学范畴主要有三层含义：一是客观存在的一切物体；二是指事、事物，即行为或行为规范。如事君、事亲、“事君便是一物”；三是其他超越主体以外的东西，如天、道、理、规律、原则。大凡万物及万物之理，人类的各种制度、规范及其践行，皆可称为事物或物。

在政治思维方面，陈亮所谓的物，主要指伦理、制度及其践行，如“尧舜之所以治天下者，岂能出吾道之外哉！仁义孝悌，礼乐刑政，皆其物也”（《廷对》）。其实这与理学道物观差异甚微，如程朱所谓“道外无物，物外无道。在父子则亲，在君臣则敬”。“本末，一道也。父子主恩，必有严顺之礼；君臣主敬，必有承接之仪；礼逊有节，非威仪则不行；尊卑有序，非物采则无别。”（《河南程氏粹言·论道篇》）陈亮承认道为万物之宗，具体的器、数之类皆由“道主之”，但他着重强调践行事物对于体道、行道的意义。他认为“道之在天下，无本末，无内外”（《经书发题·论语》）。例如《礼记》，“群而读之，其所载不过日用饮食、洒扫应对之事要，圣人之极致安在？”但这些礼仪规范，“虽欲以意增减，而辄不合。返观吾一日之间，悚然有隐于中”。“故世之谓繁文末节，圣人之所以穷神知化者也。”（《经书发题·礼记》）因此，他反对离开具体的道德践行而空谈正心为本，反对离开实际功利而空谈穷理尽性。“夫渊源正大之理，不于事物而达之”，不

仅失之迂阔，而且违背孔孟本意。陈亮进一步指出：“风不动则不入，蛇不动则不行，龙不动则不能变化。今之君子欲以安坐感动者，是真腐儒之谈也。”（《又癸卯秋书》）在他看来，与其空谈性理，以求灭欲存理，王道纯正，不如躬行礼法，追求合乎道的事功，在具体的道德践行和政治运作中去实现“比隆三代”。陈亮把目光专注于“行”，所以他的政论多能切中时弊。

陈亮倡事功、重功利，但又不是功利主义者。功利主义的共同特征是以功利和效用作为判断是非正误的尺度，功利主义的价值标准和最终目的都是功利。陈亮则不然。他的政治价值和政治目的都是天理、道、公。不是功利取舍道德，而是道德取舍功利。道德是必须服从的义务准则，功利是道德的附属物。这就是说在义与利的基本关系问题上，陈亮与朱熹属于同一类别。陈亮认为“德行、言语、政事、文学，无一之或废，而德行常居其先”（《廷对》）。他并不反对性理之学，而是反对“穷究义理”。在他看来，“世之学者穷究其理，浅则失体，深则无用”（《西铭说》）。穷理尽性和经世致用是儒学内蕴之二端。在二端之间，事功派与性理派的差异仅仅在于强调点、侧重点有所不同。陈亮鉴于群儒空谈性理，无益于振中兴之业、复君父之仇、行至公之道，故致力于纠其偏、正其学。在儒学占统治地位的时代，这种倾向本身就具有重要的理论意义和实践意义。

二、论君臣：“操其要于上，而分其详于下”

陈亮是尊君论者。在他看来，正君臣之体关系治乱兴亡。一部《中兴论》，其核心是君臣论。

陈亮认为帝王是天命所归、君师合一的最高主宰，他说：“夫天佑下民，而作之君，作之师，礼乐刑政所以董正天下而君之也，仁义孝悌

所以率先天下而为之师也。二者交修而并用，则人心有正而无邪，民命有直而无枉，治乱安危之所由以分也。”（《廷对》）君主制度是历史的必然，“方天地设位之初，类聚群分，以戴其尤能者为之长君，奉其能者为之辅相”，这就产生了皇、帝、后、王、君、公。“及法度既成，而君臣有定位”，君臣关系得到一系列具体制度的维护。“天生一世之人，必有出乎一世之上者以主之”，帝王便高高在上，主宰臣民，“君臣有定位，听命有常所，非天下之人所得而自制也”（《问答上》）。君主制度和帝王权威的合理性根源于天和历史传统，其合法性毋庸置疑。在政治生活中，帝王的职责是“明谨政体，总揽权纲”。陈亮说：“政体者，政之大体也；权纲者，权之大纲也。”帝王居于中枢地位，执掌最高权力，“立政之大体，总权之大纲，辨邪正，专委任以宰天下”（《论执要之道》）。臣的职责则是忠于君主，尽心国事，“公家之事，知无不为，忠也”（《论正体之道》）。陈亮认为君臣关系的状况，直接关系到政治的状况，“上下同心，君臣戮力者，事无不济；上下相蒙，君臣异志者，功无不隳”（《论励臣之道》）。因此，他把维系君臣之间定位而又协调的关系，视为中兴大业的关键。

陈亮对宋太祖开创的政治体制给予高度的评价。他说：“唐自肃、代以后，上失其柄，而藩镇自相雄长，擅其土地人民，用其甲兵财赋，官爵惟其所命，而人才亦各尽心于其所事，卒以成君弱臣强，正统数易之祸。艺祖皇帝一兴，而四方次第平定，藩镇拱手以趋约束。使列郡各得自达于京师，以京官权知，三年一易。财归于漕司，而兵各归于郡，朝廷以一纸下郡国，如臂之使指，无有留难，自管库微职，必命于朝廷，而天下之势一矣。”（《上孝宗皇帝第一书》）但是，继任者不能体察宋太祖的用心，导致长期以来官冗、兵冗、费冗，积重难返，“至于今日，而不思所以变而通之，则维持之具穷矣”（《上孝宗皇帝第三书》）。陈亮针对南宋政治之弊，对如何理顺君臣关系，提出了具体建

议。

其一，“君以仁为体，臣以忠为体”。“君臣，天地之大义也。君臣不克其终，则大义废而人道阙矣。”（《问答上》）维系君臣大义是调整君臣关系的基础和前提。陈亮认为君臣之体有所不同，“君以仁为体，臣以忠为体”，具体而言，“君行恩而臣行令”，“君当其善，臣当其怨”，“君任其美，臣受其责”（《论正体之道》），他针对“群臣持禄固位，多务收恩”，“动欲随顺，图塞谿壑”，主张皇帝“明诏大臣，使当大任，不辞小怨，不辞大艰。使天下戴陛下之恩而严大臣之执守，敌人服陛下之德而惮大臣之忠果”（《论正体之道》）。

其二，“操其要于上，而分其详于下”。陈亮原则上肯定“兵皆天子之兵，财皆天子之财，官皆天子之官，民皆天子之民”（《上孝宗皇帝第一书》）的政治体制。他认为宋太祖的各项集权措施，旨在匡正君弱臣强，“兵财之柄，倒持于下”的弊端，开创了宋代二百年的基业。可是“后世不原其意，束之不已，故郡县空虚而本末俱弱”（《上孝宗皇帝第三书》），有必要反其道而行之，以矫治权力过度集中之弊。他指出，南宋朝廷权力过于集中，“发一政，用一人，无非出于独断；下至朝廷之小臣，郡县之琐政，一切上劳圣虑”（《论执要之道》）。政事、委任多出于御批、特旨。这种做法使帝王难免劳心日拙、纰漏百出，也不利于调动臣的才智。陈亮说：政治体制“正患文为之太密，事权之太分，郡县太轻于下而委琐不足恃，兵财太关于上而重迟不易举”（《上孝宗皇帝第一书》）。帝王应深明“执要之道”，持权应恰如其分，“操其要于上，而分其详于下。凡一政事，一委任，必使三省审议取旨，不降御批，不出特旨，一切用祖宗上下相维之法”（《论执要之道》）。因此，他主张“重六卿之权”“任贤使能”“多置台谏”“精择监司”、重新配置君臣权限，同时使郡县拥有一定的财、政、军权，充分

发挥地方政权的职能。陈亮认为，如此才能真正做到上下同心、本末俱强。

其三，重用豪杰奇才。陈亮说："有非常之人，然后可建非常之功。求非常之功而用常才、出常计、举常事以应之者，不待智者而后知其不济也。"（《戊申再上孝宗皇帝书》）可是，朝廷上下庸才当道，这些人"拘文持法"，不知权变谋略，"平居则何官不可为，缓急则何人不退缩"（《论开诚之道》）。陈亮认为造成群臣庸碌的重要原因是宋朝"以儒道治天下"，科举以经义为常程，铨选以资格为依据，"至于艰难变故之际，书生之智，知议论之当正而不知事功之为何物，知节义之当守而不知形势之为何用，宛转于文法之中，而无一人能自拔者"（《戊申再上孝宗皇帝书》）。针对这种情况，陈亮主张"合文武为一涂（途），惟才是用"（《与徐彦才大谏》）。对天下之士"反其道以教之，作其气以养之，使临事不至乏才，随才皆足有用"（《上孝宗皇帝第三书》）。同时"减进士以列选能之科，革任子以崇荐举之实"（《中兴论》）。"循名责实"，"以绩效取人"（《铨选资格》）。陈亮屡次上书，敦请皇帝启用"雄伟英豪之士"。他认为豪杰之士、非常之才难以受到重用，主要原因是帝王不能慧眼识人，"开心见诚"。朝廷之上，"大事必集议，除授必资格；才者以跅弛而弃，不才者以平稳而用；正言以迂阔而废，巽言以软美而入；奇论指为横议，庸论谓有典则"（《戊申再上孝宗皇帝书》）。如此则上下苟且，功业势必难成。对此，陈亮恳请皇帝招徕奇才，用人不疑，对臣下，"与其位，勿夺其职；任以事，勿间以言。大臣必使之当大责，迩臣必使之与密议。才不堪比，不以其易制而姑留；才止于此，不以其久次而姑迁"。这样才能使"君臣之间，相与如一体，明白洞达，豁然无隐"（《论开诚之道》）。

其四，君主以天下为公。陈亮认为正纪纲，修法度，御群臣的主体是帝王。“圣人之立法，本以公天下”（《问答上》）。“天子不能以一人之私而制天下”，君主“一有私天下之心”（《问答上》），就会导致君臣关系紊乱。法是公的体现，所谓“公天下”，主要指任贤使能和“以法为公”（《谢梁侍郎启》）。“纲纪总摄，法令明备”，是调整君臣关系，维护中央集权的主要手段。“上下之间每以法为恃者，乐其有准绳也。”（《铨选资格》）刑赏大权是天赋予帝王的特权，然而君主要把握一个公字，不可单凭个人的好恶喜怒施赏用刑，必须“勿私赏以格公议，勿私刑以亏国律”（《上光宗皇帝鉴成箴》）。在陈亮看来，执法和正心是相辅相成的统治手段，“夫法度不正则人极不立，人极不立则仁义礼乐无所措，仁义礼乐无所措则圣人之用息矣”（《三先生论事录序》）。而君之大公是保证这种统治手段正常运作的关键：“故私喜怒者，亡国之赏罚也；公欲恶者，王者之赏罚也。”（《问答下》）陈亮的天下为公论是一种重要的政治调节论，对帝王提出了很高的要求。所谓公，亦即君臣大义、君臣定分。公的价值标准明显地向君倾斜。陈亮说：“天下有二道：其一分也，其一义也。”“义行，则分立矣。”（《与徐彦才大谏》）又说：“君臣之定分，屹然如天地之不可干。”（《问答上》）这种依据于天地之道的义与分，使君与臣在公的面前处于不平等的地位。

陈亮主张改革政治体制，调整君臣关系，形成精明干练、锐意进取的统治集团，以重振国威。他一生都期待着谋得一官半职，“得借方寸之地”，以施展雄图大略。可是，南宋政治积弊已病入膏肓，并非提倡公心，严明法制，启用几个奇才所能救治。英雄无用武之地，陈亮的高论流为空谈。

三、论华夷之分与辨和战

陈亮视北宋徽、钦二帝“北狩”为奇耻大辱，对南宋君臣偏安一隅痛心疾首。他反对妥协求和，坚决主张抗金，多次伏阙上书，又进《中兴论》，恳请皇帝以励志复仇为基本国策。他从天命人心、华夷之辨、君父大仇、通和之弊及敌情变化等多方面，论证了自己的政治主张。

陈亮的基本论点是：“安一隅之地，则不足以承天命；忘君父之仇，则不足以立人道。”（《上孝宗皇帝第二书》）陈亮认为中原乃天命人心之所系，“中国，天地之正气也，天命之所钟也，人心之所会也，衣冠礼乐之所萃也，百代帝王之所以相承也，岂天地之外夷狄邪气之所可奸哉！”（《上孝宗皇帝第一书》）南宋朝廷虽可偏安一时，“而天命人心固非偏方之所可久系也”。若不及早收复中原，要么是中原统治者“修中国之衣冠礼乐”，使“一天下者，卒在西北而不在东南”，要么是豪杰奋起，承受天命人心，“天人之际，岂不甚可畏哉！”（《上孝宗皇帝第一书》）陈亮指出“有中国必有夷狄”，但不能容忍夷狄主中华之政，“是圣人于中国、夷狄混然无辨之中而致其辨，则所以立人道、扶皇极以待后世也”（《问答下》）。可是宋王朝“岁以金缯奉之”“独使之并帝”，终于招致夷狄“专中国之祸”。“今中原既变于夷狄矣，明中国之道，扫地以求更新可也；使民生宛转于狄道而无有已时，则何所贵于人乎！”（《问答下》）在陈亮看来，三纲是人道之大本，“三纲既绝，则人道遂为禽兽夷狄”。宋廷求和不战，偏安一隅，违背了三纲，“今者举一世而忘君父之大仇，此岂人道之所可安乎！”（《上孝宗皇帝第一书》）夷狄之祸，“盖天地之大变，国家之深耻，臣子之至痛也”。倘若忘君父之大仇，年长日久，宋王朝就会名存实亡，纪纲紊乱。天命人心、名号正统、华夷之辨、君父臣子大义，这就从儒家最高政治价值上论证了抗金复国的政治意义和伦理意义。

从现实出发，陈亮深知“今丑虏植根既久，不可一举而遂灭”，但他

坚决反对通和求安，“积财养兵以待时也”（《上孝宗皇帝第一书》）的做法。陈亮对通和之弊作了多层次、多方面的分析。求和意味着年年输送岁币，“南方之红女积尺寸之功于机杼，岁以输虏人，固已不胜其痛矣。金宝之出于山泽者有限，而输诸虏人者无穷，十数年后，岂不遂就尽哉！”（《戊申再上孝宗皇帝书》）长此以往，国力虚空，民财几尽，何谈养财。国家年复一年将大量资财拱手相送，致使夷狄势力愈强，更难驱除。历史的教训应当汲取：“夷狄征令，是主上之操也；天子供贡，是臣下之礼也”，北宋王朝却反其道而行之。“夷狄之所以卒胜中国者，其积有渐也。立国之初，其势固必至此。”（《上孝宗皇帝第一书》）宋王朝必须改变既定国策，才能中兴复国。陈亮指出以和为策，会导致将惰臣庸，有志之士离心。“人才以用而见其能否，安坐而能者，不足恃也；兵食以用而见其盈虚，安坐而盈者，不足恃也。”苟安求和，“朝廷方幸一旦之无事，庸愚龌龊之人，皆得以守格令，行文书”，而“徒使度外之士，摈弃而不得骋”，结果是“府库充满，无非财也；甲胄鲜明，无非兵也。使兵端一开，则其迹败矣”（《上孝宗皇帝第一书》）。陈亮认为：“使朝野常如虏兵之在境，乃国家之福，而英雄所用以争天下之机也，执事者胡为速和以惰其心乎！”因此，他主张孝宗皇帝“誓必复仇，以励群臣，以振天下之气，以动中原之心”，如此则可“虽未出兵，而人心不敢惰矣；东西驰骋，而人才出矣；盈虚相辅，而兵食见矣”（《上孝宗皇帝第一书》）。陈亮认为北图中原越早越好，不能迁延时日，“过此以往而不能恢复，则中原之民乌知我之为谁！纵有倍力，功未必半”（《中兴论》）。他还分析敌我形势，提出经营荆襄之地，以图进取等具体建议。

陈亮谆谆告诫时君，“皇天全付予有家，而半没于夷狄，此君天下者之所当耻也”。“天下不可以坐取也”（《戊申再上孝宗皇帝书》）。他把中兴复国的希望寄托在宋孝宗身上。可是由于宋军的军事失利，皇

帝对于抗金已是有其心而无其志，朝野上下一片主和之声，“万口一谈，牢不可破”。在这种气氛下，陈亮上书亟言抗战，不可能改变宋王朝的既定国策。

陈亮抨击道学，倡行事功，反对空谈性理，在宋代一片“穷理尽性”的吟诵声中，奏出了一曲富有生气的旋律。但是，在维护王权这个根本问题上，事功思潮与性理思潮并无分歧，且有相互补充、异曲同工之效。二者的结合，恰好为维护和巩固君主政治提供了完整的方略和措施。可悲的是，南宋王朝的颓势和苟且，使一代英雄志士的“皇帝王伯大略”付诸东流。大厦将倾，独木难支，陈亮中兴大宋的理想只能落空。

第二节　叶适“以利和义”的政治思想

叶适（1150—1223年）字正则，号水心，温州永嘉（今浙江温州）人。晚年曾在永嘉城外水心村讲学，人称水心先生。叶适出身寒门，淳熙五年（1178年），中进士第二名，历任地方、中央多种官职。庆元党禁时，因反对弹劾朱熹，一度罢官，名列伪学党籍。复官后，先后任兵部、工部、吏部侍郎。时值韩侂胄谋复失地，因轻进而败，叶适受牵连，于开禧三年（1207年）被劾免官。此后专心著书、讲学。叶适与陈亮齐名，他的政治思想以“修实政”“行实德”“改弱就强”为主要内容。学术上以“步步著实，言之必使可行”，主张“以利和义”为特色。著有《水心文集》《别集》及《习学记言序目》。近年编有《叶适集》，收录了《水心文集》和《别集》（以下引该书仅注篇名）。

一、“以利和义”“道归于物”

叶适同陈亮一样注重功利，提倡事功，并对陈亮的思想作了进一步的理论发挥。叶适反对将“正义”与“谋利”、“明道”与“计功”对立起来。他说：“‘正谊不谋利，明道不计功’，初看极好，细看全疏阔。古人以利与人，而不自居其功，故道义光明。既无功利，则道义乃无用之虚语耳。”（《宋元学案·水心学案上·习学记言》）这就是说，道义与符合道义的功利实为表里，不能偏执。如果不行诸事功，见诸功利，那么所谓道义就是一句迂腐不实的空话。既然义理离不开功利，功利是义理的外化，一定的功利具有展现、充实和推行义理的作用，那么正确的做法是“以利和义，不以义抑利”（《宋元学案·水心学案上·习学记言》）。据此，叶适主张结合事功讲义理。行要符合大义，义要见诸事功，实际功效是衡量人们的思想行为是否符合道义的重要标志。以利和

义，在政治生活中表现为面向实际、注重功效。叶适在给宋宁宗的几个奏札中一再呼吁皇帝要“黜虚从实”，“修实政，行实德”（《奏札》）。

道、道义是叶适的最高价值。为了进一步论证“以利和义”和经世致用的重大意义，叶适提出了“道归于物”，“离器无道”的思想。他说：“古诗作者，无不以一物立义，物之所在，道则在焉。非知道者不能该物，非知物者不能至道；道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使散流。此圣贤经世之业，非习文词者所能知也。”（《宋元学案·水心学案上·习学记言》）道在物中，道不离物，道虽贯通一切事理，但最终仍然归结到物，借具体的物来展现。就政治而言，道是最高政治原则，但它必须通过一定的器数、事物来具体化。例如：“礼非玉帛所云，而终不可以离玉帛；乐非钟鼓所云，而终不可以舍钟鼓。……离玉帛，舍钟鼓，而寄之以礼乐之虚名，天下无复礼乐矣。”（《宋元学案·水心学案上·习学记言》）礼、乐只能通过玉帛、钟鼓之类的器物来表现，离开了这些具体的事物就很难说清楚，更难以践行。而各种政治理论又必须在具体事物中参验其功效。“无验于事者其言不合，无考于器者其道不化，论高而实违，是又不可也。”（《进卷·总义》）人们的思想言论是否符合道，也要由具体的器物和事功来验证，是个“内外交相成”的过程。叶适说：“夫欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《题姚令威西溪集》）又说：“观众器者为良匠，观众方者为良医，尽观而后自为之，故无泥古之失而有合道之功。”（《法度总论一》）道，是从具体事物中抽象出来的，又须参验以功效，“性命道德”并不能“超然遗物而独立”（《大学》）。因此，“上古圣人之治天下，至矣。其道在于器数，其通变在于事物”（《进卷·总义》）。这就为“以利和义，不以义抑利”的主张提供了哲学依据。

“人主以有德王，无德亡。”“夫济世拨乱，必不志于利。”（《宋元

学案・水心学案上・习学记言》）与陈亮一样，叶适不是功利主义者。他认为道应显见诸功利，功利应符合道义。“正心诚意”方为政治之本。所以他一再非议霸道、杂霸，批评齐桓公、晋文公“贪土地、自封殖、行诈谋、逞威虐”，且称“管仲仗信秉礼，然以成其利心，于是诸生又别为阴谋之书，申、商、韩非之术并兴”（《宋元学案・水心学案上・习学记言》）。与注重心性之学的理学诸子相较，叶适只是更加强调事功和践行而已。

叶适的功利观对南宋空谈风气具有批判意义。他批评“今世议论胜而用力寡，……虽有精微深博之论，务使天下之义理不可逾越，然亦空言也。盖一代之好尚既如此矣，岂能尽天下之虑乎！”（《始议二》）对于“高谈者远述性命，而以功业为可略”（《上殿札子》），叶适深恶痛绝。他本人也正是从务实不务虚的认识出发，提出了一套切合实际的政治主张。

二、独运威柄　分画事权

叶适认为改革弊政，改弱就强的根本途径不在于就事论事地“矫正前代之失”，而在于细密地分析君主专制统治体系的得失之道，根据一般原则和具体情况而有所建树。在他看来，天下兴衰、政治得失，有其必然之理，政治建树应“惟其犹有自为国家之意，而不专以惩创前人之失计，矫而反之，遂以为功”（《法度总论二》）。而宋代政治恰恰犯此大忌。宋朝“立国定制”，“皆以惩创五季而矫唐末之失策为言”，结果“夫以二百余年所立之国，专务以矫失为得，而真所以得之之道，独弃置而未讲”（《法度总论二》），造成矫枉过直，弊害百出。其中最严重的一条是君臣权力配置失当。叶适说：“国家因唐、五季之极弊，收敛藩镇，权归于上，一兵之籍，一财之源，一地之守，皆人主自为之

也。”（《始论二》）这种做法从一种极弊走向了另一种极弊：天下之权“铢分以上悉总于朝，上独专操制之劳”，虽利于治内却失之御外。朝廷严密监控臣民，虽内部“无狡悍思乱之民，不烦寸兵尺铁，可以安枕无事”，对外却“虽聚重民勇将而无一捷之用”。军队无能而人民又手无寸铁，只得“坐视胡虏长驱直入”。朝廷一心“屈意损威以就和好”，致使国家“外削中弱”（以上见《上殿札子》）。两种极弊都源于控纵失当，没有把握好重势与分权的分寸。

叶适认为君主牢牢控制国家最高政治权力，是致治的根本保证。他说：“故夫势者，天下之至神也，合则治，离则乱；张则盛，弛则衰；续则存，绝则亡。……知其势而以一身为之，此治天下之大原也。”（《治势上》）所谓势，即政治上的绝对集中统一，国家不能有两个权力中心，更不能使大权落入女宠、宦官、外戚、权臣、奸臣手中，否则就会有篡权之祸，就会导致社会动乱。对于这类“乱之门”“亡之途”，帝王要从根本上杜绝之，“是故善治天下者，不惟闭是门也，又使其门陋而不足求；不惟塞是途也，又使其途微而不足行”（《治势中》）。占据独尊的地位和独断的权力，才能在政治上为所欲为，建立各种事功，“导水土，通山泽，作舟车，剡兵刃，立天地之道，而列仁义、礼乐、刑罚、庆赏以纪纲天下之民”（《治势上》）。叶适认为善于独操权柄是历史上有为之君的共同特点。他说：“古之人君，若尧、舜、禹、汤、文、武，汉之高祖、光武，唐之太宗，此其人皆能以一身为天下之势；虽其功德有厚薄，治效有深浅，而要以为天下之势在己而不在物。夫在己而不在物，则天下之事惟其所为而莫或制其后。”（《治势上》）这就是说，集天下之势于帝王一身，是君主政治不可动摇的一般法则和古今通义。

叶适认为，在重势的前提下，适度分权，是治国之道的又一重要法

则。他说："昔之立国者，知威柄之不能独专也，故必有所分；控持之不可尽用也，故必有所纵。……历代相承，莫之或变，盖非不欲其密，而亦不能不使之疏也。"宋代政治之失恰恰在于"尽收威柄，一总事权，视天下之大如一家之细"（《应诏条奏六事》），终于招致靖康之祸。这种"欲专大利"的做法，导致"百年之忧，一朝之患，皆上所独当，而群臣不与也。夫万里之远，皆上所制命，则上诚利矣，……而其害如之何！"（《实谋》）叶适主张分权，所谓分权，实质是"重势"，即在君主总揽最高权力的前提下，调整皇帝与百官，中央与地方的权力配置，适度下放权力，改变"无所分画则无所寄任，天下泛泛焉而已"（《实谋》）的现状。叶适认为确保分权而势专，不使太阿倒持的关键是君主善于执掌任人大权，"纪纲之所在，患乎授任之非人而不以人为不当授任，患乎分画之无地而不以地为不当分画"（《纪纲一》）。

叶适的重势分权论提出了一条君主政治的基本原则，分权之论也切中时弊，符合实际。但是，历史经验一再证明，控纵有度、疏密得当的御臣术只有在个别时期的个别君主那里才会有用武之地。权柄一分就难免势离、势弛、势绝，这是专制主义时代权力法则的必然。所以，君权日趋绝对化，"威权最为不分"，是这种制度的历史走向。有宋一代，呼吁适度分权的有识之士数以千百计，但在历史大趋势面前，这些真知灼见又只能落个"可怜无补费精神"。

三、德治为本　举贤养民

作为面向实际的思想家、政治家，叶适崇势、论权、议法，但作为儒家学者，他又首先重德，坚持以德治作为基本政治原则，并把"行实德"作为改弱就强，挽救危亡的重要措施。

叶适认为，纯任法治，"以法御天下"，非但不能治天下，反而

使“治道不举”。他对宋代“废人而用法，废官而用吏，禁防纤悉，特与古异，而威柄最为不分”（《始论二》），多有批评。叶适的德治论涉及政治的方方面面，这里仅举其要。

其一，服天下之心。叶适提出：“人君必以其道服天下，而不以名位临天下。”帝王虽势集于身，主宰生杀，“然而不得其道以行之”，则不能“服天下之心”（《君德一》）。单靠刑罚、政令不能治服人心。法度过密，人们一举一动都要受法的制约，会导致“事功日隳，风俗日坏”，“尚安能保其民而与之长守而不变哉！”（《君德一》）唯有推行德治，以三纲五常教化臣民，才能使人们从心理上、意识上心甘情愿地服从君主，真正实现长治久安。

其二，善治以礼。叶适说：“古者民与君为一，后世民与君为二。”（《民事上》）民与君关系微妙，一方面民生有赖于君主施治，“民不可一日无其上”；另一方面民又是政治中的不稳定因素，“不能一日以安其上”。历代统治者为了使民众听命于君，“皆归之于刑”。叶适认为“民相依以生，而不相依以刑”，所以“刑之而后安，非善治也”。他主张“安上治民，齐之以礼”。以礼乐治民才是“善治”之方。善治以礼，即通过礼乐教化“化导迁改”，使民“和亲安乐，久而成性”，形成民风敦厚、人性善良的社会环境。这就是“礼乐之实意，致治之精说”（以上见《习学记言序目·史记一》）。叶适把“一以父兄师友之道经纪其民”（《习学记言序目·汉书一》），作为消除政治不稳定因素的最佳手段，在这一点上，面向实际、讲究事功的叶适跌入了迂腐之论的泥潭。

其三，节用减赋，养人得民。叶适认为政在得民，得民之在于施仁政。他说：“先王之政，以养人为大。”（《东嘉开河记》）“为国之要，在于得民。民多则田垦而税增，役众而兵强。”（《民事中》）民

是君主政治的基础，因而统治者应视民如子，给人民的衣食住以最基本的保障，以招徕百姓、安定民生，这样才能“田垦税增，役众兵强，则所为而必从，所欲而必遂”（《民事中》）。叶适主张“行实德”以修内政，而“行实德”的主要内容是“节用减赋，以宽民力”。叶适对不施仁政的君主给予猛烈的抨击。他说，饲养牲畜尚且予之饮食、圈牢，“而民之饮食居处，上则夺之以自利，是不如六畜也”（《习学记言序目·管子》）。在叶适看来，就连号称明君的汉文帝、唐太宗，其政治与“博施济众”的仁政理想相去甚远，“其实去桀纣尚无几也”（《习学记言序目·毛诗》）。他主张减少国家财政开支，限定国用，废去名目繁多的杂捐以及去内帑以补不足，“减所入之额，定所出之费”，“使小民蒙自活之利，疲俗有宽息之实”（《上宁宗皇帝札子三》）。

其四，本末并举。发展经济是解困救穷的根本办法。叶适主张工商与农业同步发展，他说：“夫四民交致其用而后治化兴，抑末厚本非正论也。”（《习学记言序目·史记一》）本末不可偏废，重农抑末之论是错误的。在解决土地问题方面，叶适主张“因时施智，观时立法”。他既不主张抑兼并，又认为井田之法难行。实行井田制的前提是“天下之田尽在官”，而且要与分封制并行，这些条件都不具备。“富人者，州县之本，上下之所赖也”（《民事下》），实为社会中坚和国家根基，若将抑兼并作为普遍政策，会使这批人受到伤害。叶适认为解决土地问题的最好办法是“去狭而就广”（《民事中》），即朝廷立法，招徕农民开垦各州县的荒地。这样既可缓解贫富对立，又可“田益垦而税益增”（《民事下》）。

其五，举贤能。叶适是典型的人治论者，他认为有德有才者在位是行德政、建事功的关键。天下贤能不得进用，群臣百官因循苟且，“如此，则治道安从出，而治功何自成哉！”（《铨选》）南宋国事艰难，

却庸碌之辈充塞朝廷，对此，叶适深以为忧。他认为造成“人才衰乏”的根本原因是帝王高度集权，“禁防纤悉，特与古异”（《始论二》）。而整个选官考绩制度的种种弊害又严重阻碍了贤能之士的选用和提拔。叶适对宋朝人事制度中的资格之害、铨选之害、荐举之害、任子之害、科举之害进行了深刻的剖析，并根据实际情况逐一提出改弊设想。

叶适与陈亮一样力主抗金。他批评南宋朝廷隘处江浙，畏缩苟安，文恬武嬉，歌舞升平，君臣上下“不思夷夏之分，不辨顺逆之理，不立仇耻之义，一切听其为南北之成形”（《始论一》）。叶适不仅多次上书皇帝，反对和议，抨击借口“待时”不图恢复之论，还针对敌我之情提出了具体的抗金方略。他在任知建康府兼沿江制置使期间，整饬军队，实行屯田，修建堡坞，加强边防，并收复滁州，建有卓著功勋。

叶适继陈亮之后力倡事功。他的理论受到理学家们的反对。与之书信往返颇密切的朱熹就批评道：“陆氏之学虽是偏，尚是要去做个人。若永嘉、永康之说，大不成学问，不知何故如此。”（《朱子语类》卷一二二）然而，正是这种在理学看来“大不成学问”的学说，才给南宋思想界带来一点生气。这也正是事功思潮的时代意义之所在。

第三节　邓牧抨击君主制度的异端思想

宋末元初，社会矛盾和民族矛盾伴随着王朝更替而愈益加剧。一些士人对社会现实抱有强烈的批判态度，向往着太平盛世。他们的思想学说与统治思想格格不入，被视为异端。邓牧就是其代表人物。

邓牧（1247—1306年）字牧心，钱塘（今浙江杭州）人。正史无传，身世不详。据《洞霄宫图志·邓文行先生传》载，他少时喜读《庄子》《列子》。成年后，鄙薄名利，历览名山大川。南宋亡后，遁入余杭大涤山中的道观洞霄宫隐居。元朝统治者派人请他出山做官，他坚辞不就。邓牧别号“九锁山人”，自号“三教外人”，以示归隐，不入于儒、佛、道正宗之中。著有《伯牙琴》，初为六十余篇，亡佚过半。中华书局出版的《伯牙琴》一书，辑录了邓牧的著作及有关的材料（以下引该书仅注篇名）。

《伯牙琴》虽篇章不全，且时常有“世外放旷之谈，古初荒远之论”（《四库全书·伯牙琴提要》），笼罩着老庄出世思想的色彩，但邓牧并非忘情于“世事人道”之人。他在隐居时所写的作品并非完全流连于“山水之乐”，其中《见尧赋》《君道》《吏道》《宝说》《二戒——学柳河东》等篇，对现实政治进行了激烈的批判。

邓牧的政治思想以抨击君主专制和向往平等社会为特色，主要从三个层次对当时的政治体制和政治关系进行了批判。

首先，邓牧通过比较尧舜之政和秦政，从总体上否定了秦汉以来的政治模式。

尧舜之治是邓牧心目中的理想政治，即“至德之世”。这种政治模式的基本特征是：有君、有吏，但立君置吏为天下之利，社会成员处于相对平等的地位。“古有圣人，作君作师。忧民之溺，由己之溺；忧民之饥，由己之饥。”（《见尧赋》）尧舜之政“其分未严”，“其位未尊”，生活极简朴。君主不追求“饮食之侈”“衣服之备”“宫室之美”，从不作威作福，而是“为衢室之访，为总章之听”（《君道》），时刻关心民众疾苦，拯溺救危。君民之间“相安无事，固不得无吏，而为员不多”（《吏道》），且选贤择才。君主和官吏皆无利可图，“夫乡师、里胥虽贱役，亦所以长人也；然天下未有乐为者，利不在焉故也。圣人不利天下，亦若乡师、里胥然”（《君道》）。君与官皆无利益而有忧劳，因此皆不得已而为之，“古之有天下者，以为大不得已”，“生民之初，固无乐乎为君；不幸为天下所归，不可得拒者，天下有求于我”（《君道》）；“故为吏者常出不得已，而天下阴受其赐”（《吏道》）。这样的治人者功德无量，如“时雨之化”“春阳之熙”，故政治平和，深受人民拥戴，“惟恐其一日释位而莫之肯继也”（《君道》）。在邓牧看来，尧舜之政仅上古有过，三代以下都不符合这种平等简朴的政治模式。

历史发展到后世，“不幸而天下为秦”，天下一统，“六合为一”（《君道》）。秦之政的特点是：君主专制天下，“为分而严，为位而尊”。帝王唯我独尊，“竭天下之财以自奉”，“夺人之所好，聚人之所争，慢藏诲盗，冶容诲淫”，总而言之，“凡所以固位而养尊者，无所不至”（《君道》）。君主以天下为一己之私，惟恐有人谋夺权位，“惴惴然若匹夫怀一金，惧人之夺其后”（《君道》），终日以“盗贼”为忧。君主暴虐其民，“而惧其乱，周防不得不至，禁制不得不详；然后小大之吏布于天下，取民愈广，害民愈深”（《吏道》）。君主专制制度是人间一切灾难和祸乱的根源。

其次，邓牧否定君权的神圣性。在邓牧看来，“后世为君者歌颂功德，动称尧舜，而所以自为乃不过如秦”（《君道》）。他认为君主与常人无异，任何人都可以做君主，“彼所谓君者，非有四目两喙，鳞头而羽臂也；状貌咸与人同，则夫人固可为也”（《君道》）。又说“天下何常之有！败则盗贼，成则帝王”，一些有成就的帝王实际上也是“乱世则治主，治世则乱民”（《君道》）。在邓牧看来，君主的权力既非神授，君主本人亦非神物，因而君毫无神圣可言，又凭什么作威作福，役使天下！他质问道：“天生民而立之君，非为君也；奈何以四海之广，足一夫之用邪！”（《君道》）

再次，邓牧深刻地批判官僚政治。他认为后世的统治者都是“害民者”，他们大量启用官吏做爪牙，以实现自己的统治。这些官吏只知残剥百姓，“大者至食邑数万；小者虽无禄养，则亦并缘为食，以代其耕，数十农夫，力有不能奉者”（《吏道》）。君主专制统治愈牢固，就愈为害民者登途入仕创造了条件。官吏大多是些“不肖游手”。君主任用他们，如同“率虎狼牧羊豕”（《吏道》），百姓深受荼毒。邓牧深刻地揭示道：官吏之害，甚于盗贼。“盗贼害民，随起随仆”，尚有所“避忌”，不敢恣意妄为。官吏则凭借权势欺凌人民，肆无忌惮，“吏无避忌，白昼肆行，使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢诛”（《吏道》）。邓牧认为，官逼民反是天下动乱的原因。他指出：“天下非甚愚，岂有厌治思乱，忧安乐危者哉！”（《吏道》）百姓渴望太平，思安惧危，可是为什么天下常有危乱，小民起来造反呢？原因就在于贪官污吏残害百姓，人们不堪其苦，才奋起抗争。“夫夺其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力。而号为理民者，竭之而使危，夺之而使乱！”（《吏道》）官吏名为民之父母，实是害民之盗贼。百姓造反，天下动乱，责在统治者自身。

邓牧激烈地批判暴君暴政，否定秦汉以来的政治模式。面对社会现实，他憧憬理想化的“至德之世”。这种“至德之世”仍然是一种君主政治模式。在邓牧的心目中，“二帝三王平天下之道”（《吏道》）主要有四个特征：一是“圣人在位”（《君道》），“作君作师”。他创制度，教人伦，忧民饥苦，广布德泽，行“垂衣裳之化”（《见尧赋》），乃至圣王在上，而朝野不知有君。二是君主生活节俭，“饭粝粱，啜藜藿”，“夏葛衣，冬鹿裘”，“土阶三尺，茆茨不翦”（《君道》）。如此则帝王和官僚皆不致盘剥民众，“天下之人戴之如父母”（《君道》）。三是帝王任贤纳谏，不仅使“才且贤者”（《吏道》）担任官吏，而且躬行“皇帝清问下民”（《君道》）之政。四是天下人，特别是士人，都尊崇“道德仁义”。他说：“人无一士之道德仁义、文章学问，蠢然万物耳。”一旦“天下高位”被具备道德仁义的人占据，“则礼乐兴，教化成，天地清宁，神明降格，民物阜殷，举天下至美愿见不可得者，坐而致之”（《宝说》）。显而易见，邓牧并没有从圣贤政治的文化定势中走出来。

邓牧对君主和官僚的等级特权、政治强权的批判是激烈的，他对暴君暴政的抨击在中国古代政治思想发展史上有其不可淹没的价值。可惜，由于他没有从古代政治文化的悖论中走出来，所以这位“三教外人”未能逃脱沿着圣贤论的思路向君主政治复归的覆辙。邓牧不可能找到实现圣王贤臣理想的可靠途径，只得把一切希望寄托于人力所无法左右的“数”，所谓“夫一事成败，一物完毁，莫不有数行其间；岂有天地大运，治乱兴废，非是数所为者”（《宝说》）。邓牧的理想只是空想。

第八章　辽、西夏、金的统治思想

从唐朝灭亡至元朝建立的三百余年间，辽（契丹）、西夏、金在北部（含东北、西北）中国先后兴起。它们是彼此对峙且与中原王朝相抗衡的独立王朝。其中，辽和金相继雄踞北方，都是幅员辽阔、盛极一时的大帝国。

辽，又称契丹，是由契丹族建立的王朝。自916年辽太祖耶律阿保机称帝，至1125年天祚帝覆亡，辽朝凡二百一十年，历九帝。宗室耶律大石率部西迁，在中国西北部建立政权，史称西辽、后辽或黑契丹。1218年，西辽为蒙古所灭。

西夏由羌族的一支党项族建立。自1038年李元昊建国，至1227年为蒙古所灭，历一百九十年。

金是女真族建立的王朝。自1115年金太祖完颜阿骨打建国，至1234年金哀宗覆亡，凡一百二十年，历十二君。

在辽、金时期，中国北部的广大地区长期处于一个政权的直接管辖之下。辽朝极盛时期的版图：北至色楞格河流域，南至河北中部和山西北部，西至阿尔泰山以西，东临大海，东北到外兴安岭和鄂霍次克海，其幅员是北宋的两倍。金建国后，先后攻灭辽、北宋，在大体继承辽朝版图的基础上，又把疆域向南推进到淮河一线。长期的局部统一，促进了多民族国家的发展。

契丹、女真、党项都是我国历史上古老的民族之一，其历史渊源著于历代史册。这些民族都曾为中华文化作出过卓越的贡献。由于辽、西

夏、金是少数民族建立的政权，其经济、文化以及所面临的政治局面与中原有所不同，所以在统治思想和治国方略上具有一定的特色。

辽、西夏、金在政治文化的演变方面也有一些共同的特征：一个又一个的马上民族在统治汉民族的过程中逐渐接受了中华礼法。他们在文明的大道上迅跑。随着王权不断强化，辽、西夏、金内部的君臣之别日渐森严。旧体制中君臣相对分权、彼此相互制约的因素由此丧失殆尽。王权又在腐化的道路上迅跑。于是，又一个马上民族崛起，取而代之……历史反复演示着一种相似的轮回。

由于种种原因，辽、西夏、金的统治者们没有留下系统的政治论著，更没有形成理论化的政治思想体系。但是，他们的治国方略、政策和言行又表明其中一些有为的君主对政治问题有较为深入的思考。这里仅依据有限的材料，通过归纳共性、解剖典型的方法，对辽、西夏、金的统治思想略窥一斑。

第一节　兼容并包、因俗而治、逐渐汉化的统治方略

辽、西夏、金都是在本民族内部发生重大社会变革之后，在与中原文化的冲突和交融中发展和壮大的。在南北两种文化的碰撞和交融中，契丹、党项、女真的社会、经济、政治、文化不断地发生改变，发展的总趋势是缩小了与中原的差距，乃至最后形成民族间的融合。历史发展过程的某些方面，并不是统治者的主观愿望和初衷，但是他们的统治思想和治国方略又是推动这一历史发展的主观因素。

摆在辽、西夏、金的最高统治者面前的政治课题大体相似：其一，如何摆脱本民族旧的制度和习俗中的某些因素，以强化王权。其二，如何维护本民族的统治地位和特权。其三，如何实现对文化习俗迥异的众多民族的有效统治，特别是对汉族及其他汉化程度较深的民族的统治。其四，如何在与政治、经济、文化发达的中原王朝的对抗中占据优势地位。

围绕上述问题，各族统治集团内部长期争执不休，甚至存在着你死我活的政治冲突。随着时间的推移，在统治思想上又都经历了由推行本族制度、实行野蛮统治，到因地制宜、调整政策，再到实行汉制、日渐汉化的发展历程。辽、西夏、金的治国方略，大体可以概括为：兼容并包，因俗而治，逐步汉化。

一、仿效中原王权，建立皇帝制度

辽、西夏、金各民族内部社会经济的变革引起了政治体制的变革。最高统治者为了强化王权和国家职能，纷纷仿效、借鉴中原的政治体

制。汉族的典章制度对各族新的国家政权有深刻的影响。

辽朝创始人耶律阿保机是在唐朝灭亡这年（907年）登上汗位的。他利用部落选举的传统习俗登上轮流担任的汗位之后，听从汉族谋士所谓“中国之王无代立者”的劝诫，公然违背可汗三年一选的旧制，“益以威制诸部而不肯代”（《新五代史·四夷附录》），引起诸弟及各部的反对。阿保机三次平定“诸弟之乱”，又设计谋，“尽杀诸部大人，遂立，不复代”（《新五代史·四夷附录》）。916年，他仿照汉族王朝建立皇帝制度，筑坛即位，国号契丹（后改称辽），建元神州，称号为“大圣大明天皇帝”，其妻述律氏称“应天大明地皇后”，并立长子为太子，确立世袭王位制度。阿保机又下令营建皇都，创造文字，颁行法律，重新编制境内部族，任命宰相统辖诸部。《新五代史·四夷附录》说：“阿保机率汉人耕种，为治城郭、邑屋、廛市，如幽州制度，汉人安之。”契丹王权的建立、巩固和发展，是以汉族政治制度改造部族制度的混成物。

西夏立国规模，多从中原儒生所教。李元昊称帝建元，定国号为大夏，自称“世祖始文本武兴法建立仁孝皇帝”，并“仿中国置文武班，立蕃、汉学，自中书令、宰相、枢密使以下，分命蕃、汉人为之，以衣冠采色别士庶贵贱”（《宋史纪事本末》卷三十）。他还自创西夏文，“形体颇类八分”（《宋史纪事本末》卷三十）。李元昊自诩：“制小番文字，改大汉衣冠。衣冠既就，文字既行，礼乐既张，器用既备，吐蕃、塔塔、张掖、交河，莫不从服。称王则不喜，朝帝则是从。”因此，必须“建万乘之邦家”（《宋史纪事本末》卷三十）。西夏王权在政治意识和政治体制上，更为近乎中原王权的模式。

金代辽继起，太祖完颜阿骨打也仿效中原制度建立王权统治。进士出身的渤海人杨朴向阿骨打劝进，说：“匠者与人规矩，不能使人必

巧；师者人之模范，不能使人必行。大王创兴师旅，当变家为国，图霸天下，谋万乘之国，非千乘所能比者。诸部兵众皆归大王，令力可拔山填海，岂不能革故鼎新，愿大王册帝号，封诸蕃，传檄响应，千里而定。东接海隅，南连大宋，西通西夏，北安远国之民，建万世之镃基，兴帝王之社稷。行之有疑，祸如发矢，大王如何？”（《三朝北盟会编》卷三）阿骨打采纳此议，依汉制称帝建元，国号大金。他改造勃极烈制度，又将氏族军事组织改为地方行政组织，“命三百户为谋克，十谋克为猛安，一如郡县置吏之法”。金太宗“既有中原，申画封疆，分建守令”（《金史·循吏传》）。这些措施的实质是将中央和地方都置于王权的直接控制之下。

辽、金及西夏建国之初，旧俗、遗风的影响到处可见，特别是宗室、后族权势颇大，内部争夺王位的斗争一直很激烈。但从政治体制的基本精神和核心内容看，王权已经初步建立，中央集权体制粗具规模。

为了巩固中央集权政体，辽金统治者仿照中原礼法完善各项典章制度。例如：辽兴宗进一步完善礼制，他下诏说：“古之治天下者，明礼义，正法度。我朝之兴，世有明德，虽中外向化，然礼书未作，无以示后。”于是命大臣“酌古准今，制为礼典”（《全辽文》卷二《谕萧韩家奴制礼典诏》）。又如：金立国之初，王位继承实行兄终弟及，虽有君臣之称，而无尊卑之别，屋舍车马衣服饮食之类，帝王与其下无异。为了强化王权，诸帝进一步使典章制度汉化。金太宗灭辽后，“始议礼制度，正官名，定服色，兴庠序，设选举，治历明时”（《金史·宗干传》）。金熙宗即位之后，对宗庙、尊号、谥法、官制、朝服、朝参、仪卫、舆服、祭祀，都作了详尽的规范，还确立了“立子贵嫡”的王位继承制度。新制度充满繁文缛节，处处体现王权尊严。至此，皇帝俨然似汉家天子了。

二、因俗而治，两套官制

因俗而治，两套官制的治国方略由辽首创，西夏、金相继效仿。阿保机征服以农耕为主的渤海国，辽太宗占据燕云十六州，都对辽的统治机器有重要影响。辽代官制逐渐由简到繁，形成北南两套统治系统。

因俗而治的方针是在辽太宗时期形成的。辽朝境内民族成分复杂，大体分为两种不同的生活方式。契丹人及其他游牧民族，“畜牧畋渔以食，皮毛以衣，转徙随时，车马为家”；汉人、渤海人则“耕稼以食，桑麻以衣，宫室以居，城郭以治”（《辽史·营卫志》）。辽太宗一度南掠中原，契丹贵族以野蛮、残暴的统治方式大肆劫掠，激起中原人民的反抗。在感叹“我不知中国之人难制如此”（《资治通鉴》卷二八六）之余，辽太宗根据南北生产方式、生活习俗和民族构成的不同，采取相应的统治方式，维持各民族原有的政治制度和经济制度。随着时间的推移，这种政治策略演化为基本制度，所谓“至于太宗，兼制中国，官分南北，以国制治契丹，以汉制待汉人”（《辽史·百官志》）。

因俗而治的基本宗旨是“蕃不治汉，汉不治蕃，蕃汉不同治”（《宣府镇志》卷十四）。具体而言就是推行双轨官制，设置北、南两套官制体系。在辽的中央机构中，“皇帝与南班汉官用汉服；太后与北班契丹臣僚用国服”（《辽史·仪卫志》）。在官制上有南北之别，“北面治宫帐、部族、属国之政；南面治汉人州县、租赋、军马之事。因俗而治，得其宜矣”（《辽史·百官志》）。所谓南面、北面，系指官署分别设置在皇帝牙帐南北而言。南面官承袭唐制，后又杂以宋制，中央有三省六部，地方有刺史、县令。南面官多为汉人，杂以契丹人，皆称“汉官”，穿汉服。北面官一律任用契丹人，设北南枢密院、北南二大王院、夷离毕院、宣徽院、敌烈麻都司。北面官虽是为统治契丹等游牧民

族而设，但其制度也深受汉制影响。两套官制也贯穿于地方行政制度之中。在地方，契丹等族实行部族制，汉人、渤海人则编入州县制。法律也有蕃汉之别，“凡四姓（契丹、奚、渤海、汉）相犯，皆用汉法；本类自相犯者，用本国法”（《武溪集·契丹官仪》）。税收也实行两种制度。州县实行两税和徭役，部族则为输草和兵役。契丹文和汉文为官方使用的正式文字，且以汉文为主。

因俗而治的统治方略和北南两套官制体系，对各民族区别对待，有效地避免了政策上的划一和混淆，有利于各民族地区的安定，有利于整个国家的稳定。历史证明，这是一种比较成功的统治方略和民族政策，并对金、元各朝的统治思想有深远的影响，是辽朝留下的重要政治遗产。

金朝立国之初，在新的占领区，“置猛安谋克一如本朝旧制”（《金史·太祖纪》）。但随着对原辽、宋地区的占领，继续推行女真旧制已无法实行统治，遂改行南北两套官制，在辽、宋旧地基本沿用当地原有制度。金熙宗废除女真的勃极烈制，全面采用汉官制，但在女真旧地仍置猛安谋克，并规定汉人、渤海人不得为猛安谋克户，实际上仍实行有所区别的民族政策。

三、“夷可变华”，尤重儒教

在文化政策上，辽、西夏、金都奉行兼收并蓄的方针，对各民族文化、习俗、宗教一般不加以行政干预。金的统治者一度强行推广女真习俗，后改弦更张。各族统治者对汉文化尤为重视，其中又尤重儒学。例如，金熙宗“亲祭孔子庙，北面再拜”，他认为“孔子虽无位，其道可尊，使万世景仰”。于是“颇读《尚书》《论语》及《五代》《辽史》诸书，或以夜继焉”（《金史·熙宗纪》）。

契丹、女真原来都信奉萨满教。随着王权的强化、经济的发展和汉文化的传播，萨满教的地位发生变化。统治阶层对萨满教的信仰趋于淡薄，仅在一些祭祀仪式中保留了旧的习俗。

契丹最高统治者从一开始就对儒、道、佛采取兼容并蓄，大力提倡的政策。神册三年（918年），辽太祖“诏建孔子庙、佛寺、道观”（《辽史·太祖纪》）。辽代帝王大多兼通三教之旨。史籍中记载了大量辽朝君臣好儒学、重浮屠、慕道士的事实，其中辽圣宗和辽道宗尤为典型。辽圣宗“游心典籍，分解章句”（《辽史·马得臣传》），精通儒经。又对“道释二教，皆洞其旨”（《契丹国志·圣宗纪》）。辽道宗大力弘扬儒学，亲讲佛经，宠幸道士。

辽代帝王最为重视的还是儒学。一次，辽太祖问侍臣：“受命之君，当事天敬神。有大功德者，朕欲祀之，何先？”群臣“皆以佛对”。辽太祖说：“佛非中国教。”皇太子耶律倍提出：“孔子大圣，万世所尊，宜先。”辽太祖遂下令在上京“即建孔子庙，诏皇太子春秋释奠”（《辽史·义宗倍传》）。辽太祖还曾亲谒孔子庙。由此，辽代帝王祭谒孔庙遂成定制。辽太宗在上京置国子学，南京设太学。辽道宗进一步大兴儒学，他下诏“设学养士”，于是“有西京学，有奉圣、归化、云、德、弘、蔚、妫、儒八州学。各建孔子庙，颁赐《五经》诸家传疏，令博士、助教教之，属县附焉”（《辽史拾遗》卷十六）。为保持契丹骑射尚武旧习，辽朝禁止契丹人参加科举，到辽末此禁亦解。创建西辽的契丹宗室耶律大石就是进士出身。

西夏无论是官制还是文化政策，与辽极为相近。官有汉及党项两套体制，学有“蕃学”（党项学）和“国学”（汉学）两类学校。夏毅宗时，下令国内一律用汉礼，不得再用党项礼仪。夏仁宗时正式开科取士，州县遍设学校，又建立太学，学校教育主要是儒学。

金朝进入中原后，很快接受了中原文化。《大金国志·道教》说："金国崇重道教，与释教同，自奄有中州之后，燕南燕北皆有之。"道教全真派产生于金朝统治区域内，入教者讲儒经和道德经，淡泊自适，其教流传极广。金熙宗重视文治，崇儒学，建孔庙，封孔子后裔为衍圣公，同时又信佛教，修浮屠。金世宗尤重儒学，以为儒家孝道与女真旧俗契合。他说："经籍之兴，其来久矣，垂教后世，无不尽善。今之学者，既能诵之，必须行之，然知而不能行者多矣，苟不能行，诵之何益？女直旧风最为纯直，虽不知书，然其祭天地，敬亲戚，尊耆老，接宾客，信朋友，礼意款曲，皆出自然，其善与古书所载无异。"（《金史·世宗纪》）金世宗命译经所将《五经》译为女真文，他说："朕所以令译《五经》者，正欲女直人知仁义道德所在耳。"（《金史·世宗纪》）他置国子太学和女真国子学，在各地设汉儿府学和女真府学。他还规定，女真贵族不读女真字经书者，不得承袭猛安谋克。

由于辽、金统治者相继奉行尊孔崇儒政策，北方儒学几乎与中原同步发展。理学在北方也有所传播，如杜时升"隐居嵩洛山中，从学者甚众。大抵以伊洛之学教人自时升始"（《金史·杜时升传》）。当时北方并非没有心性之学，但影响毕竟有限。这里仅举一个在理论上有代表性的例子，以见一斑。

赵秉文（1158—1232年）是北方儒学中较有影响的著名学者。著有《易丛说》《中庸说》《文中子类说》《论语解》《孟子解》及《滏水集》。他的思想继承北宋道学，特别是二程之学，以道、天理为"天下之本体"。他说："《易》有太极，极，中也。……位天地，育万物，非外化育离人伦之谓也。……中则和也，和则中也，其究一而已矣。"（《滏水集·中说》）又说："天地间有大顺至和之气，自然之

理，根于心，成于性。”（《滏水集·道学发源引》）又说：“荀卿曰人性恶，扬子曰人性善恶混，言其情也；韩子曰性有上、中、下，言其才也，非性之本也。《记》曰：人生而静，天之性也。又曰：中者天下之大本也。此指性之本体也。方其喜怒哀乐未发之际，无一毫人欲之私，纯是天理而已。”（《滏水集·性道教说》）在赵秉文看来，求得“天理之真”的途径是尽心知性，修道遏欲。他说：“固当务学以致其知，以先明乎义利之辨，使一事一物了然吾胸中，习察既久，天理日明，人伪日消，庶几可以造圣贤之域。故圣人修道以教天下，使之遏人欲存天理，此修道之谓教也。”（《滏水集·性道教说》）赵秉文认为中庸是“百世常行之道”，亦即“亲亲长长尊贤贵贵”，惟有恪守“君臣、父子、夫妇、朋友”之道，以“时中”应时变，才能达到永不失中的“和”（参见《滏水集·庸说》等）。显然，赵秉文的思想是心性义理之学在北方的分支。

辽、西夏、金的文化政策，客观上促进了中华民族文化的统一和发展。从保存下来的辽金文献和文物看，当时北方的文化，既借鉴了汉文化，又富有民族特色和地方特色，已达到相当高的水平。辽、西夏、金的文化是中华文化宝库中的重要组成部分。

四、习中华君道，做正统天子

在汉文化的影响下，辽、西夏、金最高统治者的民族意识和政治心理有深刻的变化，主要表现为帝王们普遍研习中华君道，有志为正统天子。

辽圣宗及其母萧太后对唐代政治推崇备至，把唐太宗等奉为楷模。史载辽圣宗称唐太宗为“五百年来中国之英主”，他“好读《贞观事要》，太宗、明皇实录”（《契丹国志》卷七）。又载：辽圣宗“阅高祖、太宗、玄宗三纪”，命臣下“录其行事可法者进之”。大臣马得臣以

贞观、开元之事上书陈谏，圣宗“嘉叹良久”（《辽史·马得臣传》）。萧太后和辽圣宗还将《贞观政要》译为契丹文，供帝王、储君及群臣阅读。在当时，学习唐朝政治成为一代风气。

无独有偶，金代帝王也十分重视《贞观政要》。金熙宗曾对侍臣说：“朕每阅《贞观政要》，见其君臣议论，大可观法。”翰林学士韩昉认为：“皆由太宗温颜访问，房、杜辈竭忠尽诚。其书虽简，足以为法。”又说：“唐自太宗以来，惟明皇、宪宗可数。明皇所谓有始而无终者。初以艰危得位，用姚崇、宋璟，唯正是行，故能成开元之治。末年怠于万机，委政李林甫，奸谀是行，以致天宝之乱。苟能慎终如始，则贞观之风不难追矣。”（《金史·熙宗纪》）金熙宗称善嘉纳。金世宗在与群臣议论史官应否参与密议时，说：“朕观《贞观政要》，唐太宗与臣下议论，始议如何，后竟如何，此政史臣在侧记而书之耳。若恐漏泄几事，则择慎密者任之。”从此，“朝奏屏人议事，记注官不避”（《金史·石琚传》）。金代帝王引据《贞观政要》的事例还有很多。

辽、金的统治者并没有把视野仅仅局限于唐代的政治模式。许多帝王孜孜不倦地从中国古代典籍中汲取治国之道。金世宗是典型的例子。金世宗非常重视从汉族经史，特别是史籍中汲取为治之方。他说：“朕于圣经不能深解，至于史传，开卷辄有所益。”（《金史·世宗纪》）在议论政务中，金世宗动辄引据经史。例如，一次他对宰臣说：“朕近读《汉书》，见光武所为，人有所难能者。”（《金史·世宗纪》）又称：“朕虽年老，闻善不厌。孔子云：‘见善如不及，见善不如探汤’，大哉言乎！”（《金史·世宗纪》）为了充分发挥史官、史鉴的作用，他采取了一系列措施。他对宰臣说：“近览《资治通鉴》，编次累代废兴，甚有鉴戒，司马光用心如此，古之良史无以加也。”于是决定任用

一位精通经史和治道的“该博老儒”为要职，“以备讨论”（《金史·世宗纪》）。他不仅自己苦读经史，还千方百计引导女真人读汉人典籍。他命令译经所“译《易》《书》《论语》《孟子》《老子》《扬子》《文中子》《刘子》及《新唐书》”，并称：“朕所以令译《五经》者，正欲女直人知仁义道德所在耳”（《金史·世宗纪》）。他还下令“猛安谋克皆先读女直字经史然后承袭”（《金史·世宗纪》）。

不仅汉族的政治模式和政治理论对辽、金帝王将相的政治意识、政治行为有深刻的影响，而且在汉文化的濡染下，帝王观念、民族心理也有很大变化。

辽朝君臣自称契丹人本是炎黄之后，同属华夏一脉。他们自称“北朝”，称宋为“南朝”，并对欧阳修撰《新五代史》将契丹归入《四夷附录》，表示强烈愤慨。辽道宗作“《君臣同志华夷同风诗》进皇太后”（《辽史·道宗纪》），自诩“吾修文物，彬彬不异中华”（《松漠纪闻》）。他曾以白金数百两铸佛像，铭其背云：“愿后世生中国。”（《全辽文》卷二《银佛背铭》）金代某些帝王更是有过之而无不及。金熙宗自幼师从韩昉学汉文经典。宗室大臣视其为：“宛然一汉家少年子也”，称其为“汉儿”，他则鄙薄宗室大臣是“无知之辈也”（《三朝北盟会编》卷一六六）。金熙宗视固守旧俗的宗室贵戚为“夷狄”，反映出统治集团内部某些成员的民族意识和政治心理发生了深刻的变化。金章宗“禁称本朝人及本朝言语为‘番’，违者杖之”（《金史·章宗纪》）。在位期间，“正礼乐，修刑法，定官制，典章文物粲然成一代治规。又数问群臣汉宣综核名实、唐代考课之法，盖欲跨辽、宋而比迹于汉、唐”（《金史·章宗纪》），其政治心理与汉族帝王大同而小异。

帝王意识的变化还表现在用人观念上，民族歧视的程度日渐淡化。

萧太后、辽圣宗大量任用汉族士人为官，任而不疑，予以大权。金熙宗则宣布：“四海之内，皆朕臣子，若分别待之，岂能致一。谚不有乎，‘疑人勿使，使人勿疑’。自今本国及诸色人，量才通用之。”（《金史·熙宗纪》）金海陵王更是大量启用汉人、奚人，委以重任。辽、金诸帝在用人方面的魄力，不仅使人才济济一堂，政治生机勃勃，而且扩大了统治基础，促进了民族间的交流和融合。

辽、金统治者不仅以汉唐为政治楷模，不自外于华夏，而且普天之下唯我独尊的意识日益强烈。例如，辽圣宗明确宣布：“普天之下，唯朕最尊。”他的依据是：“上天锡地上诸王国于朕，故得统有各族所居之地。”（《全辽文》卷二《遣使赐建都阿富汗吉慈尼之素丹马合木书》）有的帝王则表现出强烈的做正统帝王的雄心壮志。金海陵王完颜亮是其中的典型代表。一次，海陵王与近臣议政，张仲轲进言道：“本朝疆土虽大，而天下有四主，南有宋，东有高丽，西有夏，若能一之，乃为大耳。”（《金史·张仲轲传》）完颜亮深表赞同，他认为“自古帝王混一天下，然后可以为正统”（《金史·耨碗温敦思忠传》）。又说：“天下一家，然后可以为正统。”（《金史·李通传》）他曾令人作诗言志：“万里车书已混同，江南岂有大疆封？提兵百万西湖侧，立马吴山第一峰。”（《三朝北盟会编》卷二四二）这种海内一统，正统帝王的观念，是促成他强行举兵南侵的主观因素。海陵王迁都燕京，统一政令，强化王权，讲究财用之制等政治举措，都与他的帝王观念有密切的关系。

五、不断改革，与中华渐趋大同

辽、金二代的政治体制和政策方针，有一个由旧俗到新制不断发展的过程。以辽代法制为例，经诸帝的不断调整，法典逐渐完备、统一。

辽道宗“以契丹、汉人风俗不同，国法不可异施”，遂命大臣“更定条例。凡合于律令者，具载之；其不合者，别存之”（《辽史·刑法志》）。由于从立国到鼎盛，改革更新始终是政治活动的主流，所以帝王大多主张因时制宜，改革变通。例如金熙宗在有关“天眷新制”的诏书中说：“可则循，否则革，事不惮于改。”“盖变则通，通则久，皆当今之急务”，“庶将一变而至道”。又说：“维兹故土之风，颇尚先民之质，性成于习，遽易为难，政有所因，姑宜仍旧，渐祈胥效，翕至大同。”（参见《金文最》卷四《答请定官制诏》《更定官制诏》等）这就是说对旧制、旧俗要采取渐变的办法，不断改革，最后达到“翕至大同”的目的。金熙宗和他的继任者都认为立国之初的权宜之制，非经久之利，应罢则罢，应革则革。他们的改革更张，一般说来，既不求一步到位，又常有重大的举措，每一位力主改革的帝王登基，都会取得阶段性的成果。

改革的核心内容是摆脱本民族“祖宗成法”的羁绊，向更高层次的文明迅跑。改革必然表现为对旧政体、旧法律的改变和否定。新与旧的斗争和权力之争交织在一起，统治集团内部常常爆发血腥的厮杀。但每一次较量的最终结局，总是主张推行中华礼法，强化中央集权的一方占据上风，总是汉化程度较深的帝王压倒固执旧俗的贵族。其结果是政治、经济、法律制度及统治思想与汉族政权日益趋近，是“以孝为大”、君权至上的华夏政治文化日益为各族民众所接受，对人们的心理结构和价值观念产生重大影响。

北方各政权“得中国土地，役中国人力，称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，行中国法令”（《续资治通鉴长编》卷一五〇）。以儒学为代表的传统政治文化成为维护政权的精神支柱和正宗思想，成为人们共同的道德规范和价值取向。经过辽、

金相继二三百年的统治，北方各族之间的差别逐渐泯灭，汉语成为通行的语言交流工具。元朝建立后，将原金朝统治下的汉人、女真人、契丹人等统称为“汉人”。这表明，生活在大河上下的各族人民，已基本实现了大同。

辽、西夏、金在政治文化方面的发展演变过程，反映了历代在汉民族生活区域建立的少数民族政权发展演变的共同特征。清初的王夫之有一段议论颇为发人深省。他说：“夷狄之强也，以其法制之疏略，居处衣食之粗犷，养其剽悍之气，弗改其俗，而大利存焉。”“一旦革而以中国之道参之，则彼之利害相半矣。其利者，可渐以雄长于中国；而其害也，彼亦自此而弱矣。”（《读通鉴论》卷二十八）其实，辽、西夏、金的统治者在许多方面还是力图“弗改其俗”的，但收效甚微。大力吸收较为先进的文化是落后民族迎头赶上的捷径。但是，接受一种政治文化时，总是不可避免地或多或少地接受了这种文化所内蕴的政治价值悖谬。如何才能既保存自身的优势，汲取他人的长处，又尽量避免引进政治价值悖谬？中国古代各少数民族政权的统治者都没有解决好这个问题。

第二节　承天后及辽圣宗的政治思想

辽承天皇太后萧绰（953—1009年），小字燕燕，北府宰相萧思温之女。她是辽景宗的皇后，辽圣宗的母亲。萧太后明达治道，习知军政，闻善必从，信赏必罚。早在景宗时期，皇帝就因自己多病，委政于皇后。燕燕皇后以女主临朝，裁决大政。圣宗继位之初，由于“母寡子弱，族属雄强，边防未靖”（《辽史·后妃传》），萧绰以太后身分摄政当国，临朝称制二十七年。她临驭天下四十余年，在政治上多有作为。

辽圣宗耶律隆绪（970—1031年），小字文殊奴。他喜书翰，精射法，晓音律，好绘画，有很高的军政、文化素养。辽圣宗继承其母的政治思想、统治方略，锐意于治。在他的统治时期，辽朝达到鼎盛。

承天皇太后母子挽辽朝于危亡之际，经过孜孜不倦的努力，在政治上取得了名垂青史的成就。他们的政治思想和统治方略，大体可以归纳为以下几个方面。

一、任贤纳谏　用人不疑

“唯在得人”是萧太后和辽圣宗最重要的治国方略之一。萧太后母子崇拜唐太宗，奉《贞观政要》为圭臬，在具体运用任人纳谏的政治艺术方面，其气魄和胆识有过之而无不及。史称萧太后神机智略，善驭左右，“明达治道，闻善必从，故群臣咸竭其忠”（《辽史·后妃传》）。辽圣宗“理冤滞，举才行，察贪残，抑奢僭”，在辽代诸帝中，“令名无穷，其唯圣宗乎！”（《辽史·圣宗纪》）《辽史》《契丹国志》等史籍中，记载了萧太后、辽圣宗许多任人不疑、礼敬大臣、从谏如流、信

赏必罚的故事。

重用汉族人韩德让是典型事例。韩德让“重厚有智略，明治体，喜建功立事”（《辽史·耶律隆运传》）。辽景宗逝世之际，萧太后面临“母寡子弱，族属雄强，边防未靖”的政治局面。韩德让与耶律斜轸等人进言道：“信任臣等，何虑之有。”（《辽史·后妃传》）萧太后采纳韩德让的建议，采取一系列措施，终于化险为夷。萧太后母子对韩德让宠以重任，封王拜相，赐姓耶律，赐名隆运，使之总揽军政大权，仪卫等同帝王。韩德让报以孜孜奉国，知无不为，堪称“进贤辅政，真大臣之职”（《辽史·耶律隆运传》）。萧太后母子还与韩德让、耶律休哥、耶律斜轸、室昉等蕃汉大臣结成稳固、团结的统治核心。由于君臣际遇，形同鱼水，几位辅政大臣又相互友善，同心协力，知无不言，辽朝政治由衰而盛。

萧太后习知军事，出入疆场，“亲御戎车，指麾三军，赏罚信明，将士用命”（《辽史·后妃传》）。她对前线统兵将领比较信任，常授以“便宜从事”的权力。如耶律休哥守南京，许“便宜从事”，韩德让征党项，“赐剑许便宜从事”，耶律穆济增援南京，“赐剑专杀”。将帅因此得以尽才智，建功勋。

萧后及圣宗在任用大臣方面的识见和气魄，使得帝王与佐臣、佐臣与佐臣之间关系比较协调，形成文韬武略兼备的统治核心，这是辽朝中兴的政治前提和主要原因。

二、整顿吏治　严惩贪酷

整顿吏治是萧太后和辽圣宗一个重要的治国方略。萧太后摄政后立即着手整顿吏治，诏谕三京大小官员莅事“当执公方，毋得阿顺。诸县

令佐如遇州官及朝使非理征求，毋或畏徇”（《辽史·圣宗纪》）。此后又屡下诏旨，察贪酷，决滞狱，仅统和九年（991年）就两次派遣大批得力官员分赴各地，“决诸道滞狱”（《辽史·圣宗纪》）。太平六年（1026年）辽圣宗又下诏“南北诸部廉察州县及石烈、弥里之官，不治者罢之。诏大小职官有贪暴残民者，立罢之，终身不录；其不廉直，虽处重任，即代之；能清勤自持者，在卑位亦当荐拔；其内族受贿，事发，与常人所犯同科”（《辽史·圣宗纪》）。由于任用循吏，罢黜贪官，革除陋规蠹弊，使得政治比较清明，社会相对稳定，史称“国无幸民，纲纪修举，吏多奉职，人重犯法。故统和中，南京及易、平二州以狱空闻”（《辽史·刑法志》）。

三、开科取士　重用汉官

开科取士是萧太后和辽圣宗在政治上采取的一个重大举措。契丹立国以来，重要官职一直实行世选制。南北府宰相、枢密使及其他重要军政要职皆由契丹贵族担任。随着统治区域的扩大，民族成分的复杂，国家事务的增多，单靠世选制已不能适应人才需求。世选制对强化王权也有诸多消极因素。萧太后果断地改革旧的用人制度，从各民族中大力选拔官员。例如统和二年（984年），“划离部请今后详稳止从本部选授为宜，上曰：‘诸部官惟在得人，岂得定以所部为限。’不允”（《辽史·圣宗纪》）。萧太后重用有才干的汉族士人，她不仅宠信韩德让等汉族大臣，而且多次“诏诸部所俘宋人有官吏儒生抱器能者，诸道军有勇健者，具以名闻”。又“诏郡邑贡明经、茂材异等”（《辽史·圣宗纪》）。统和七年（989年），宋进士十七人携家来归，萧太后“命有司考其中第者，补国家官，余授县主簿、尉”（《辽史·圣宗纪》）。望都之战，宋将王继忠被俘，“太后知其贤，授户部使，以康默记族女女之。继忠亦自激昂，事必尽力”（《辽史·王继忠传》）。为了大批培

养、选用精通儒学的士人，萧太后正式采用唐制开科取士，并形成制度。辽圣宗以辞赋、法律取士，逐步扩大进士名额，太平年间，每年及第者四十至七十余人。萧太后和辽圣宗统治时期，仅《辽史》有传的宰辅一级高官，就有十三人为进士出身。室昉、张俭以及高正、石用中、吕德懋、杜防、杨晰等贤相名臣，皆为科举出身。萧太后、辽圣宗开科举、用汉官，使大批有用之才为其所用，扩大了统治基础，提高了官僚素质，对北方文化教育的发展也具有积极意义。

四、修订法律　改革制度

辽太祖制定“契丹及诸夷之法，汉人则断以律令”（《辽史·刑法志》）。由于蕃汉不同法，“同罪异论者盖多”。从景宗时起，萧太后着手修订法律，到圣宗时，刑法由严苛变为宽平，且蕃汉二律出现走向统一的趋势。

据《辽史·刑法志》载，“圣宗冲年嗣位，睿智皇后（萧绰）称制，留心听断，尝劝帝宜宽法律。帝壮，益习国事，锐意于治。当时更订法令凡十数事，多合人心，其用刑又能详慎”。故史称辽代帝王“子孙相继，其法互有轻重；中间能审权宜，终之以礼者，惟景、圣二宗为优耳”（《辽史·刑法志》）。这一时期，辽代法律变革的特点是蕃律与汉律在一些方面渐趋同一。辽圣宗说：“朕以国家有契丹、汉人，故以南、北二院分治之，盖欲去贪枉，除烦扰也；若贵贱异法，则怨必生。夫小民犯罪，必不能动有司以达于朝，惟内族、外戚多恃恩行贿，以图苟免，如此则法废矣。”（《辽史·刑法志》）在这种思想指导下，萧太后及辽圣宗修改律令，对许多罪名实行同罪同罚。“先是蕃民殴汉人死者，偿以牛马；汉人则斩之，仍以其亲属为奴婢。燕燕一以汉法论。”（《辽史拾遗》卷十九）又如明令“契丹人犯十恶者依汉

律”（《辽史·圣宗纪》）。萧太后、辽圣宗还删除了契丹旧法中过于严苛的部分。经过对区别处分的重新平衡，或径直“一以汉法”，在一些重要的方面实现了齐一法绳。

辽圣宗重新编制部族，改革赋税制度。辽初，“各部大臣从上征伐，俘掠人户，自置郛郭，为头下军州”。头下军州实际上成为贵族的领地，头下户皆为奴婢或农奴。从圣宗时起，“凡市井之赋，各归头下，惟酒税赴纳上京，此分头下军州赋为二等也”（《辽史·食货志》）。头下户“输租为官，且纳课给其主，谓之‘二税户’”（《中州集·李晏传》）。这就使国家赋税扩展到头下军州，头下户与头下主的人身依附关系日益松弛。辽圣宗重新编制部族，并把原属于宫帐的奴隶改编为部族，使其成为部民。

萧太后和辽圣宗对政治的调整和改革，大大强化了契丹王权，缓和了民族矛盾和阶级矛盾，使社会经济得到恢复和发展。辽王朝在萧太后、辽圣宗统治时期，疆域不断扩张，与北宋实现和议，国内政局较为安定，成为雄踞北方的泱泱大国。

第三节　金世宗的吏治思想

金世宗完颜雍（1123—1189年），本名乌禄，金太祖之孙。1161年海陵王完颜亮兴兵南侵。完颜雍趁机发动政变，在辽阳即位，改元大定。金世宗是金朝历史上一位颇有作为的皇帝。完颜雍“久典外郡，明祸乱之故，知吏治之得失”（《金史・世宗纪》）。即位之后，奉行“南北讲好，与民休息”的政策，并“躬节俭，崇孝弟，信赏罚，重农桑，慎守令之选，严廉察之责”（《金史・世宗纪》）。据说，金世宗统治时期，“群臣守职，上下相安，家给人足，仓廪有余”。旧史称誉他为“小尧舜”（《金史・世宗纪》）。

制驭群臣，优化吏治，是封建帝王实现统治的根本保证。金世宗即位之后，鉴于海陵王等人的政治得失，汲取历史的经验教训，把治吏作为施治的重点，“举贤之急，求言之切，不绝于训辞”（《金史・世宗纪》）。他在诏令、政论和训辞中阐发其吏治思想，提出一批切合实际、具有可操作性的实施方案。他的思想和政策，标志着金朝统治思想的成熟，其付诸实践的结果是使金朝的统治走向鼎盛。

一、天子不能专行独断

金世宗深知臣下在政治中的重要作用。他认为：“天子以兆民为子，不能家家而抚，在用人而已。”（《金史・世宗纪》）皇帝应当把主要精力用于抓大事，“察问细微，非人君之体”（《金史・世宗纪》），而要实现“人君之体”，方法只有一个：善于任人。他一再感叹：“天子亦人耳。”（《金史・世宗纪》）“万机之繁，岂无一失。”（《金史・世宗纪》）他批评海陵王“专任独见，不谋臣下，以取

败乱”，认为即使圣王犹应“稽于众，舍己从人”（《金史·高衎传》）。他赞成“好问则裕，自用则小”的说法，一再表示“朕为天子，未尝敢专行独断，每事遍问卿等，可则行之，不可则止之也”（《金史·石琚传》）。金世宗重视臣的作用还有另一层考虑，即“教化之行，当自近贵始”（《金史·世宗纪》）。郡县守令更是关乎教化和民生。这样，金世宗就从任贤、纳谏、教化等多方面肯定了臣在政治中的地位和作用。

在调整君臣关系方面，金世宗比较强调“以仁为本”。他反对帝王“非理杀戮臣下”（《金史·世宗纪》），认为海陵王就是因为滥杀无辜而失位。他说：“天下大器归于有德。海陵失道，朕乃得之。但务修德，余何足虑。”（《金史·世宗纪》）在金世宗看来，所谓仁德主要指遵循一定章法而宽严有当。他说：“帝王之政，固以宽慈为德，然如梁武帝专务宽慈，以至纲纪大坏。朕尝思之，赏罚不滥，即是宽政也，余复何为。”（《金史·世宗纪》）基于这种认识，金世宗处理君臣关系较为有章法、节制，收到了一定的成效。金世宗批评唐太宗在御臣中的失误，说：“唐太宗有道之君，而谓其子高宗曰：‘尔于李勣无恩。今以事出之，我死，宜即授以仆射，彼必致死力矣。’君人者，焉用伪为。”（《金史·世宗纪》）他并不完全否定权谋，但反对滥用权谋。他认为正确的做法是：“平时用人，宜尚平直。至于军职，当用权谋，使人不易测，可以集事。”（《金史·世宗纪》）唐太宗的失误在于一味用权谋。总之，君主要千方百计避免造成君臣相疑的局面，“君臣无疑，则谓之嘉会”（《金史·世宗纪》）。

注重发挥宰相等执政大臣的作用，是金世宗吏治思想的显著特点之一。在具体政治运作中，金世宗十分重视宰执在举荐官吏、议论得失、进谏匡弼方面的作用。他说：“进贤退不肖，宰相之职也。”（《金史·

世宗纪》）又说："朕常以不能遍识人材为不足。此宰相事也，左右近侍虽常有言，朕未敢轻信。"（《金史·石琚传》）他曾一再问纥石烈良弼："朕欲周知官吏善恶，若寻常遣官采访，恐用非其人。然则，官吏善恶何以知之？"良弼回答说："臣等当为陛下访察。"（《金史·纥石烈良弼传》）金世宗对此表示同意。在《金史》的本纪和列传中，记载了大量有关金世宗责成宰相举善黜恶的事例。金世宗强调宰执的赞襄辅弼作用，决断大政之时，往往广泛咨询，从善如流。他经常对宰执说："朕深居九重，正赖卿等赞襄，各思所长以闻，朕岂有倦怠。""卿等当参民间利害，及时事之可否，以时敷奏。"（《金史·世宗纪》）一再要求宰臣们："朕凡论事有未能深究其利害者，卿等宜悉心论列，无为面从而退有后言。"（《金史·世宗纪》）"自今朕旨虽出，宜审而行，有未便者，即奏改之。"（《金史·世宗纪》）由于金世宗对宰执之职慎重其选，信之任之，故大臣多能尽职尽责。

重视言谏机制和言官的作用，是金世宗吏治思想的又一个重要方面。金世宗说："朕观前代人臣将谏于朝，与父母妻子诀，示以必死。同列目睹其死，亦不顾身，又为之谏。此尽忠于国者，人所难能也。"（《金史·世宗纪》）所以他注意奖掖、提拔敢于进谏的言官，对言路是否畅通深表关切。金世宗多次询问近臣："朕观前史，有在下位而存心国家，直言为民者。今无其人，何也？"臣下答以："今岂无其人哉。盖以直道而行，反被谤毁，祸及其身，是以不为也。"（《金史·纥石烈良弼传》）为了保证下情上达，他下诏命"百司官吏，凡上书言事或为有司所抑，许进表以闻，朕将亲览，以观人才优劣"（《金史·世宗纪》）。又责成尚书省对臣民上书详阅之后，"其亟条具以闻"（《金史·世宗纪》）。他还提高言路官的品阶和地位，直接掌握言路官的任用大权。吏部尚书梁肃"上书论台谏，其大旨谓'台官自大夫至监察，谏官自大夫至拾遗，陛下宜亲择，不可委之宰相，恐树私恩，

塞言路也'”（《金史·梁肃传》）。这个建议被金世宗采纳。他一方面给予言路官许多特权，如允许风闻弹事，御史台奏事时宰相必须退出等；另一方面又规定“纠弹之官知有犯法而不举者，减犯人罪一等科之”（《金史·世宗纪》）。“台官当尽绝人事。谏官、记注官与闻议论，亦不可与人游从。”（《金史·唐括安礼传》）言谏机制和言路官的作用发挥得比较充分，是金世宗取得政治成功的又一个重要原因。

二、知人则哲　唯贤是用

选任忠臣良吏是改善封建吏治的关键。对此，金世宗备加关注，深思熟虑，提出了一批基本原则和政策思想。金世宗认为“知人最为难事”（《金史·石琚传》）。“人心险于山川，诚难知也。”例如：“凡人在下位，欲冀升进，勉为公廉，贤不肖何以知之。及其通显，观其施为，方见本心。”（《金史·世宗纪》）有些人原以清廉闻名，提拔之后名不副实。他批评“海陵不辨人才优劣，惟循己欲，多所升擢”，表示“以此为戒，止取实才用之”（《金史·世宗纪》）。金世宗认为：“十室之邑，必有忠信。今天下之广，人民之众，岂得无人。”（《金史·世宗纪》）选贤任能的关键是帝王知人善任，大臣汲引贤能。

在政治实践中，金世宗提出了许多具有指导意义的用人思想，主要有以下几点：

其一，慎选其人。金世宗根据不同职官在政治中的不同作用，提出了不同的选择人选的标准。一是“左右须忠实人”。金世宗主张“近侍局官须选忠直练达之人用之”（《金史·世宗纪》）。蒲察通为人有才干，多机诈，金世宗任之为封疆大吏。朝辞之际，金世宗对其赏赐有加，谕之曰：“卿虽有才，然用心多诈，朕左右须忠实人，故命卿补

外。赐卿金带者，答卿服劳之久也。”（《金史·世宗纪》）由于近臣随侍皇帝左右，容易进谗言，蒙蔽君主视听。任用忠实之人，方可避免“近习谗言”入耳，不至“偏用一人私议”（《金史·世宗纪》）。二是宰相勿用权术之人。金世宗认为：“隋炀帝时，杨素专权行事，乃不慎委任之过也。”君主“与正人同处，所知必正道，所闻必正言，不可不慎也”。所以一些重要职务“当选纯谨秉性正直者充，勿用有权术之人”（《金史·世宗纪》）。三是慎选朝官。金世宗说：“朝官当慎选其人，庶可激励其余，若不当，则启觊觎之心。”（《金史·世宗纪》）四是地方官应选贤能。他说：“县令之职最为亲民，当得贤材用之。”（《金史·世宗纪》）

其二，重用有德之人。在德与才的问题上，金世宗更重视德行。他说：“人之有干能，固不易得，然不若德行之士最优也。”（《金史·世宗纪》）因此，他更注重任用儒生、进士，其依据是：“夫儒者操行清洁，非礼不行。以吏出身者，自幼为吏，习其贪墨，至于为官，习性不能迁改。政道兴废，实由于此。”（《金史·世宗纪》）“起身刀笔者，虽才力可用，其廉介之节，终不及进士。”（《金史·世宗纪》）为了解决地方官严重缺员的问题，金世宗扩大科举名额，并创建女真进士科。他下令：“自今文理可采者取之，毋限以数。”有一年，“以不限人数，取至五百八十六人”（《金史·选举志》）。进士及第，立即授官。世宗之世，“儒风丕变，庠序日盛，士由科第位至宰辅者接踵”（《金史·文艺传》）。这些措施提高了官僚群体的素质。

其三，用人不分南北种族。金世宗认为：“南人劲挺，敢言直谏者多，前有一人见杀，后复一人谏之，甚可尚也。”（《金史·世宗纪》）他用人较少地区、种族偏见，唯德才是举，在位三十年间，金世宗前后任用的宰执之中，计有宗室七人，非宗室女真人十五人，汉人十

四人，契丹、渤海二人。这种用人政策扩大了金朝的统治基础。

其四，举实才。金世宗重视举实才，主张从言行相符，政绩卓著的士人中选拔官吏。举实才的关键是“试以事”。他说：“岐国用人，但一言合意便升用之，一言之失便责罚之。凡人言辞，一得一失，贤者不免。自古用人咸试以事，若止以奏对之间，安能知人贤否。朕之取人，众所与者用之，不以独见为是也。”（《金史·世宗纪》）他要求对于百官，要“察其政绩，善者升之，后政再察之，善又升之”（《金史·梁肃传》）。为了发现实才，金世宗“巡幸所至，必令体访官吏臧否”（《金史·世宗纪》）。他对百官多因循、碌碌深表不满，对宰臣说：“随朝之官，自谓历一考则当得某职，两考则当得某职。第务因循，碌碌而已。自今以外路官与内除者，察其公勤则升用之，但苟简于事，不须满任，便以本品出之。赏罚不明，岂能劝勉。”（《金史·世宗纪》）金世宗一再宣谕百官，不得苟且因循，对政绩显著者则委以重任。大定十二年（1172年），金世宗得知一批地方官政绩突出，立即指示尚书省：“此辈暗察明访皆著政声，可第其政绩，各进官旌赏。其速议升除。”（《金史·世宗纪》）为了提高百官的办事能力和政治经验，金世宗主张对高级官吏应“中外更试”。他说：“朝官不历外任，无以见其才，外官不历随朝，无以进其才，中外更试，庶可得人。”（《金史·李石传》）金世宗改革铨选、黜陟办法，加强考课、廉察之制，故“当此之时，群臣守职”（《金史·世宗纪》）。从中央到地方都有一批实才、廉吏任职行政，对“大定治世”的出现，起了重要的作用。

其五，用人不拘资格。金世宗主张“苟有贤能，当不次用之”（《金史·世宗纪》）。他对循资升迁的办法不以为然，说：“日月资考所以待庸常之人，若才行过人，岂可拘于常例。”又说：“用人之道，当自其

壮年心力精强时用之，若拘以资格，则往往至于耄老，此不思之甚也。”（《金史·世宗纪》）他一再批评宰臣不能破格用才，指令他们用人要不拘一格。金世宗针对朝官阙员甚多的状况，一再指示：“当选进士虽资叙未至而有政声者，擢用之。”（《金史·世宗纪》）选官不重出身，升迁不重资历，有利于将一批年富力强的干练之才选拔到中枢机构及其他重要岗位上来。

其六，不求其备，不忌前嫌。金世宗认为：“天下至大，岂得无人，荐举人才，当今急务也。”为了拓宽用人渠道、广揽人才，必须不求其备，不计前嫌，“必俟全才而后举，盖亦难矣”（《金史·世宗纪》）。他赞成“明君用人，必器使之”的观点，主张量才用人，如儒士“优于治民，若使坐列肆，榷酒酤，非所能也”（《金史·梁肃传》）。在封建帝王中金世宗属心胸开阔、大度容人的一类，对于臣下的直言或过失，往往不甚计较。他一反金熙宗、海陵王对反对派大加杀戮的做法，敢于重用曾经反对过自己的人。纥石烈志宁在海陵王手下任尚书左丞、右领军大都督，他对海陵王忠心耿耿，一再与金世宗对抗。世宗讨平志宁后，立即委以重任，并对他说：“汝辈初心亦可谓忠于所事，自今事朕，宜勉忠节。”（《金史·纥石烈志宁传》）后来志宁屡建功勋，封王拜相。海陵王的重臣尚书令、南京留守张浩，也被金世宗封为太师、尚书令。金世宗对他说：“卿在正隆时为首相，不能匡救，恶得无罪。……而卿在省十余年，练达政务，故复用卿为相，当自勉，毋负朕意。”（《金史·张浩传》）石琚、张玄素等人都曾为海陵重臣，有的还曾诬陷过金世宗。金世宗即位后“一切不问”，唯才是举。这些人在政治中都曾发挥过重要的作用。

金世宗在唯贤是举、量才用人方面，言行大体是一致的，且能贯彻始终。上述政策对维系君臣关系和改善吏治有积极的影响。

三、严明制度　以法御臣

金世宗重视制度建设，力图通过“详定制度”，将改善吏治的方略和政策法制化、规范化。金朝的政治体制及官制、法制有一个不断改革完善的过程。金朝立国之初，大体沿用古老的勃极烈制度。金太宗时逐渐参用辽、宋旧制，用汉官名称。金熙宗废除勃极烈制度，“颁新官制及换官格，除拜内外官，始定勋封食邑入衔，而后其制定”（《金史·百官志》）。海陵王进一步完善新制，使“职有定位，员有常数，纪纲明，庶务举，是以终金之世守而不敢变焉”（《金史·百官志》）。金世宗“鉴海陵之失，屡有改作”（《金史·梁肃传》）。大定二年（1162年），又命吏部“详定制度”，至此金朝的官制及礼制始告完备。金世宗将这些制度逐步法制化，至金章宗时形成了较为完备的法制，“典章文物粲然成一代治规”（《金史·章宗纪》）。

金世宗以法驭臣，赏罚严明，故在位期间官吏大多奉公守法，政治较为清明。他在惩治贪官方面的方略和政策有以下几个特点：

其一，强化监察，善恶并举。金世宗经常派使者到各地考察吏治，对监察官员的要求十分严格。一次，他针对“达官贵要多行非理，监察未尝举劾”及仅弹劾“细事”，命令“今监察职事修举者与迁擢，不称者，大则降罚，小则决责，仍不许去官”（《金史·世宗纪》）。为了赏罚分明，他要求监察官善恶并察，说：“御史分别庶官邪正。卿等惟劾有罪，而未尝举善也，宜令监察分路刺举善恶以闻。”（《金史·李石传》）又说：“卿等所廉皆细碎事，又止录其恶而不举其善，审如是，其为官者不亦难乎。其并察善恶以闻。”（《金史·世宗纪》）善恶并察的监察方针有利于惩治贪酷、发现人才，防止宽严失当。

其二，宽严有度，适用中典。封建时代的吏治腐败是个顽症，贪赃

枉法之多，罚不胜罚。因此，金世宗十分重视掌握政策和策略，主张赏罚并举，宽严有度，以赏为主。在运用惩罚手段时，金世宗也较为注意方式方法。一是初犯从宽，再犯从严，即“职官始犯赃罪，容有过误，至于再犯，是无改过之心。自今再犯不以赃数多寡，并除名”（《金史·世宗纪》）。二是恩威并用，惩一劝百。金世宗说：“凡在官者，但当取其贪污与清白之尤者数人黜陟之，则人自知惩劝矣。夫朝廷之政，太宽则人不知惧，太猛则小玷亦将不免于罪，惟当用中典耳。”（《金史·世宗纪》）三是同职相纠，自我监督。大定十二年（1172年），金世宗诏令：“自今官长不法，其佐僚不能纠正，又不言上者，并坐之。”（《金史·世宗纪》）大定二十六年（1186年），正式“定职官犯赃同职相纠察法”（《金史·世宗纪》）。同僚或下属知情不举则一并处罚，这样做可以强化官僚群体内部的自我监督、彼此制约机制。四是慎重处罚，从轻发落。为了缓和君臣矛盾，笼络官僚贵族，金世宗对小罪小过的处理比较慎重。他说：“郡县之官虽以罪解，一二岁后，亦须再用。猛安谋克皆太祖创业之际于国勤劳有功之人，其世袭之官，不宜以小罪夺免。”（《金史·世宗纪》）

金世宗对于蠹国害民的贪官污吏深恶痛绝，所以对赃官的处罚最为严厉。尽管他对贪官大多仅是除名免职而已，但严禁已除名的赃官复职。他诏令尚书省：“赃污之官，已被廉问，若仍旧职，必复害民。其遣使诸道，即日罢之。”（《金史·世宗纪》）又诏：“吏犯赃罪，虽会赦不叙。”（《金史·世宗纪》）在这一点上，金世宗对女真贵族及亲信、子弟亦不宽贷。他一再表示：“朕虽于女直人未尝不知优恤。然涉于赃罚，虽朕子弟亦不能恕。”（《金史·世宗纪》）为了整肃吏治、严明法纪，金世宗也曾对贪赃枉法之辈大开杀戒，严惩不贷。

金世宗对女真贵族及高官显宦的控驭尤为严格。他严禁官吏偏袒权

要，说：“形势之家，亲识诉讼，请属道达，官吏往往屈法徇情，宜一切禁止。”（《金史·世宗纪》）为了“正朝廷”，他明确规定朝臣不得收受馈献。他说：“朝廷行事苟不自正，何以正天下。尚书省、枢密院生日节辰馈献不少，此而不问，小官馈献即加按劾，岂正天下之道。自今宰执枢密馈献亦宜罢去。”（《金史·世宗纪》）

金世宗在维护封建法制方面，是一个颇有见地的皇帝。他对封建法制的“八议”提出异议。大定二十五年（1185年），后族有犯罪者，尚书省引“八议”奏。金世宗说：“法者，公天下持平之器，若亲者犯而从减，是使之恃此而横恣也。昔汉文诛薄昭，有足取者。前二十年时，后族济州节度使乌林达钞兀尝犯大辟，朕未尝宥。今乃宥之，是开后世轻重出入之门也。”对此，宰臣提醒他“古所以议亲，尊天子，别庶人”。世宗又说：“外家自异于宗室。汉外戚权太重，至移国祚，朕所以不令诸王、公主有权也。”（《金史·刑法志》）金世宗对“议贤”也提出异议。他说：“夫有功于国，议勋可也。若至议贤，既曰贤矣，肯犯法乎。脱或缘坐，则固当减请也。”大定二十六年（1186年）遂奏定：“太子妃大功以上亲、及皇家无服者、及贤而犯私罪者，皆不入议。”（《金史·刑法志》）在封建时代，等级制本身就是一种法制或法制原则，所以金世宗只是由于政治上的需要而缩小“八议”的范围而已。

“政事无甚难，但用心公正，毋纳谗邪，久之自熟。”（《金史·世宗纪》）金世宗的确抓住了君道的大纲和要旨。但是，他毕竟是封建帝王，常常违背自己所确立的原则。例如宗翰之孙斜哥三次触犯赃罪且“当死”，只缘“斜哥祖父秦王宗翰有大功”（《金史·宗翰传》），不仅免死，而且除名不久又任新职。说一套，做一套，这是帝王的通病。好在金世宗头脑比较清醒，其思想和政策大体得到了贯彻。

金世宗把改善吏治作为施政的重点，他的一系列政治举措，结束了自金熙宗以来宗室互相残杀，君臣关系紧张，吏治腐败，政局不稳的局面。金世宗的吏治思想及其实践在政治思想史上也具有一定的意义。

第九章　元代“用夏变夷”思潮与理学的官学化

元朝是蒙古贵族联合汉族统治阶级建立的封建王朝。两宋以来，北方少数民族迭相兴起。与建立了夏、辽、金朝的党项、契丹、女真等族相比，蒙古族兴起晚，但势力最盛。南宋开禧二年（1206年），成吉思汗建立了大蒙古国，统一漠北，随即迅速向外扩张。南宋端平元年（1234年）灭金，又积极谋宋。南宋度宗咸淳七年（1271年），世祖忽必烈建立元朝，未几南宋灭亡。宋元之际，华夏传统的儒家文化受到了前所未有的猛烈冲击，北方相对落后的游牧文化与中原高度发达的礼乐文明经历了从激烈的冲突、对抗，逐渐走向调和与融会的过程，使元代政治思想的发展呈现出十分特殊的情况。

第一节 早期汉蒙文化关系与耶律楚材的治国主张

一、元朝民族歧视政策与政治思想发展趋势

蒙古族以少数民族而入主中原，统治区幅员辽阔，境内民族众多。然而蒙古本族人数却少得很，总数不过四十万，军队十余万众。为了巩固元朝政权，保障蒙古贵族的权益，蒙古统治者实行了种族歧视政策。他们把人分成蒙古、色目、汉人（金朝统治下的汉人）、南人（南宋统治下的汉人）四等，严格蒙、汉之限。凡中央政府要职、军职及地方官府最高执政官，必须由蒙古人充任，以此确保全国的军、政实权掌握在蒙古族手中。对于其余三等人，蒙古统治者采用了分层使用的方法。其中，色目人长于理财，任用他们管理财政，搜敛民财，以足国用。汉人和南人的上层士大夫们富有治民理政的管理经验，便将他们补充到各级官府中担任副职或吏员，佐助蒙古官长。这种民族等级政策是元朝的基本国策。实行这一政策的结果是，一方面突出了蒙古贵族统治者的政治主宰地位和政治特权，给予蒙古本族文化传统以高度的政治保障；另一方面，也认可汉人具有一定的政治地位和有限的政治出路，这就为中原汉法即儒家政治思想和传统制度仪节的继续传播，并逐渐与蒙族文化形成交融提供了条件。

民族等级政策不仅影响着元代的政治制度和政治发展，同时也在很大程度上影响着元代政治思想发展的基本趋势。从总体上看，有元一代并不排斥汉法，事实上，这一时期不仅出现了许多著名的儒生学者，如许衡、刘秉忠、刘因等，他们在传统思想文化发展史上均占有一席重要之地；而且，理学的官学化过程恰恰是在元代完成的。由于蒙古统治者

顽固地推行民族等级政策，中原汉法虽说得到了统治者的认可，但始终没能占据绝对主导地位。儒学在思想文化上的权威由于人分四等的民族隔阂而被削弱。也就是说，在思想文化和政治观念、社会意识及民族心理方面始终未能形成高度的统一与融洽和谐。在传统社会的小生产条件下，国家的统一主要取决于军事、政治和文化诸方面的统一。蒙古贵族以武力占据中原，政权的支柱主要是军事和政治，缺乏文化上的统一和全社会的文化认同。蒙、汉文化的潜在冲突始终存在，这是元代政治思想发展的一个总体特征，也是导致元朝国祚不足百年的原因之一。

就元代政治思想而论，发展趋势大致分三个阶段。成吉思汗的大蒙古国时期是第一个阶段。这一时期的政治中心在漠北。蒙古人自有一套完整的断事官制度和系统的体例（约孙）、法规（札撒），并不知汉法或儒学为何物。他们四面出击，迅速扩张势力。一些通儒术的亡金官员和儒士降服蒙古，个别人得到大汗信任，用为辅臣，如耶律楚材。但蒙古统治者尚没有真正认识到儒家政治思想的实际价值，他们在统治过程中仍然沿用本民族的统治经验，对征服之地的人民进行残暴统治。随着蒙古政治势力的南移，儒家政治学说逐渐引起蒙古统治者的重视。从忽必烈入主中原汉地到元朝建立是第二个阶段。这一时期，蒙古统治者亲身感受到汉法在统治中原地区中的重要性，于是广招儒士，寻求治道，在政治制度和政策方面进行调整。以郝经为代表的儒士则积极合作，在理论上提出“用夏变夷”，在传统儒学与异族统治之间建构了一条调和之路。随着全国的政治统一，江南朱、陆学在全国广泛流传，逐渐得到元朝统治者的认可。元仁宗时期是第三个阶段。这一时期，许衡的鲁斋学派兴起，理学步入帝王的殿堂。元仁宗力主以儒术治国，将程朱之学立为科举的教本，完成了理学的官学化。

元代政治思想发展的三个阶段是一个循序渐进的过程，中原汉法及

两宋理学正是经过了这样的过程而传延下来，顺利地过渡到明代。

二、耶律楚材的治国主张

耶律楚材（1190—1244年）字晋卿，契丹人，是辽国东丹王的八世孙。其父耶律履曾在金朝任官职，最高做到尚书右丞。耶律楚材“三岁而孤”，由母亲教其读书。“及长，博极群书”，涉猎颇杂，“旁通天文、地理、律历、术数及释老、医卜之说”（《元史·耶律楚材传》）。他才思敏捷，“下笔为文，若宿构者”。耶律楚材先在金朝任职，后追随成吉思汗，又辅佐窝阔台汗，官至中书令。由于耶律楚材博学多识，尤为精于占卜，善于理财，终于以他的机巧和智慧取得蒙古统治者的信任，至官居高位，参与机密，在促进政治的有序化、减缓社会冲突和延传中原政治文明方面的筚路蓝缕之功不可磨灭，为汉蒙文化的进一步交融提供了初步条件。正如后人评价的那样，他“谏革初制之苛猛，苏息民物之疮痍，丰功伟烈，衣被天下，非刘秉忠诸人所能望；振兴儒教，进用士人，以救偏任武夫及色目种人之弊，亦开姚、许之先声”（《湛然居士文集后序》）。

耶律楚材的治国主张对于大蒙古国时期的政策和制度均有较大影响。主要有以下四个方面。

其一，崇天命以论人事。蒙古人文化落后，迷信“长生天”，他们每战必卜，以励士气。耶律楚材精通天文历数之学，遂通过占卜，或观天象以决吉凶，得到蒙古统治者的信赖。例如，成吉思汗“西讨回回国。祃旗之日，雨雪三尺”。时值盛夏，祃旗而下雪，实在怪异。成吉思汗心中疑惑，不知祸福。耶律楚材说：“玄冥之气，见于盛夏，克敌之征也。”第二年冬天，天有大雷，成吉思汗又问主何吉凶，耶律楚材说：“回回国主当死于野。”（《元史·耶律楚材传》）这两次预言都应

验了。又有一次，八月，长星见于西方，耶律楚材说："女真将易主矣。"翌年，"金宣宗果死"。这些事例使得成吉思汗不得不信服。于是，"帝每征讨，必命楚材卜，帝亦自灼羊胛，以相符应"。又指着耶律楚材对窝阔台说："此人，王赐我家。尔后军国庶政，当悉委之。"（《元史·耶律楚材传》）耶律楚材凭着占卜和预言得到蒙古大汗的信任，为奠定自己的政治地位和推行自己的治国主张打下了基础。

耶律楚材能在蒙古贵族的权力核心中站稳脚跟不仅是精于占卜，还在于他利用天命为蒙古统治者统一江南作论证。他曾以进献"元历表"的形式说："臣愚以为中元岁在庚午，天启宸衷，决志南伐。辛未之春，天兵南渡，不五年而天下略定。此天授也，非人力所能及也。"他根据天象指出："日月合璧，五星联珠，同会虚宿五度，以应我皇帝陛下受命之符也。"（《湛然居士文集·进征西庚午元历表》）这是利用汉唐儒学的天人观为蒙古贵族在中原地区建立政权和统一全国的政治合法性作论证。耶律楚材重复前人的"君权天授"思想符合蒙古统治者的政治需要，儒家的天人合一理论较之蒙古人的原始迷信"长生天"要高明得多。

从某种意义上看，耶律楚材崇尚天命、热衷于占卜主要是用作推行治道的手段。他清楚地认识到，蒙古统治者文化水平之低，儒学圣道对于他们来说可谓阳春白雪，遂利用蒙古统治者迷信天命的特点，假天命以论人事，寻机向成吉思汗灌输孔子之道，引导蒙古统治者接受中原汉法和仁义之政。例如："恭惟皇帝陛下，德符乾坤，明并日月，神武天锡，圣智夙资。迈唐虞之至仁，追羲轩之淳化，冀咸仁而底义，敬奉天而谨时。重敕行台，旁求儒者。"（《湛然居士文集·进征西庚午元历表》）这种方法有时颇能奏效。据《元史》记载，成吉思汗带领大军到东印度，驻扎在铁门关。"有一角兽，形如鹿而马尾，其色绿，作人言，谓侍卫者曰：'汝主宜早还。'帝以问楚材，对曰：'此瑞兽也，其名

角端，能言四方语，好生恶杀，此天降符以告陛下。陛下天之元子，天下之人，皆陛下之子，愿承天心，以全民命。’帝即日班师。”（《元史·耶律楚材传》）绿兽能言，事属离奇，但假借灾异天象而参与决策、谏诫君主，不失为一种良策。

其二，推行有序政治，遏制酷刑滥杀。耶律楚材夙有济世救民之志，自言“仆备员翰墨，军国之事，非所预议。然行道泽民，亦仆之素志也”。他始终以推行儒道自励，“且吾夫子之道，以博施济众为治道之急”（《湛然居士文集·寄赵元帅书》）。然而蒙古统治者朝无定制，残酷嗜杀，势力所及，庶民罹祸。针对这种状况，耶律楚材逐一提出政策或措施。首先，在权力中心设立仪制，以尊王权。蒙古统治者在王位继承上既无定制，亦无仪制。窝阔台汗即位时，“宗亲咸会，议犹未决”。耶律楚材“遂定策，立仪制”。又告之亲王察合台：“王虽兄，位则臣也，礼当拜。王拜，则莫敢不拜。”在举行策立仪式时，察合台“率皇族及臣僚拜帐下”，行君臣之礼，史载“国朝尊属有拜礼自此始”（《元史·耶律楚材传》）。君臣之礼的制度化加强了蒙古统治集团内部的等级结构，有利于君主政治的秩序化。其次，加强地方行政建制，减轻暴政和弊政的危害。成吉思汗发动西征，“未暇定制”，地方州郡长吏“生杀任情，至孥人妻女，取货财，兼土田”。有的地方官极其残暴，如“燕蓟留后长官石抹咸得卜尤贪暴，杀人盈市”。耶律楚材听说了这些情况，“为之泣下，即入奏，请禁州郡，非奉玺书，不得擅征发，囚当大辟者必待报，违者罪死，于是贪暴之风稍戢”（《元史·耶律楚材传》）。耶律楚材还坚持在地方上实行军民分治制，“郡宜置长吏牧民，设万户总军，使势均力敌，以遏骄横”（《元史·耶律楚材传》）。这项措施使地方“长吏专理民事，万户总军政”，促进了地方行政的合理化，有助于防范军人干涉地方管理和滋扰百姓。再次，禁止滥杀。耶律楚材多次提出要加强对死刑的管理，要求地方官对“应犯死罪

者，具由申奏待报，然后行刑”。蒙古势力占据中原后，人心未稳，“民多误触禁纲，而国法无赦令”。耶律楚材遂陈请宽赦。说：“今任使非人，卖官鬻狱，囚系非辜者多。古人一言而善，荧惑退舍，请赦天下囚徒。”蒙古军素有屠城之制，对敢于抗拒不降者，“既克，必杀之”。针对这种军事惯例，耶律楚材深知难以正面禁止，便巧言相谏，以利诱之。如蒙古军将屠汴京，耶律楚材奏曰：“将士暴露数十年，所欲者土地人民耳。得地无民，将焉用之！”又说：“奇巧之工，厚藏之家，皆萃于此，若尽杀之，将无所获。”（以上引文均见《元史·耶律楚材传》）终使窝阔台废止屠城，“诏罪止完颜氏，余皆勿问”。百姓得以活命者一百多万人。耶律楚材推行有序政治的主张虽然没能全面实施，也不能改变统治者贪婪残暴的本性和政治现实，但在当时条件下，他的奏请和劝谏对于缓和社会冲突毕竟起到一定的积极作用。

其三，建立赋税制度。蒙古人获得生活资料的传统手段是抢掠。各级将帅均无俸禄，每攻陷一地，即纵兵大掠。所获除奉献汗王一份，其余按官级顺序分配。蒙古人势力深入中原之后，统治者逐渐觉察到对已征服之地肆行抢掠并不是获取财物的最佳方法，于是改为任意征敛，索要无度。除此而外，蒙古统治者从本民族的统治经验中找不到更好的办法，他们想到的只是“汉人无补于国，可悉空其人以为牧地”（《元史·耶律楚材传》）。这是两种民族文化的巨大差异。面对这种情况，耶律楚材告诫统治者“中原之地，财用所出，宜存恤其民”，如若征敛无度，将会彻底破坏社会生产，最终会无物可敛。他一方面奏请地方官府不可擅行科差，“州县非奉上命，敢擅行科差者罪之”。另一方面又请制定中原地税、商税、盐、酒、铁冶、山泽之利等，以供军需。他奏请设立燕京等十路征收课税使，税使均用士人故吏，“凡长贰悉用士人，如陈时可、赵昉等皆宽厚长者，极天下之选，参佐皆用省部旧人”。赋税征收的制度化给蒙古统治者带来了稳定的财政收入，这一招赢得了他们的欢

心。窝阔台惊喜道："汝不去朕左右，而能使国用充足，南国之臣，复有如卿者乎？"（《元史·耶律楚材传》）

为了完善税制，耶律楚材还采取了以下三项措施。一是提出州郡长吏所掌课税，"权贵不得侵之"。禁绝宗亲贵族擅自征敛。窝阔台汗应允赐给亲王功臣州县土地，耶律楚材认为"裂土分民，易生嫌隙。不如多以金帛与之"。他提出由朝廷设置官吏，"收其贡赋，岁终颁之，使毋擅科征，可也"（以上引文见《元史·耶律楚材传》）。于是制定天下赋税，"每二户出丝一斤，以给国用；五户出丝一斤，以给诸王功臣汤沐之资"。遂制为常赋，以约束亲贵王公的任意征敛。二是括定民户。耶律楚材反对忽都虎等人提出的"以丁为户"，认为"丁逃，则赋无所出，当以户定之"。争之再三，才得以户定。他又看到当时"将相大臣有所驱获，往往寄留诸郡"，就括检户口，"并令为民，匿占者死"。对于百姓来说，以户定赋，较之"以丁为户"的赋税负担相对要轻，故而这一主张对百姓不无益处。括检隐匿人口对亲贵王公的私利也是一次打击和制约。三是杜绝富户包税。有富人刘忽笃马、涉猎发丁和刘廷玉等出银一百四十万两"扑买天下课税"。耶律楚材斥曰："此贪利之徒，罔上虐下，为害甚大。"奏请罢之。他常说："兴一利不如除一害，生一事不如省一事。"（以上引文见《元史·耶律楚材传》）正是在这样的思想基础上，他尽力稳定赋税制度，这样既保证了国家财用，又能在一定程度上减轻民众的经济负担，缓和矛盾，促进政治向着有序化迈进。

其四，尊孔重儒。耶律楚材在学术归属上并非纯儒，而是学兼儒释。他自号湛然居士，对禅道研习有成；同时又深究儒学，自谓"远袭周孔风，近追颜孟迹"（《湛然居士文集·子铸生朝润之以诗为寿予因继其韵以遗之》）。大体上，他在为人处世、个人生活和自我内心世界方面以禅道调处；在政治生活中则以儒道为指导，恰如他的禅门业师万

松老人所谕：乃“以儒治国，以佛治心”；亦如清末芳郭无名人所评：“观居士之所为，迹释而心儒，……术释而治儒。”（《湛然居士文集后序》）因之，在政治思想方面，他推崇孔子之道，寻机议兴文治。窝阔台汗时，蒙古军攻占汴京，耶律楚材派人入城寻找孔子之后，找到了孔子五十一世孙孔元措，奏请袭封衍圣公，并“付以林庙地”，以示尊孔。然后，他下令“收太常礼乐生，及召名儒梁陟、王万庆、赵著等，使直释九经，进讲东宫”。又亲率大臣子孙，“执经解义，俾知圣人之道”。还在燕京设置编修所，在平阳设经籍所，“由是文治兴焉”（《元史·耶律楚材传》）。

除了尊孔和宣授圣道，耶律楚材还奏请开科取士。他说：“制器者必用良工，守成者必用儒臣。儒臣之事业，非积数十年，殆未易成也。”在得到窝阔台汗的首肯之后，耶律楚材命宣德州宣课使刘中随郡考试，“以经义、词赋、论分为三科，儒人被俘为奴者，亦令就试，其主匿弗遣者死”。这次科举史称“戊戌选试”，使大批沦为奴隶的儒生得以改变了身份和处境，史载“得士凡四千三十人，免为奴者四之一”（《元史·耶律楚材传》）。

需要指出的是，这一时期蒙古统治者通过切身利益感觉到儒士并非全无用处。但这并不说明他们已经认识到儒学在治国平天下方面的重要性。在他们看来，所谓儒学、汉法不过是治理汉人获取财富的又一种手段罢了。蒙古统治者在政治生活中仍然以本民族的统治经验和传统作为主要依据，儒学与汉法在蒙古统治者强大的军事压力和暴力统治下举步维艰。

第二节　以郝经为代表的“用夏变夷”思潮与礼治思想

元代名儒姚枢说：“太祖（成吉思汗）开创，跨越前古，施治未遑。自后数朝，官盛刑滥，民因财殚。”（《元史·姚枢传》）蒙古统治者以武力横扫中原，黎民百姓惨遭涂炭。在相对落后的游牧文化冲击下，儒生的命运极为悲惨。蒙古人历来注重工匠、医、卜等技术人才，儒生百无一用，遭俘后除了被杀就是做苦工，或沦为蒙古人的家奴。连耶律楚材都曾遭到匠人蔑视。耶律楚材尚且如此，一般儒生的命运可想而知。传统儒学出路何在？儒生们面临着生与死的抉择。于是有人试图在观念上，通过某种政治价值来调和汉蒙文化，借此促进蒙古统治者对儒学的价值和儒生政治地位的承认。主要代表人物有郝经、姚枢、窦默等。其中，郝经提出的“用夏变夷”思想最具有典型性。

一、“用夏变夷”：汉蒙文化沟通的价值中介

郝经（1223—1275年）字伯常，泽州陵川（今属山西）人，家世业儒。金朝灭亡之际，天下动荡混乱，郝氏一家迁到顺天。因家贫，郝经“昼则负薪米为养，暮则读书”，渐至小有名气，为顺天守帅张柔、贾辅得知，“延为上客”。张、贾二家藏书皆万卷，郝经“博览无不通”（《元史·郝经传》）。贾辅藏书之所名“万卷楼”，郝经曾作《万卷楼记》，记述其事。文中有“尽以楼之书见付，使肆其观览”（《郝文忠公集·万卷楼记》）等语，可见其治学之勤奋。忽必烈开邸金莲川后，闻郝经之名，遂召来“咨以经国安民之道”，甚为器重。忽必烈即位后，当年就任命郝经为翰林侍读学士，佩金虎符，出使南宋，以定和议。不料被南宋权相贾似道软禁在真州长达十六年。这就是历史上有名

的“郝经之留”。郝经在真州期间，因“积年不遣，旷寂无聊”（《郝文忠公集·玉衡真观序》），又“思托言垂后”（《元史·郝经传》），遂致力于经史，著述数百卷。计有《续后汉书》《易春秋外传》《太极演》《原古录》《通鉴书法》《玉衡真观》及文集等。在政治思想上，他延续儒家传统的华夷之辨，宣讲“用夏变夷”，重振儒学礼义纲纪，影响至为广泛。

郝经提出了一条至关重要的政治价值准则，曰“能行中国之道，则中国之主也”（《郝文忠公集·与宋国两淮制置使书》）。他认为，道是天地万物之源，也是治平天下的主要原则和依据，它有以下几个特点。其一，道蕴于天地万物及人心之中，又统乎天地万物。郝经说：“道统天形器，形器所以载夫道。即是物而是道存，即是事而是道在，……道不离乎万物，不外乎天地，而总萃于人焉。”“天地万物者，道之形器也。”（《郝文忠公集·道》）道既散而涵融于天地万物之中，又统乎万物，谓之皇极。“奉天极而不违，因地极而不逆，五行五事俾之叙，八政五纪俾之修，……洋洋乎发育万物，主而制之者，皇极也。”“由形器以复道，则皇极为至焉。”（《郝文忠公集·皇极道院记》）就道与天地万物的关系而言，道的地位至尊。其二，道具有永恒性。郝经说：“吾民不变则道亦不变，道既不变则天下亦不变。”（《郝文忠公集·时务》）又说：“天之于人，有所穷而后有所不穷。穷者其时也，不穷者其道也。”（《郝文忠公集·春秋外传序》）自古以至于今，所变者只是王朝更替，时光流转，道的原则与天下乃一以贯之。其三，道的基本特质在于“平常之用”。郝经说：“天下无无用之道，亦无非常之用。盖道以用而见，用以常而久，所以穷天地，亘万世。”他还说：“一物一道也，故道外无物；一道一用也，则用外无道。一日之常也，亦千万世之常也，千万世之常亦一日之常也。故常外无用。”说得再准确些，所谓平常之用，指的就是君臣纲纪，“观父子之亲，君臣之

义，夫妇之别，长幼之序，立身行己之方，处物治人之道，亦各有其常也，则知人之用与人之道矣”（《郝文忠公集·庸斋记》）。郝经在这样的认识基础上，提出权力的归属取决于道的归属，凡能践行道的原则，遵行儒家的纪纲礼义，就具有了统治天下的合法依据。所谓“天无必与，唯善是与”；“天之所与，不在于地而在于人，不在于人而在于道”。在郝经看来，做中国之主的种族所属并不重要，关键要看能否奉行道。他说：“中国而既亡矣，岂必中国之人而后善治哉？圣人有云，夷而进于中国则中国之，苟有善者，与之可也，从之可也，何有于中国于夷。”（《郝文忠公集·时务》）民众对于政权合法性的认可也不是根据种族，而是儒家推崇的道，所谓“民无必从，唯德是从”。从历史上看，也不乏用夏变夷的夷狄之君。他们身为夷狄，却努力践行纪纲礼义，实为与尧、舜、文、武齐名的圣君明主。例如，“昔元魏始有代地，便参用汉法。至孝文迁都洛阳，一以汉法为政，典章文物，灿然与前代比隆，天下至今称为贤君”（《郝文忠公集·立政议》）。郝经赞同宋真德秀的观点：“金国有天下，典章法度文物声名在元魏右”，认为是“不刊之论”，其依据就是“盖金有天下，席辽宋之盛，用夏变夷，拥八州而征南海，威既外振，政亦内修”（《郝文忠公集·删注刑统赋序》），因之“天下亦至今称为贤君”。郝经认为，忽必烈就是这样一位有道贤君。他“开邸以待天下士，征车络绎，贲光邱园，访以治道，期于汤武”。“应期开运，资赋英明，喜衣冠，崇礼乐，乐贤下士，甚得中土之心，久为诸王推戴，稽诸气数，观其德度，汉高帝、唐太宗、魏孝文之流也。”（《郝文忠公集·再与宋国两淮制置使书》）由这样一位“夷狄之君”统治中国，显然是符合“用夏变夷”之道的，必然会得到上天的认可与民众的拥戴。

郝经的“用夏变夷”思想是儒家传统的华夷之辨的发展和应用。春秋时期，孔子率先提出了区分华夏诸族与周边少数民族的标准问题，

说“夷狄之有君，不如诸夏之亡（无）也”（《论语·八佾》）。随后，孟子对这一区别的主、属关系作了明确规定：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”（《孟子·滕文公上》）。孔、孟的认识在儒学经典《春秋·公羊传》中得到了进一步发挥，形成了“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的公式，成为后世奉儒学为圭臬的统治者们解决民族关系问题的基本政治原则。传统的华夷之辨突出了两个要点。其一，判明华、夷的标准是儒家的礼义文明，而非其他；其二，华夷外内之别肯定了儒家礼义文明的主导地位，突出了儒家文化的聚合力。郝经在传统华夷之辨的基础上，提出“能行中国之道，则中国之主也”，将判明华与夷的标准直接用于政治实践，用为建立政权、统治天下的合法依据。依照他的认识，不论何种何族，只要能接受儒家礼义文明的洗礼，奉行汉法，就有资格成为中国土地上的统治者。换言之，他承认了“夷狄之君”政治权威的合法性，这种合法性只有在遵循“道”（即儒家纪纲礼义）的前提下才能成立，从而在理论上和心理上为汉蒙文化沟通，以及蒙汉统治阶级的政治合作开通了道路。

郝经“用夏变夷”思想的认识依据是儒家传统的权变观。权变的基本精神是在坚持原则的前提下，根据具体的时、世、事而应变，所谓“与时迁徙，与世偃仰，千举万变，其道一也”（《荀子·儒效》）。郝经对权变的这一基本精神领会深刻，认为明智的统治者应当“以时进退，握乾知几”（《郝文忠公集·班师议》）。儒生们面对凶悍、落后而又势不可当的蒙古统治者，也只有“知进退存亡之理”，将权宜之计化作延存圣道和安身立命之方。正像郝经对北传理学的赵复所说：“先生尝蹈夫常矣，而未蹈乎变也；尝行夫一国矣，而未行乎天下也。……昔之所学者，富一身而已，今也传正脉于异俗，衍正学于异域。指吾民心术之迂，开吾民耳目之蔽。……俾《六经》之义，圣人之道焕如日星，……大放于北方。如是，则先生之道非穷也，达也。”（《郝文忠公集·送

汉上赵先生序》）

郝经根据“用夏变夷”之旨，要儒生与异族统治者积极合作，认为“士于此时而不自用，则吾民将膏铁钺、粪土野，其无孑遗矣”。他将自己奉忽必烈之命出使南宋的目的解释为：“将以慧积年之凶衅，顿百万之锋锐，存亿兆之性命，合三光五岳之气，一四分五裂之心，推九州四海之仁，……以正人极，以正天休。”（《郝文忠公集·与宋国两淮制置使书》）“用夏变夷”思想为沟通汉蒙文化提供了价值中介，它的政治实践为汉族免于杀伐之灾，并使儒家礼义文明能在特殊历史条件下继续传延指明了出路；同时又在某种程度上满足了那些以炎黄子孙、圣人之徒自居而又不得不屈从于异族统治的汉族统治阶级和知识分子的心理平衡。

二、推行汉法与礼义治国

郝经的“用夏变夷”思想很有代表性，体现着宋元之际儒生们政治心态的主流。儒生们对华夏政治文明的先进性和权威性深信不疑，“用夏变夷”的具体步骤就是积极推行汉法。他们或是慨然践行孔子之道，悉心教书授徒，移风易俗，如著名理学家许衡就说：“纲常不可一日而亡于天下，苟在上者无以任之，则在下之任也。”（《元史·许衡传》）或者上书进谏，劝行汉法，把昌明儒学礼义文明的希望寄于异族统治者。元初著名的儒臣如耶律楚材、刘秉忠、张德辉、姚枢、窦默、许衡等人都曾奏请汉法，强调实行汉法是统治中国的必由之路。如耶律楚材说：“三纲五常，圣人之名教，有国家者莫不由之，如天之有日月也。”（《元史·耶律楚材传》）许衡还征引历史经验说：“考之前代，北方奄有中夏，必行汉法，可以长久。故后魏、辽、金历年最多。其他不能实用汉法，皆乱亡相继。史册具载，昭昭可见也。……国家仍处远

漠，无事论此。必如今日形势，非用汉法不宜也。”（《元文类》卷十三《时务五事》）他们还提出了许多具体制度和政策，计有：用贤才，慎铨选，举逸遗；定法律，倍赏罚；班俸禄，设监司，肃军政；察下情，贵兼听，亲君子；重农桑，宽赋税，省徭役，禁游惰，节财用；括户口，布屯田，通漕运，立平准，广储蓄；周匮乏，恤鳏寡；修学校，崇经术，旌节孝，等等。他们希望通过制度化的途径使孔子之道得以推广，并传延下去。

在理论上，他们注重以礼义教化治国，以郝经为代表，集中论述了礼治的必要性等问题。郝经提出，礼义为治国之本。他说：“夫纪纲礼义者，天下之元气也；文物典章者，天下之命脉也。非是则天下之器不能安，小废则小坏，大废则大坏。小为之修完则小康，大为之修完则太平。故有志于天下者，必为之修而不弃也。”（《郝文忠公集·立政仪》）又说：“礼乐者，王政之大纲也。得则治，否则乱，圣人致治之功必于此乎。”（《郝文忠公集·礼乐》）他总结了历史的经验，把“致治之道”分为两种，一是自治，另一是治人。二者相较，“自治为上，治人次之”。前者为本，后者为末，“本固则末盛”。这里说的自治为本指的就是“修仁义，正纲纪，立法度，辨人材”等礼义教化。历史上那些成功的帝王，如汉之刘邦、刘秀，唐之李世民等都是力行礼治而致国泰民安，“故汉祚四百，而唐亦几三百年”（《郝文忠公集·二履辨》）。郝经认为，如今“国家光有天下，以土则广，以兵则强，以民则众，以力则大，以开国则久，以世传则远服声教之所不被，臣汉唐之所未臣。惜乎纲纪未尽立，法制未尽定，教化未尽行也”（《郝文忠公集·二履辨》）。之所以如此，主要是战乱破坏，制度颓废，典器毁亡。郝经认为这并不会构成恢复礼治的障碍。因为从根本上说，“礼乐根于性情。文与器虽亡，而生民之性情未亡也。有明主举而行之，礼乐之治可复矣”（《郝文忠公集·礼乐》）。只要有“愿治之君”和“知治体之臣”共

同努力，“以国朝之成法，援唐宋之故典，参辽金之遗制，设官分职，立政安民”，就能“成一王法”（《郝文忠公集·立政仪》）。郝经认为，推行礼治不仅是因为“能举纲纪礼义者，能一天下者也”。更重要的是只有通过礼治才能“以文致太平”，使蒙古贵族的帝国得以长治久安。“故礼乐之治，王者之极治也。”（《郝文忠公集·礼乐》）

在实际政治生活中，元代儒生们除了促成和加强礼制仪节方面的建构，更注重提倡尊孔和学校教化。如郝经说：“孔子立德，万世师焉。故天极其神，孔子极其圣。郊祀天，庙祀孔子，礼冠百神，宜矣。”（《郝文忠公集·顺天府孔子新庙碑》）张德辉对世祖忽必烈说：“孔子为万代王者师，有国者尊之，则严其庙貌，修其时祀，其崇与否，于圣人无所损益，但以此见时君崇儒重道之意何如耳。”（《元史·张德辉传》）在他们看来，尊奉孔子是尊儒重道的标志，那么，以儒学经典办学授徒和教化民众就是尊儒重道的具体表现。因为儒学经典是孔子之道的载体，尊经、读经、以经教化就是弘扬圣道。郝经说：“自伏羲而下道在圣人，自孔子而下道在《六经》。”“经也者，圣人之所尽心，醇乎义理而为言者也。”（《郝文忠公集·醉经记》）立经而垂世，功在圣人，圣道之传布继世，责在儒生，如郝经言：“斯文之大成，大经之垂世，名教之立极，仲尼之力也。斯文之益大，名教之不亡，异端之不害，众贤之功也。”（《郝文忠公集·原古录序》）于是他们极力提倡学校之教。窦默说：“三代所以风俗淳厚、历数长久者，皆设学养士所致。今宜建学立师，博选贵族子弟教之，以示风化之本。”（《元史·窦默传》）许衡在给世祖的上疏中提出：“自都邑而至州县，皆设学校，使皇子以下至于庶人之子弟，皆入于学，以明父子君臣之大伦，自洒扫应对以至平天下之要道，十年已后，上知所以御下，下知所以事上，上下和睦，又非今日之比矣。”（《元史·许衡传》）在他们的努力下，元代兴学教化之风渐至形成。如稍后余阙所言：“大

元之兴，百有余年。列圣丕承，日务兴学以为教，党庠塾序遍于中国。虽成周之盛，将不过是。”（《青阳先生文集·穰县学记》）此中难免溢美之词，但兴学教化以传布儒家礼义道德显然已在汉蒙统治者中形成共识，尊孔和兴学教化为礼治的普及提供了社会心理和文化条件。

值得注意的是，元代儒生提倡教化的对象还包括蒙古帝王，他们将理学的正心诚意之说施用于君主，要他们遵从《大学》之道，以“修身为本”。窦默说：“帝王之道，在诚意正心，心既正，则朝廷远近莫敢不一于正。”（《元史·窦默传》）他们极力要使蒙古统治者接受儒学政治价值观，成为汉族统治阶级利益的政治代表。

在蒙古贵族统治集团中，第一位能真正兼顾蒙、汉统治者双方的共同利益，不但接受汉法，而且把汉法作为重要政策依据的是元世祖忽必烈。史载忽必烈早就“思大有为于天下”，可又不明了汉法的价值和作用，于是广召“藩府旧臣及四方文学之士，问以治道”（《元史·世祖纪》）。曾召见儒士张德辉，问：“或云，辽以释废，金以儒亡，有诸？”德辉说：“辽事臣未周知，金季乃所亲睹，宰执中虽用一二儒臣，余皆武弁世爵，及论军国大事，又不使预闻，大抵以儒进者三十之一，国之存亡，自有任其责者，儒何咎焉！”（《元史·张德辉传》）深得世祖器重的刘秉忠也郑重指出：“以马上取天下，不可以马上治。”他要求忽必烈敦行汉法，告之“孔子为百王师，立万世法；……宜令州郡祭祀”，“宜从旧制，修建三学，设教授，开选择才”，“典章、礼乐、法度、三纲五常之教，备于尧、舜，三王因之，五霸败之”（《元史·刘秉忠传》）。在儒生们反复劝谏之下，忽必烈越来越重视汉法的政治作用。张德辉议请忽必烈任“儒教大宗师”，忽必烈“悦而受之”。以帝王之尊而兼为儒者宗，这在历史上尚属首例。忽必烈即位后，逐一采纳刘秉忠等人的建议，建元中统，录用儒士，进行了一系列制度和政策调整。

后世统治者对忽必烈推行汉法极为称赞："世祖度量弘广，知人善任使，信用儒术，用能以夏变夷，立经陈纪，所以为一代之制者，规模宏远矣。"（《元史·世祖纪》）

但是，需要特别指出的是，由于蒙、汉文化差异和种族歧视政策，汉法在元代实施的范围以及蒙古统治者接受的程度都是有限度的。如郝经所言，不过是"缘饰以文，附会汉法"。儒学与宗教相较，蒙古统治者更看重后者。他们崇信道教、喇嘛教和禅宗，八思巴、丘处机、海云禅师等宗教领袖受到极高的礼遇和尊崇，有元一代僧、道教徒的地位也远在儒生之上。在蒙古统治者眼里，儒学不过是具有某种神秘功能的"准宗教"，忽必烈欣然接受的"大宗师"称号正是冠以"儒教"之名。从某种角度看，这一点似乎是促成蒙古统治者接受汉法的更重要的原因。刘秉忠的事例便是最好的说明。刘秉忠作为忽必烈的重要谋臣，许多汉法的实行都得益于他。他死后，忽必烈说："秉忠事朕三十余年，……其阴阳术数之精，占事知来，若合符契，唯朕知之，他人莫得闻也。"（《元史·刘秉忠传》）一语道出了刘秉忠之深得亲信的真实原因。由于蒙古统治者对儒学的认识终归肤浅，再加上一些蒙古权臣有意抵制汉族文化，"屡毁汉法"，以至出现了国子监"诸生禀食或不继"的现象。儒学与蒙古统治者的关系并没有达到融洽的程度，汉法不过是"夷狄之君"统治具有高度发达的经济和政治文明的中原汉地所不得不采用的统治手段，儒家政治思想在元代固然有所传延，却未能占据绝对主导地位。

从总体上看，"用夏变夷"作为一种政治价值准则，成为蒙、汉两个民族、两种文化和两种政治传统形成某种契合的津梁。一般说来，文化的传延和发展取决于多种条件，其中重要的一条是文化自身的应变与调节机制。"用夏变夷"思想正是儒家文化之兼容性、应变力和调节机制的

体现，意味着儒家文化自我保存意识的成熟程度。在宋元之际的历史动荡中，正是由于“用夏变夷”政治价值的张扬与实践，以儒学为主体的君主专制主义政治思想体系才得以克服并走出异族文化冲突的障碍，延传下来。

第三节　理学的官学化

“用夏变夷”理论的提出，为理学思潮在元代继续发展提供了认识前提。理学本是民间学术思潮，南宋末年形成了与政权相结合的发展大势。这个趋势在元代继续发展，终于完成了理学的官学化过程。

一、程朱理学北传与倡兴“有用之学”

宋、金之际，南北隔绝，声教不通，虽江北亦有处士隐逸传学伊洛，却影响有限，江南儒生方醉心于朱、陆之辨，北方学子却依然固守章句，只知“科举文章记问之学”，大多数人对理学奥旨茫然不晓。例如后来成为理学大师的许衡，幼时入学不过“授章句”而已。

1235年，蒙古军队大举伐宋，忽必烈命杨惟中、姚枢搜求“儒、道、释、医、卜者”，于湖北德安俘获名儒赵复，护送北归。自此，朱熹等人的学说方得北传。

赵复，湖北德安（今湖北安陆）人，字仁甫，人称江汉先生，生卒年不得确知，著作多佚，师承亦不详。郝经说他“及朱子之门而得其传，裒然传道于北方之人”（《郝文忠公集·与汉上赵先生论性书》），当属朱子一脉。赵复到了燕京之后，杨惟中、姚枢特建太极书院，请他讲授理学，“学子从者百余人”（《元史·赵复传》）。北方著名学者如郝经、姚枢、窦默、刘因、赵彧、梁枢、许衡等皆从其学。赵复看到南北学术之差异较大，而理学自“周、程而后，其书广博，学者未能贯通”，于是专门撰有《传道图》《伊洛发挥》《师友图》《希贤录》等书，对程、朱理学的师承关系、学说源流和基本理论进行了全面介绍。经过赵复的努力，理学在北方传布颇广，“至于秦雍，复入于伊

洛，泛入三晋齐鲁，遂至燕云辽海之间”。赵复“巍然以师道自处，学者云从景附”，深为世人及后学称颂。同代人郝经就说：“道之复北，虽存乎运数，其倡明指示，心传口授，则自先生始。呜呼，先生之有功于吾道，德于北方学者，抑何厚耶。”（《郝文忠公集·与汉上赵先生论性书》）后世更称赵复为北传理学第一人。

赵复本为南宋遗民，虽有志昌明圣学，但终究心存赵室，不愿侍奉异族统治者，宁愿独善其身。他在讲学的第二年（1237年）就离开了书院，归隐于真定（今河北保定）。

北传后的理学在理论形态上有着独特的风格，形成这种风格的重要文化背景是北地儒生们倡兴的“有用之学”。主要代表人物有以倡导“用夏变夷”而知名的郝经，以及郑玉、刘鹗等人。他们在剧烈的社会变动和政治震荡中，对空谈之弊深有感触，主张“学而有用”。他们提出了三点认识。首先，道的价值在于“有用”。郝经说：“夫道贵乎用，非用无以见道也。天地之覆载，日月之照临，皆有用也；《六经》之垂训，圣人之立教，亦皆有用也。故曰：显诸仁，藏诸用，盛德大业至矣。”（《郝文忠公集·上紫阳先生论学书》）其次，士人为学的目的在于学以致用。郝经说：“士结发立志，诵书学道，卒至乎无用，可乎哉！”“迩焉而一身，子焉而一家，大焉而一国，又大焉而天下，必有所用也。”（《郝文忠公集·上紫阳先生论学书》）稍后的郑玉说：“幼而不学，则无以穷天下之理而致其知；及其壮也，不究之用，则亦何以为学哉。”（《师山先生文集·养晦山房记》）刘鹗也说：“夫士学以待用，因待用而学，而学又皆无用，可谓知务乎！”（《惟实集·齐安河南三书院训士约》）再次，所谓“有用”指的是济世救民，建功立业。郝经说：“始取《六经》而读之，虽亦无自而入，而知圣之学，道之用，二帝三王，致治之具在而不亡也。真有用之学也。”（《郝文忠公集·

上紫阳先生论学书》）士人所学能用以致君、裕民、行己、化今、传后，拯天下之乱，治生民之弊，“乃辨天下之大事，立天下之大节，济天下之大难”，是之谓有用。反之，“吾诵书学道之士，试之一职，则颠蹶而不支，委之一事，则岨挠而不立，汲汲遑遑，终其身不能免于冻馁，而趋利附势，殒义丧节，何也？事无用之学也”（《郝文忠公集·上紫阳先生论学书》）。郝经就曾立志济世行道，以“不学无用学，不读非圣书，不务边幅事，不作章句儒”自励。他们关注政事，积极入仕，反对空谈藻丽，坐而论道，表现出某种强烈的社会责任感和政治参与精神，“安忍视天民之弊而莫之救也”（《郝文忠公集·答冯文伯书》）。

这种倡兴“学而有用”的学术风气影响了有元一代，尤其对那些具有忧患意识的儒生影响更大。江南理学北传之后，必然要受到这种学风的某种制约，在风格上弱于义理辨析，强于学以致用，注重道德修习的实践性，这一特点反而有利于理学的传播和被人们普遍接受。

二、许衡与理学的官学化

元代著名的理学家有刘因、吴澄、许衡等，其中，在促成理学与元朝政权相结合中起过重要作用的当首推许衡。

许衡（1209—1281年）字仲平，号鲁斋，怀之河内（今河南沁阳）人。他幼而好学，“稍长，嗜学如饥渴”。不满意北方“句读训解”之教。后来从辉州姚枢家中录得《伊川易传》《四书集注》《小学》《大学或问》等程朱经典，方知理学义旨，叹道：“曩所授受皆非，今始闻进学之序。”（《元史·姚枢传》）不久，许衡来到苏门，与姚枢、窦默相讲习。“凡经传、子史、礼乐、名物、星历、兵刑、食货、水利之类，无所不讲，而慨然以道为己任。”（《元史·许衡传》）许衡名声愈

高。忽必烈主管漠南汉地时，闻其名，特召来委以京兆提学，使郡县建学校，“民大化之”。中统元年（1260年），忽必烈即帝位，将许衡召至京师，参与制定朝仪官制，位进中书左丞。至元八年（1271年）任集贤大学士兼国子祭酒，主管太学事。忽必烈“亲为择蒙古弟子俾教之”（《元史·许衡传》）。

许衡之学称鲁斋学派，他的治学特点有二：一是并不严守朱学门户。尤其是在体认天理，修习本性的方法上，许衡讲求心如明镜止水，物来不乱，物去不留，潜心体察自我一念之善，逐渐达到心诚意正，涤私至公，使天理明于心中，人之本性与天地合为一体，在道德上进入圣贤之域。这种方法明显带有陆学直求本心的痕迹，与朱门“格物致知”的“下学”功夫不尽相同。二是注重“承流宣化”，“道以致用”。许衡显然受到倡兴“有用之学”学术风气的影响，主张“学以躬行为急，而不徒事于言语文字之间；道以致用为先，而不徒极乎性命之奥”（《许文正公遗书·附录》）。他特别强调践行圣道的普及性，说：“率性之道只在君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之间，众人之所能知能行者，故常不远于人。”（《许文正公遗书·中庸直解》）“大而君臣父子，小而盐米细事，总谓之文；以其合宜，又谓之义；以其可以日用常行，又谓之道。文也，义也，道也，只是一般。”（《许文正公遗书·语录上》）天理的义旨就在日常生活盐米细事之中，毋需“深求隐僻之理”。这一理论特点导出了两个后果。其一，致使鲁斋后学渐渐衰微。清人全祖望引谢山《题文正集后》说，许衡“兴绝学于北方，其功不可泯。而平生所造诣，则仅在善人有恒之间，……故数传而易衰”（《宋元学案·鲁斋学案》）。鲁斋后学往往溺于修习的形式化，“谓无猷为为涵养德性，谓深中厚貌为变化气质”（《宋元学案·鲁斋学案》）。理论贫乏，自然难以宏大其学。其二，恰恰由于许衡之学浅近易懂，重在践行，方能为文化素养普遍较低的蒙古贵族们接受。许衡在太学教授蒙古贵胄，

以“表章朱子《小学》为先，洒扫应对以折其外，严之出入游息而养其忠”。朱子《小学》是“修身齐家治国平天下之本”。包括洒扫应对进退之节，爱亲敬长隆师亲友之道等内容，简明易习。许衡令蒙古弟子们在日复一日的拜跪、揖让、进退、应对的实际操作演练中逐渐体味圣道义旨，“久之，诸生人人自得，尊师敬业，下至童子，亦知三纲五常为生人之道”（《元史·许衡传》）。经过儒家礼义教化的蒙古诸生中，有的日后成了达官要员，对于促进蒙古统治者的汉化进程起了积极作用。因此，从某种意义上讲，正是由于许衡将深奥难解的程朱理学加以简明化和操作化，才促成了儒学的普及，扩大了理学的影响，在一定程度上加速了理学的官学化进程。

许衡为推广儒学煞费苦心，但仍遭到蒙古权贵的强烈抵制，两年后不得不告退还乡。尽管如此，理学毕竟进入了国家最高学府，理学经典成了国子诸生的教科书。以至“数十年，彬彬然号称名卿材大夫者，皆其门人矣”（《元文类》卷三十五《送李扩序》）。许衡得以入主太学是元代理学开始走向官学化的重要标志。

至大四年（1311年），元仁宗爱育黎拔力八达即位。元仁宗幼时从师于名儒李孟，深受儒学熏陶。李孟字道复，潞州上党（今山西长治）人。其人“博学强记，通贯经史，善论古今治乱”，经常为仁宗“讲论古先帝王得失成败，及君君臣臣父父子子之义”（《元史·李孟传》），使仁宗悉知儒术对于治平天下之重要，领悟到“所重乎儒者，为其握持纲常，如此其固也”（《元史·李孟传》）。元仁宗即位后，重用儒臣，积极推行儒术治国。即位当年即派国子祭酒刘赓“诣曲阜，以太牢祠孔子”；又扩充国子生员至三百人。皇庆二年（1313年），“以宋儒周敦颐、程颢、颢弟颐、张载、邵雍、司马光、朱熹、张栻、吕祖谦及故中书左丞许衡从祀孔子庙廷”（《元史·仁宗纪》），以示崇儒。同年

又诏行科举。其诏曰："朕所愿者，安百姓以图至治，然匪用儒士，何以致此。设科取士，庶几得真儒之用，而治道可兴也。"（《元史·仁宗纪》）并明确规定了取士标准："举人宜以德行为首，试艺则以经术为先，词章次之。浮华过实，朕所不取。"（《元文类》卷九《行科举诏》）程、朱注释的《四书》《诗》《易》等经典被定为科场标准答案，"非程朱学，不试于有司"（《欧阳文公圭斋集·赵忠简公祠堂记》）。至此，理学终于上升为官方学术，具有了唯一的最高政治地位，程朱的著作成了认识的最高权威，"致海内之士，非程、朱之书不读"（《欧阳文公圭斋集·许先生神道碑铭》）。理学成为士人谋取官禄的必由之途。元仁宗诏行科举、钦定科场程式，标志着元代理学官学化的完成。

值得我们深思的是，为什么理学在宋代的际遇反而不如在"文献散逸"之后的元代？理学思潮与政治的结合反要由颇具毡酪之风的"夷狄之君"来完成？理学虽然是一种学术思潮，但本质上属于政治哲学，"性理之辨"内含着汉族统治阶级长期积累的政治经验和政治认识。蒙古统治者为了巩固在中原的统治，不得不借助于汉法；同时，儒生士人们为了谋求政治出路，也只能依附王权。蒙古统治者对理学的接受意味着对儒学圣道的认同，是"用夏变夷"的具体表现，极大地提高了其权力的合法性；极力促成蒙古统治者认可理学，则是儒生们安身立命、谋官和行道的唯一捷径。就这样，为了各自的特殊利益而形成了合力，理学的官学化过程在蒙、汉统治阶级及儒生们的共同努力下终于完成。由于元代奉行的民族等级政策，经由科举而入仕的实际人数较之唐、宋大为减少，儒臣的政治地位也始终不高，但这并不能减弱实现理学官学化的重大意义。自北宋兴起的理学思潮正是经由元代这个环节，方才登上了官方政治思想的宝座，从而为其继续统治明代政治思想领域奠定了基础。

第十章　明代统治者强化集权、专制的政治思想

1368年，朱元璋力挫群雄，称帝于南京，建元洪武，国号大明。不久，他派兵北伐，攻陷大都，驱逐元顺帝，完成了统一大业。

以明太祖、明成祖、张居正为代表的明代统治者奉行既强化集权、加强专制，又注重治吏安民的治国方针，使帝王权力进一步绝对化。为了维护绝对君权，他们在不断完善中央集权体制的同时，重视政治理论建设，提出了一整套治国思想，对明代政治发展影响深远。值得注意的是，这套维护绝对君权的政治理论并没有完全排除各种调整君权的方略。丘濬的“帝王之学”明确为君权划定了活动范围，并取得最高统治者的认可。这为认识明代统治思想及政治思潮提供了典型材料。

第一节　朱元璋维护绝对君权的政治思想

明太祖朱元璋（1328—1398年），安徽凤阳人。他出身寒微，曾因生计所迫而入沙门。元末，天下大乱，群雄并起，他为图“自全”而参加了郭子兴领导的红巾军。然而，就是这位目不知书、以游丐起事的朱元璋，在十余年时间里，力挫群雄，创建明王朝，成就了一代帝王之业。他的政治思想以维护绝对君权为特色。

一、兴革命与禁革命

由兴革命到禁革命，这从一个侧面反映了朱元璋从一位反对暴元统治的斗士转变为封建专制君主的过程。同时，这也是“布衣天子”朱元璋政治思想的重要方面。

在元末起事诸豪中，朱元璋最注重从理论上论证其革命的正当性和必要性。他曾借助儒家传统的华夷观念和天命观念来阐发其推翻元廷、创建新政权的合理性。他说：“自古帝王临御天下，中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国，未闻以夷狄居中国、治天下者也。”（《明太祖实录》卷二十六）元统治者“以北狄入主中国”（《明太祖实录》卷二十六），此虽亦天命使然，但毕竟违背了华、夷之间的主属秩序，使达人志士有“冠履倒置之叹”（《明太祖实录》卷二十六）。所以，他从传统的华夷观念出发，鲜明地提出“驱逐胡虏，恢复中华”，“复汉官之威仪”“雪中国之耻”（《明太祖实录》卷二十六）的口号。同时，朱元璋又指出：国运兴衰在于天意。“元起朔方，世祖始有中夏，乘气运之盛，理自当兴。彼气运既去，理固当衰。其成其败，俱系于天。”（《明太祖实录》卷三十二）他认为，元朝经过百余年的发展，

国运已尽。君臣上下荒淫昏弱，纪纲大败，致使“人心离叛，天下兵起，使我中国之民死者肝脑涂地，生者骨肉不相保”（《明太祖实录》卷二十六）。这“虽因人事所致，实天厌其德而弃之之时也”（《明太祖实录》卷二十六）。所以，元末“豪杰并起，海内瓜分”，“虽元兵四出，无救于乱，此天意也”（《明太祖实录》卷五十三）。他还多次宣称：“朕本农家，乐生于有元之世”，“本无意据有天下，无奈生逢乱世”，“盘桓避难，终不宁居”（《明太祖实录》卷五十三），不得已才“因乱起兵”，旨在“保障乡里”“欲图自保”（《明太祖实录》卷二十五），以布衣“奉天征讨”“拨乱反正”，终于“削平群雄，混一区宇”（《明太祖实录》卷五十三）。他再三申明，并非有意图谋元朝天下，而是天命所归，“岂非朕无心于天下而以救民为心，故天特命之乎？”（《明太祖实录》卷二五五）这样，朱元璋便以儒家传统的华夷之辨和天命观念为其以明代元的革命披上合法性的外衣，力图在人们的意识中树立起朱氏王朝的正统地位。

不过，在朱元璋看来，真正具有正当性、必要性的，只是他所领导下的革命。他曾谕告徐州吏民道：“近自胡元失政，兵起汝、颍，天下之人以为豪杰奋兴，太平可致。而彼惟以妖言惑众，不能上顺天意、下顺民心，是用自底灭亡。及元兵云集，其老将旧臣，虽有握兵之权，皆无戡乱之略，师行之地，甚于群盗，致使中原板荡，城郭丘墟，十有余年，祸乱极矣。”（《明太祖实录》卷二十）又曾指斥张士诚“焚荡城郭，杀戮士夫，荼毒生灵，千端万状”（《平吴录》）。这样，朱元璋便理所当然地要奉天征讨，“伐罪吊民”，以所谓“王者之师”去革那些与他并时而起的反对元廷统治的革命者的命了。

朱元璋称帝后，更严禁革命，对一切危及其专制统治的言行，均予以剿灭。他对白莲教的态度就说明了这一点。白莲教本是反元组织，具

有强烈的革命性。从元至正十二年（1352年）到吴元年（1367年），朱元璋在红巾军和白莲教中生活达十六年之久，由九夫长、镇抚、总管、元帅一直做到吴国公、吴王。这样的经历，使他对农民起义军的力量，特别是白莲教提出的“弥勒佛当有天下”和“明王出世”的口号所起的宣传、鼓动作用深有体会。他说：“元政不纲，天将更其运祚，而愚民好作乱者兴焉。初本数人，其余愚者闻此风而思为之合，共谋倡乱。是等之家，吾亲目睹。”（《御制大诰三编·造言好乱》）所以，在明王朝建立前夕，他就责难道：白莲教“致使愚民，误中妖术，不解偈言之妄诞，酷信弥勒之真有，冀其治世，以苏困苦，聚为烧香之党，根据汝、颍，蔓延河、洛”（《平吴录》）。洪武元年（1368年），朱元璋刚做皇帝，立即诏令禁止白莲教等一切“邪教”的活动，白莲教被迫转入地下，成为民间秘密宗教。此后，他为巩固明廷专制统治，始终“忧危积心”，认真总结历史教训，指出：“秦之陈胜、吴广，汉之黄巾，隋之杨玄感、僧向海明，唐之王仙芝，宋之王则等辈，皆系造言倡乱首者……致干戈横作，物命损伤者既多”（《御制大诰三编·造言好乱》），从而把镇压“不轨妖言”当作首要任务。他还与大臣们用二十多年时间制定《大明律》，其中的《礼律·禁止师巫邪术》条明确规定：“凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公、太保、师婆，妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图像、烧香集众、夜聚晓散、佯修善事、扇惑人民，为首者铰，为从者各杖一百、流三千里。”至于以白莲教为号召反抗其统治的民众，朱元璋毫不留情地全部捕杀。

朱元璋不仅严禁任何形式的革命，而且十分重视在百姓中“去心之邪念以归正道”（《明太祖文集·心经序》）。基于这种目的，他大力推尊佛教，如在京城内外遍设僧道衙门，赋予其很大权限；诏集名僧在京城举办各种大规模的法会，并亲率文武百官向佛祖顶礼膜拜；亲自组

织刊刻佛教大藏经，即著名的《洪武南藏》；颁发度牒，给出家为僧者提供方便，允许僧人结坛说法，竭力保护佛教寺院的财产；等等。对谏阻崇佛的官吏，他则大施淫威，如大理寺卿李仕鲁因谏阻被拒，请归故里，朱元璋当即下令将其杖死于殿阶之下。时人评曰："佛法之见尊奉至此，振古所未闻也。"（《苏平仲文集·报恩光孝天宁禅寺大佛殿记》）所以如此，乃是因为朱元璋认为佛教"化凶顽为善，默佑世邦。其功浩瀚"（《明太祖文集·拔儒僧文》），可以"暗理王纲"（《明太祖文集·释道论》），有裨"治道"。朱元璋尊崇佛教，绝非仅仅因其早年为僧，对佛教有特殊感情，更重要的则是为了镇压白莲教等民间宗教。"去心之邪念"，即从根本上剪除所有导致革命的可能性因素，使他开创的明朝一统大业永存。

二、重民与君主专制

朱元璋起自社会底层，又亲身经历了元末战乱，对民间疾苦有着深切体验，对元亡教训亦有所认识，故在争夺天下、创建政权过程中，把"安民""恤民"作为重要的策略思想。他在战争期间，以"克城以武，戡乱以仁"（《明史·太祖纪》）的原则，约束部队。每逢征战，他总要明令禁绝滥杀，勿贪子女玉帛。即使对元廷宗戚，他也不许将士妄杀。元至正二十七年（1367年），徐达率军北伐。行前，朱元璋谕曰："元祖宗功德在人，其子孙罔恤民隐，天厌弃之。君则有罪，民复何辜。前代革命之际，肆行屠戮，违天虐民，朕实不忍。诸将克城，毋肆焚掠妄杀人，元之宗戚，咸俾保全。庶几上答天心，下慰人望，以副朕伐罪安民之意。"（《明史·太祖纪》）他统率的诸将领，亦多能注意这一点。如胡大海就曾说："吾武人不知书，唯知三事而已：不杀人，不掠妇女，不焚毁庐舍。"（《明史·胡大海传》）由于朱元璋注重"安民""恤民"，所以，得到比较广泛的拥护，尤其得到地方士绅的支

持。

明王朝建立以后，朱元璋深知民势兴衰关系到国家政权的安危，所以，他“厚民生而重民命”，把“安民”“恤民”，恢复和发展生产以增强国力作为基本政策。他不仅在这方面采取了一系列具体措施，而且还多次告诫地方官员道：“天下始定，民财力俱困，要在休养生息，惟廉者能约己而利人，勉之。”（《明史·太祖纪》）同时，他又把“恤民”与“敬天”相联系，说：“所谓敬天者，不独严而有礼，当有其实。天以子民之任付于君，君者欲求事天，必先恤民。恤民者，事天之实也。即如国家命人任守令之事，若不能福民，则是弃君之命，不敬孰大焉。”（《明史·太祖纪》）又说：“为人君者，父天母地子民，皆职分之所当尽，祀天地，非祈福于己，实为天下苍生也。”（《明史·太祖纪》）他不仅将“恤民”与“事天”相提并论，而且更以“恤民”为“事天之实”，认为只有“恤民”，才能真正体现“事天”“敬天”之诚意。当然，作为封建专制君主，朱元璋所维护的是统治阶级整体的利益。他的统治所赖以依存的基础是以贪剥暴虐为本质特性的封建官吏。这就决定了他的“重民”“安民”“恤民”思想绝不可能真正付诸实践。事实上，当时“有宽宥之名，未见宽宥之实”（《明史·叶伯巨传》），农民税役仍很繁重，以至出现“或卖产以供税，产去而税存；或赔办以当役，役重而民困”（《明史·解缙传》）的状况。这并不奇怪，因为政策原则与政治实践的严重背离本是君主政治的根本特点之一。

在中国历史上，朱元璋是位将封建君主专制统治发展到极端的帝王。同时，他充分肯定儒家的重民、仁政之说，以及孔子的“德侔天地，道合四时，删述之功，万世永赖”（《明太祖实录》卷一六八）之论。对于朱元璋来说，他并不是以民众利益为出发点和落脚点来思考问题的，他对一切问题的思考都只是紧紧围绕着专制君主及统治阶级的整

体利益这根中轴线。唯其如此，他才会对孟子的“民贵君轻”说表现出异乎寻常的不满，“怪其对君不逊，怒曰：‘使此老在今日，宁得免乎？’”（《鲒埼亭集·辨钱尚书争孟子事》）洪武五年（1372年），京师文庙落成，朱元璋诏命罢孟子配享，凡有谏者概以大不敬论。刑部尚书钱唐抗疏入谏，慨然而曰：“臣为孟轲死，死有余荣。”廷臣无不为之危。朱元璋虽“鉴其诚恳，不之罪，孟子配享亦旋复。然卒命儒臣修《孟子节文》云”（《明史·钱唐传》）。洪武二十七年（1394年），由翰林学士刘三吾负责编修而成的《孟子节文》，将《孟子》中所有不利于君主专制之处，如《梁惠王》中的“国君进贤”章、《万章》中的“天与贤则贤”章以及散见于其他各篇各章中的“天视自我民视，天听自我民听”“闻诛一夫矣，未闻弑君也”“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”等计八十五条尽行删除。《孟子节文》编成后，朱元璋诏令“颁之中外校官，俾读是书者知所本旨”，并规定凡所删之处，“课试不以命题，科举不以取士”（《南雍志》卷十八）。

孟子的民贵说，本是其仁政思想中的一部分。朱元璋肯定仁政思想而对其中的民贵说则深恶痛绝，这对力行君主绝对专制统治的朱元璋来说是顺理成章的。其实，“民贵君轻”“天与贤”“诛一夫”之类的思想是以儒家为代表的统治思想的组成部分。尽管这类思想着重强调调整君权的必要性，但却从不具有否定君主专制制度的意味。朱元璋竟连这类言论都丝毫不能容忍，表明他不仅在制度上强化君主集权，而且力图禁绝一切有损帝王尊严和权势的思想、言论，以维护绝对君权。朱元璋的政治思想与皇帝制度日趋走向极端的历史进程是一致的。这表明，最高统治者对各种政治调节理论越来越不感兴趣，皇帝制度也日益丧失其生机和活力。随着封建社会晚期的到来，中国历史也随之进入了发展迟滞的阶段。统治思想的这种变化，是造成明清以来中国社会发展迟滞的主观因素之一。

三、尊儒崇经与愚民

朱元璋尊崇儒家，优渥孔氏。元至正十五年（1355年），他下太平、克应天，首谒夫子庙；至正十六年（1356年），入镇江，先谒孔子庙。明洪武元年（1368年），即位之初，他便在国子学以太牢祀孔子，又遣专使诣曲阜祭孔，郑重谕诫使臣曰："仲尼之道，广大悠久，与天地并。有天下者莫不虔修祀事。朕为天下主，期大明教化，以行先圣之道。今既释奠成均，乃遣尔修祀事于阙里，尔其敬之。"（《明史·礼志》）洪武三年（1370年），衍圣公袭封及授曲阜知县，优待孔氏子孙。洪武七年（1374年），修曲阜孔庙成，设孔、颜、孟三氏学，教授其族人。洪武十五年（1382年），诏令天下通祀孔子，并颁释奠礼于天下；又以太学成，亲幸太学向孔子行释菜礼。他以"孔子百世帝王师"，故宣称："今朕有天下，敬礼百神，于先师礼宜加崇。"（《明史·刘仲质传》）

朱元璋崇奉儒家经典，注重了解、学习儒家思想。他自己"每于宫中无事辄取孔子之言观之"（《明太祖实录》卷二十），又教育皇太子要通过学习儒经来认识为君之道。他还曾问宋濂"帝王之学，何书为要"，"濂举《大学衍义》。乃命大书揭之殿两庑壁。顷之御西庑，诸大臣皆在，帝指《衍义》中司马迁论黄老事，命濂讲析"（《明史·宋濂传》）。如此注重了解、学习儒家思想，对朱元璋的政治思想当然会有重要影响。

如果说在创建王朝过程中，朱元璋推崇儒学，重视发挥儒家学者的作用，主要是为了争取人心，特别是为了争得儒生文士对他的支持，那么，明王朝建立以后，他仍然尊儒崇经，则完全是为维护其君主专制统治。换言之，他实际是将儒学当作愚民之治术。朱元璋视儒家倡导的纲

常伦理为“生民之休戚系焉，国家之治乱关焉”（《阙里广志》卷十四），故对其特别重视，始终坚持以三纲五常示天下。他经常诏告臣民：“为人臣必忠，为人子必孝。”（《明太祖文集·述非先生事》）又告诫臣民“修己行仁，以为时君之用”（《明太祖文集·赐翰林编修张美和致仕》）。“一曰孝顺父母，二曰尊敬长上”（《训行录·教民榜》）等伦常规范。他尤为重视忠孝之道，说：“圣贤之教有三：曰敬天，曰忠君，曰孝亲”（《明史·吴沉传》），特命大学士吴沉等以“敬天”“忠君”“孝亲”为纲，以采儒经之言为主，编成《精诚录》，颁示臣僚，为其提供行动指南。在他看来，“孝”是“忠”的基础，“非孝不忠，非忠不孝”，“所以忠于君而不变为奸恶者，以其孝为本也”（《明太祖文集·相鉴贤臣传序》）。朱元璋还强化礼法以整顿君臣纪纲。他认为“礼法”乃“国之纪纲”，而元末之所以会“人心涣散”“天下骚乱”，其重要原因就是“纪纲不立，主荒臣专，威福下移”。所以，他强调“建国之初，当先正纪纲”，指出：“礼法立，则人志定、上下安。建国之初，此为先务。”（《明通鉴》卷三）他依据礼法规定，明确君臣等级名分，严明号令，君主“驭臣下以礼法，臣能驭吏卒以体上”（《明太祖文集·谕福建承宣布政使司参政魏鉴瞿庄诏》），从而形成上下一贯的行政体系。这便使君主权力、意志的贯彻执行得到制度上的保障，使君主具有绝对权威。

朱元璋不仅在政治制度上废除宰相，实行高度的君主集权统治，而且还在思想文化上借重儒学来维护专制君主的权威。他“即位之初，首立太学，命许存仁为祭酒，一宗朱氏之学，令学者非《五经》、孔、孟之书不读，非濂、洛、关、闽之学不讲”（《东林列传·高攀龙传》）。洪武六年（1373年），他诏谕国子博士赵俶及助教钱宰、贝琼等曰：“汝等一以孔子所定经书为教，慎勿杂苏秦、张仪纵横之言。”赵俶遂“请颁正定《十三经》于天下，屏《战国策》及阴阳谶卜诸书，勿

列学宫”（《明史·赵俶传》）。他又明确规定科举考试须以钦定的《四书》《五经》为内容，以程朱理学为标的，“其文略仿宋经义，然代古人语气为之，体用排偶谓之八股，通谓之制义”（《明史·选举志》）。这就使得知识分子为谋求政治出路，不得不“日夜竭精敝神以攻其业，自《四书》一经外，咸束高阁。虽图史满前，皆不暇目，以为妨吾之所为，于是天下之书不焚而自焚矣”（《二十七松堂文集·明太祖论》）。比之秦始皇的焚书，朱元璋确立的八股取士制度确实技高一筹。他自己也直言不讳地说：“吾有法以柔天下，则无如复举制科。”（《罪惟录·科举志总论》）朱元璋将儒家思想同君主专制统治有机结合在一起，收到了愚弄民众、钳制人们思想的效果。

朱元璋尤为重视对生徒的思想统治与行为控制。洪武二年（1369年），诏令天下立学时，他特命礼部刊定禁约十二条，传谕天下立石于学宫，要求妇孺皆知，人人遵从。其第一条规定是：“国家明经取士，说经者以宋儒传注为宗，行文者以典实纯正为主。今后务须颁降《四书》《五经》《性理》《通鉴纲目》《大学衍义》《历代名臣奏议》《文章正宗》及历代诏律典制等书，课令生徒讲解。其有剽窃异端邪说、炫奇立异者，文虽工，弗录。”第二条规定是：“天下利病，诸从皆许直言，惟生员不许。今后生员本身切己事情，许家人抱告。其事不干己，辄便出入衙门，以行止有亏革退。若纠众扛帮、詈骂官长，为首者问遣，余尽革为民。”（《松下杂钞》卷下）

这里，值得注意的有两点：其一要求生徒恪守儒家正统，否则便为“异端邪说”。并且，还提出今后务须颁降《四书》《五经》《性理》诸书，从而以儒学，特别是程朱理学来统一人们的思想，支配人们的行为。后来解缙亦向朱元璋建议“上溯唐、虞、夏、商、周、孔，下及关、闽、濂、洛，根实精明，随事类别，勒成一经，上接经史”（《明

史·解缙传》）。此事洪武朝未能实行，而由成祖朱棣于永乐十三年（1415年）最终完成。朱棣令儒臣修纂成《五经大全》《四书大全》《性理大全》，悬为功令，俾人皆由于正路而学不惑于他歧。其二，严禁生员议论“天下利病”，即不许对当世政治有任何评说。这就使生员只能将精力放在为应举业而进行的互相观摩、评论八股文字上。陆世仪说：“令甲以科目取人而制义始重。士既重于其事，咸思厚自濯磨以求副功令，因共尊取友，多者数十人、少者数人，谓之文社，即古以文会友、以友辅仁之遗则也。好修之士以是为学问之地，驰骛之徒亦以是为功名之门，所以来归矣。”（《明季复社纪略》卷一）计东说得更为明确：“社事之兴，不过诸生文字之会。自朝宁视之，无异童子之陈俎豆、习礼义，为嬉戏耳。且明祖诸生之禁甚严，非若汉、唐、宋之太学生得群聚京师，伏阙百十人，横议存亡大计也。”（《静志居诗话》卷二十一附引）生徒们以宝贵的时间和精力去从事犹如“童子之陈俎豆、习礼义”的“嬉戏”，这正是“明祖诸生之禁甚严”的必然结果。

四、治吏之术

朱元璋早年在民间时，“见州县官吏多不恤民，往往贪财好色”（《明太祖实录》卷三十八），不顾百姓疾苦，就十分痛恨。所以，他称帝后，总希望任用的地方官吏能够以廉治民，起到安定民心、恢复和发展生产、稳定社会统治秩序的作用。但洪武初所任官吏，“不才者众，往往蹈袭胡元之弊”（《御制大诰·胡元制治》）。他们“一到任后，既与吏员、皂隶、不才耆宿及一切顽恶泼皮，夤缘作弊，害吾良民多矣”（《御制大诰三编·民拿害民该吏》）。尽管朱元璋经常谕告百官：“导引为政，勿陷身家”（《御制大诰·谕官之任》），而那些“不才之籍”的官吏“往往不依朕言”，照旧为非作歹，“掌钱谷者盗钱谷，掌刑名者出入刑名”（《御制大诰·谕官无作非为》），甚至连代

表皇帝监察百官的御史也公然枉法，这就使得朱元璋不得不“严立法禁，凡遇官贪吏污蠹害百姓者，决不宽恕”（《明太祖实录》卷三十八）。兹仅从下列四端略述其治吏之术。

第一，严密法制，“刑用重典”。《大明律》较之《唐律》已显示出严于治吏的特点，但朱元璋仍认为其刑典过于轻简，难以起到“警省愚顽”的作用，故“采辑官民过犯”，条格律例，创制而成《御制大诰》及其《御制大诰续编》《御制大诰三编》，于洪武十八、十九年先后颁行全国，作为惩治不法臣民特别是贪官污吏的依据。而其刑律则较《大明律》更为严酷，允许采用“法外之法”“刑外之刑”，而且判刑极重，如收粮违限，依《大明律》处以杖刑，而依《御制大诰》则可凌迟处死。治吏刑法之酷，为历代仅见。

第二，治吏以惩戒性教育为主。朱元璋说：“曩为天下臣民不从教者多，朕于机务之隙，特将臣民所犯，条戒二《诰》，颁示中外，使家传人诵，得以惩戒而遵守之”（《御制大诰续编·后序》），又明言：刑用重典是为了教育百官和民众，“使知趋吉避凶之道，杀一儆百”，“意在使人知所警惧，不敢轻易犯法”（《明太祖实录》卷二三九）。他以《大诰》为教材，“皆颁学官以课士，里置塾师教之”（《明史·刑法志》），对全社会进行法制教育。为防范皂隶吏卒残害百姓，他又特别对吏员家属进行劝谕，说：“良心发于父母，嘉言起于妻子，善行询于弟兄。凡走卒簿书之家，有此三戒，害民者鲜矣。”（《御制大诰续编·戒吏卒亲属》）总之，朱元璋以重典为手段。“取决一时，非以为则”（《明史·刑法志》），而目的则是要使全国臣民知法、畏法、守法，从而形成良好的政治秩序和社会风气。

第三，凡贪官污吏，必严惩不贷。朱元璋下令：凡无视朝廷律法，犯有亲信“无籍之徒”；沉滞公文，拖延不理；巧立名目，科敛于民；克

扣赈济，损公肥私；收粮违限或逾期，隐匿田赋；是非不分，冤枉下民；诽谤朝廷，妄彰君恶等罪行的官吏，均予严惩。对于受贿官吏，“除民人被其威逼科敛不罪外，官吏与受者罪同”（《御制大诰·行人受赃》）。

第四，鼓励民众赴京告奸。朱元璋试图借助民众惩治不法官吏，通过民众监督来迫使“贪官污吏尽化为贤矣”（《御制大诰三编·民拿害民该吏》），故在《御制大诰》中明确规定：凡官吏违旨扰民，或相互勾结、包揽词讼、教唆陷人者，民众可以“连名赴京状奏”，甚至可以将害民之吏“绑缚赴京”。各地官府对于持诰赴京面奏之民不得阻拦，否则官吏“族诛”。这样的规定，在中国历史上实属罕见。许民持诰赴京告奸，在某种程度上承认民众拥有一定的制约官府的权力，并给予这种权力以一定的法律保障。但朱元璋这样做的前提乃是王权的绝对权威，强调王权对民众利益的庇护，其实质仍然是由君主制约臣民，而绝非民众自身权利的体现，说到底不过是比较高明的治吏术而已。

朱元璋严整吏治的思想及其采取的种种措施，虽有其积极之处，但贪污腐败现象的存在乃是君主专制和官僚政治条件下的必然产物。朱元璋认识不到这一点，也绝不可能消除这种现象。他企图以严刑酷法来肃清吏治，但官吏“酷害良民，奸狡百端，虽刑不治”（《御制大诰·吏属同恶》），他亦颇有感叹：“吏卒赃贪，岂能尽革。”（《御制大诰续编·吏卒赃私》）朱元璋笃信法外施刑的功效，以为只要以酷刑重惩贪官污吏，便能使其“触目惊心”，有所警省，但其结果却是事与愿违，不仅贪污腐败现象未能消除，而且导致施刑过滥，法制紊乱，“弊若蜂起，杀身亡家者，人不计其数”（《御制大诰三编·逃囚》），贪奸之徒更借机作奸，残民以逞。由此可见，保障政府和官员廉洁的真正制约力量只能来自严格意义上的正规法制，以及基于这种法制而享有充分权利的

民众。

第二节　朱棣崇道统、尊理学的政治思想

燕王朱棣假祖训而以“靖难”之名起兵，从其侄建文帝朱允炆手中夺得帝位。他称帝后，在大肆杀戮效忠建文政权的文臣、竭力加强君主专制统治的同时，又尊崇孔子，奉行儒学，并提出一套颇为系统的以儒治国的政治思想。

朱棣从“道统”立场出发，称孔子“上以承尧、舜、禹、汤、文、武之传，下以为后世植纲常，开太平于无穷。而世之极其尊崇之礼者，非于孔子有所增益，特以著明其道之至大，天下不可一日而无也。惟我皇考继统帝王，尊师孔子，举天下皆约之，使由于斯道，是以治化之盛，沦浃周遍，薄海内外罔不向风慕义。朕景仰宏谟，夙夜祗敬，思惟继承之道，不敢追凰”（《明太宗实录》卷五十二）。他又屡言：“《六经》，圣人之道，昭揭日星，垂宪万世。”（《明太宗实录》卷五十二）孔子“继往圣，开来学，其功贤于尧、舜”，“自有生民以来未有盛于孔子者也”。“天下后世之蒙其泽者，实与天地同其义远矣。”（《明太宗实录》卷一九二）“孔子，万世帝王之师。其道之在天下，载于《六经》。天下不可一日无生民，生民不可一日无孔子之道。”（《天府广记》卷四十三胡广《视学诗序》引）在他看来，孔子为“万世帝王之师”，万世帝王无不敬事孔子。他本人信奉儒家“道统”，尊崇孔子，“夙夜祗敬，思惟继承之道，不敢追凰”。朱棣以此来文饰自己弑君篡位这一最不合乎儒家伦常大义的行径。永乐朝的一些大臣揣摩到朱棣的这层心理，故基于儒道立场称颂朱棣，如胡广说：“陛下待儒臣，进退之际，恩礼俱至，儒道光荣多矣。”（《明太宗实录》卷五十七）杨士奇甚至将朱棣之心比作孔子之心，谓：“文皇帝之心，孔子之心也，固欲天下皆纯宽之俗，斯民皆诚笃之心，而况左右供俸之臣

哉！”（《东里文集·朴斋记》）他们君臣的这番唱和，旨在鼓吹“道统”“治统”合一论，论证朱棣称帝的合法性。

朱棣将儒学当作治国之术。他认为：“孔子参天地、赞化育，明王道、正彝伦，使君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇各得以尽其分，与天道诚无间焉”（《明太宗实录》卷一九二），以儒术治国可以达到“崇道德，弘教化，正人心，成天下之才，致天下之治”（《明太宗实录》卷五十二）的目的。所以，他摈弃佛、道二教，专用儒术治国，宣称：“朕所用治天下者，《五经》耳！”（《明太宗实录》卷二十七）永乐二年（1404年），他将侍臣所编《文华宝鉴》授予太子，并谕之曰：“修己治人之要，俱于此书。昔尧、舜相传，惟曰‘允执厥中’。帝王之道贵乎知要，知要便是为治，尔其勉之。”（《明太宗实录》卷三十）永乐七年（1409年），他亲“采圣贤之言”，编成《圣学心法》一书。此书凡四卷：卷一《君道》，卷二《臣道》，卷三《父道》，卷四《子道》。在为此书所制长达五千言的序中，朱棣提出一系列观念，要者有四端：其一，为君者首当勤于学。他说：“夫君人者尊居九重之上而统临万物之表，智周乎天下，然后能应天下之务，不由学问则圣功何成？是故积道于躬，惟勤于敩学，畜德于己，多识于前言，必也尊师重传，讲贯以广其见闻，治心修身涵养以充其器量。夫《易》以学聚问辨为修德之首，《中庸》以学问思辨为择善之功，是皆经传之名言、圣贤之彝教，循至其极，则可以参天地而赞化育。锡四海之纯福、开万世之太平，何莫不本于斯？苟为不然，静无所养、动无所施，志为气夺、心为物诱，丧其赋予之重、失其禀受之良，眩瞀而无所知，汗漫而无所得，天下之治乱系焉。承帝王之绪者可不加勉于学乎？”（《明太宗实录》卷九十二）其二，为君者要静心寡欲。他说：“君人者以一心而维持天下，心之好恶不可以不慎也。苟为不顺示其好恶于人，则谗谄邪佞、喜利乐福之徒得以投其隙矣，而毁誉爱憎莫得而辨。是故人君之所

好与天下而同其好，所恶与天下而同其恶。群情之所好而己独恶、群情之所恶而己独好，是拂天下之公而徇夫人欲之私，则所蔽者固而所溺者深，虽欲勿殆，其可得乎？”（《明太宗实录》卷九十二）其三，为君者要以儒术治国。他强调以仁义礼乐教化天下，说：“道德仁义，教化之源。善治天下者，以道德为郛郭、以仁义为干橹，陶民于仁义、纳民于道德，不动声色而天下化，如流水之赴壑，沛然莫之能御也。”（《明太宗实录》卷九十二）又说：“夫礼者，治国之纪也；乐者，人情之统也。是故先王制礼，所以序上下也；作乐，所以和民俗也。非礼则无以立也，非乐则无以节也。教民以敬莫善于礼，教民以和莫善于乐。礼乐兴则天地泰而君臣正，刑罚中而长养遂，故曰礼乐刑政四达而不悖则王道备矣。治天下者必先于修礼乐。”（《明太宗实录》卷九十二）其四，“为政必先于正名”。他说：“夫天地者，尊卑之位也；君臣者，贵贱之等也。尊卑之义明、贵贱之等辨，则天地定而阴阳和，人伦序而名分正。是故圣王之于天子也，不使卑逾尊、贱陵贵、小加大、庶先嫡，君君、臣臣、父父、子子各得其所而礼义立。孔子论为政必先于正名，《春秋》纪王法必严于谨分。治天下者必明乎此，则君臣正、父子亲、夫妇别、长幼顺，上以统下、大以维小、卑以承尊、贱以事贵，则朝廷之义明而祸乱之源塞矣。”（《明太宗实录》卷九十二）

在筹措起兵夺位时，朱棣本有“民心向彼，奈何”（《明史·姚广孝传》）的顾虑，故其称帝后，十分注重笼络民心，以巩固其专制统治的根基。他阐发儒家“爱民”之说道：“朕惟事天以诚敬为本，爱民以实惠为先。《书》曰：‘惟天惠民’，又曰：‘安民则惠’，然天之视听皆因于民，能爱人即所以使天。”（《明太宗实录》卷二十七）他又申论儒家仁政之说道：“民者，国之根本也。根本，欲其安固，不可使之凋敝。是故圣王之于百姓也，恒保之如赤子，未食则先思其饥也，未衣则先思

其寒也。民心欲其生也，我则有以遂之；民情恶劳也，我则有以逸之。树艺而使之，不失其时；薄其税敛而用之，必有其节。如此则教化行而风俗美，天下劝而民心归。行仁政而天下不治者，未之有也。”（《明太宗实录》卷九十二）他还诫谕各级官吏道：“君国之道，以民为本，故设官分职，简贤用人，惟求安民而已。为臣能体其君爱民之心，推而行之，斯天下之民举得其所。尔文武群臣受国家重任，宜操节励行，尽诚竭虑。治民者专务恤民，治军者专务恤军，察其饥寒，体其劳勤，为之除害兴利，教之务本力业、孝悌忠信、尊君亲上、敦行礼义、无作慝非，庶几永享太平之福。”（《明太宗实录》卷八十七）

朱元璋推尊儒学，试图以儒学，特别是程朱理学来统一人们的思想与行为。朱棣夺位称帝后，通过纂修、颁行《五经大全》《四书大全》《性理大全》，完成了乃父未曾完成的任务。

从学术上看，由胡广、杨荣、金幼孜等儒臣纂修而成的三部《大全》，存在不少问题，深为学者诟病。这三部《大全》是“被诏促成”的。朱棣诏修《大全》，为纂修儒臣提供优厚待遇，又屡诏催修，致使胡广等纂修儒臣在九个月里便编修而成总计二百六十卷的三部《大全》，这绝非出于学术上的考虑，而是有其自身的政治目的。由其为《大全》所制序（全文见《明太宗实录》卷一六八）来看，朱棣诏令纂修三部《大全》的目的主要有三端：一是标榜自己“任君师治教之重”，是发扬“道统”、维护“治统”的圣王兼教主；二是以其钦定标准统一天下学术，强化程朱理学的思想统治地位；三是要以“人伦日用之理，初非有待于外”的“道”即儒家纲常伦理治理天下，“使家不异政，国不殊俗”，从而形成有序的社会统治秩序。胡广等纂修儒臣对朱棣的意图心领神会，故其在《进书表》中突出宣扬朱棣的“制作”“事功”，认为这位“大有位之君”“能倡明《六经》之道，绍承先圣之统”，超越了历史上

所有的君王，并指出朱棣诏修《大全》，“非惟备于经筵，实欲颁布于天下，俾人皆由于正路而学不惑于他歧，家孔孟而户程朱，必获真儒之用”（《皇明文衡》卷五）。

朱棣通过三部《大全》，以程朱理学统一人们的思想。凡有违于程、朱之说，皆被宣布为异端。“饶州儒士朱季友诣阙上书，专诋周、程、张、朱之说，上览而怒曰：‘此儒之贼也！’命有司声罪杖遣，悉焚其所著书，曰：‘毋误后人。’”（《东林列传·高攀龙传》）于是，二百余年来，庠序之所教、制科之所取，均以程朱理学为准绳。学者们不敢越朱学雷池半步，大儒如曹端、薛瑄、胡居仁也不过“笃践履，谨绳墨，守儒先之正传，无敢改错”（《明史·儒林传·序论》）。三部《大全》，尤其是科举考试中最为重视的《四书大全》，成为有明一代士大夫学问的根柢。这就使程朱理学出现了空前盛况，“世儒习气，敢于诬孔、孟，必不敢倍程、朱”（《陈确集·与黄太冲书》）。但学术发展却随之日益萧条，处于统治地位的程朱理学亦失去生机，陷入僵化境地。这也是绝对思想专制统治的必然结果。

程朱理学思想统治的社会影响更不可低估。洪武年间，太祖朱元璋曾下诏禁卧冰割股伤生之行，而永乐年间，成祖朱棣强化程朱理学思想统治，将封建伦理道德的践履责之于一般民众。他命解缙编修《烈女传》，亲制序文，将此书颁行天下，“俾为师民知所以为教，而闺门知所以为学，庶修身者不致以家自累，而内外有以相成，全体经纶之功，大复虞周之盛”（《明太宗实录》卷二十六）。又命儒臣编成《孝顺事实》，并为书中所记各事亲制论断及诗，还亲制序文冠于书首，亦诏令将此书颁于文武群臣及两京国子监、天下学校。“俾观者属目之顷，可以尽得为孝之道，油然兴其爱亲之心，欢然尽其为子之职，则人伦明、风俗美，岂不有裨于世教者乎？”（《明太宗实录》卷二二六）此外，

朱棣还曾将朱熹《家礼》诏颁天下。在最高统治者的大力倡导之下，所谓孝子、节妇大量涌现。《明太宗实录》及《明史》中的《孝义传》《节妇传》记载了很多割肝割股以疗其父或母之疾的孝子，以及“蚤丧夫，守志不贰”，或者夫死后自尽以全其志的节妇烈女。地方史乘中记载的这类事例更难计其数。由此看来，朱棣强化程朱理学思想统治，并将这种思想统治深入到社会生活之中，其目的乃是为了造就顺从君主专制统治的愚民。

第三节　丘濬的“帝王之学”

丘濬（1421—1496年），字仲深，琼山人。据《明史·丘濬传》记载：他幼年丧父，“母李氏教之读书，过目成诵。家贫无书，尝走数百里借书，必得乃已。举乡试第一，景泰五年成进士”。丘濬“以经济自负”，“尤熟国家典故”。历任侍讲学士、国子祭酒、礼部尚书等职。弘治四年（1491年），加太子太保兼文渊阁大学士，参与机务。死后赠太傅。著有《大学衍义补》。

丘濬身兼学者与治者，精通理学与治道。《大学衍义补》是他积数十年学力与经验，专门为帝王治国平天下而著。这部书深受明代帝王的重视。明孝宗“嘉其考据精详，论述该博，有补政治，特命刊而播之”。明神宗称：“朕将细绎玩味，见诸施行。上溯祖宗圣学之渊源，且欲俾天下家喻户晓，用臻治平，昭示朕明德新民图治之意。爰命重梓，以广其传。”（《御制重刊〈大学衍义补〉叙》）另据《明史·丘濬传》记载：丘濬“以《衍义补》所载皆可见之行事，请摘其要者奏闻，下内阁议行之”。明孝宗采纳了这个建议。由此可见，《大学衍义补》虽为私家著述，却堪称明代中期统治思想的代表作。它所阐明的政治原则对当时帝王的思想言行和朝廷的大政方针具有影响，在政治思想史上具有一定意义。

《大学衍义补》将理学的政治理论与王朝的具体政策结合在一起，着重论述治平之策。该书以“治平天下之要”为纲领，以《正朝廷》《正百官》《固邦本》《制国用》《明礼乐》《秩祭祀》《崇教化》《备规制》《慎刑宪》《严武备》《驭夷狄》《成功化》为总目，以各种具体政策为条理，广泛采择古今政论，证之以儒家经典和先儒之言。全书一

百六十余卷，内容涉及君主政治的方方面面（以下引该书仅注篇名）。这里着重介绍《大学衍义补》有关帝王行为规范的主要论点。

一、“立万世帝王天德王道之标准”

《大学衍义补》是宋儒真德秀所作《大学衍义》的补充和引申；《大学衍义》又是《大学》的扩充和发挥。这三本书是一套系列著作。在丘濬及当时的帝王、朝臣看来，《大学》及其两部续作共同构成完备、详尽的“帝王之学”，即《大学》规范了基本政治原则，《大学衍义》着重发挥其修齐之道，《大学衍义补》着重充实治平之策。三位一体，体用兼备。

宋明理学推崇《大学》，视之为孔子之意，曾子之作。朱熹将《大学》列为《四书》之一，奉为经中之经。宋儒真德秀祖述朱熹，被奉为“正学大宗”。他尤重《大学》，认为帝王为治为学，须先明本原，首正身心，所著《大学衍义》大旨在于正君心，肃宫闱，抑权幸。这部书受到历代帝王重视。宋理宗称赞《大学衍义》“备人君之轨范焉”。元武宗谓“治天下此一书足矣”。明太祖奉之为帝王之学的要典，命人用大字书写于殿堂庑壁。明成祖亲著《大学衍义赞文》。明代诸帝皆将其列为经筵进讲之书。《大学衍义》遂成为帝王必读的政治教科书。

丘濬及明神宗等高度评价《大学》及《大学衍义》。丘濬说：“惟《大学》一书，儒者全体大用之学也。原于一人之心，该夫万事之理，而关系乎亿兆人民之生。其本在乎身也，其则在乎家也，其功用极于天下之大也。圣人立之以为教，人君本之以为治，士子业之以为学，而用于辅君。”由于“凡夫上下古今百千万年所以为学、为教、为治之道，皆不外乎是”，所以《大学》是“《六经》之总要，万世之大典”。《大学衍义》则为“君天下者之律令格式”（《〈大学衍义补〉序》）。明神宗

称《大学》“阐尧舜禹汤文武之正传，立万世帝王天德王道之标准”。《大学衍义》则“掇取经传子史之言，以实之”。但他又指出：“惟帝王之学，有体有用。”《大学衍义》只讲“格物致知”、诚意正心、修身齐家，缺乏治平之策，功用不备，体亦不全。《大学衍义补》“继续引申，广取未备”，“揭治国平天下新民之要，以收明德之功”，故“体用具备。成真氏之完书，为孔、曾之羽翼，有功于《大学》不浅”（《御制重刊〈大学衍义补〉叙》）。

丘濬著《大学衍义补》意在完善和补充“君天下者之律令格式”，着重强调治平在政治中的意义。他认为儒者之学即帝王之学，帝王必须“崇师儒以重道”，“明道学以成教”，“一道德以同俗”。这种学问“有体有用，虽本乎一理，用则散于万事”，故《大学》所开列的“纲领”“条目”“节目”缺一不可，“其序不可乱，其功不可阙。阙其一功，则少其一事，欠其一节，则不足以成其用之大，而体之为体，亦有所不全矣。”因此，“体”固然重要，“用”亦同样重要，“然用之所以为大者，非合众小又岂能以成之哉”。“大”是由“小”积聚而成的，譬如网“不止乎一目，然一目或解，则网有不张”。修齐与治平是本末、内外的关系，帝王之治虽“本之身家以达之天下”，又须“以致治平之效，以收夫格致诚正修齐之功”。因此，“帝王之学”应“先其本而后末，由乎内以及外，终归于圣神功化之极，所以兼本末，合内外，以成夫全体大用之极功也”（以上见《〈大学衍义补〉序》）。这就是说，修齐与治平，缺一不可，二者兼备才能“全其功”。

“善法不能以徒举本末，则贵乎兼该。”（《进〈大学衍义补〉表》）不仅修齐与治平是本末兼该的关系，而且治平本身亦有体有用，体用兼该。“治平之体，言其理也”；“治平之政，言其事也”。“治平之体”与“治平之政”是体与用、理与事的关系，“一主于知，一主于行。盖

必知于前而后能行于后，后之行者，即所以实其前之知者也。理与事，知与行，其实互相资焉”（《总论朝廷之政》）。

从《大学衍义补》的内容看，理学中面向现实政治、孜孜求治的一派，并不空言道理心性，亦不讳言“功用”“功利”。丘濬在《制国用》一目中大讲理财之道，具体内容有“贡赋之常”“经制之义”“市粂之令”“铜楮之币”“山泽之利”“征榷之课”“傅算之籍”“鬻算之失”“漕挽之宜”“屯营之田”。他在一定范围内充分肯定了财利的政治功用和调整利益的政治意义，把以财聚民列为君主政治的关键性措施之一。

总之，丘濬认为“惟天下之大，其本在于一身；人心之微，其用散于万事。一物有一物之用”。帝王为学、为教、为治“必事事皆得其宜”，才能“举本末而有始有终，合内外而无余无欠”（《进〈大学衍义补〉表》）。他在充分肯定心性之学的前提下，把主要精力投放在君主政治的“功用”“功利”上面。《大学衍义补》就是他所开列的“钜细精粗而曲折周详，前后左右而均齐方正”的专门规范帝王言行的“律令格式”。

《大学衍义补》开列的帝王规范、治平之策详尽具体。例如《备规制》一目有十六条目十四卷。其具体内容大多来自圣人之言、先王之制和群儒之论，虽有所选择、发挥，却无创建。他向往三代之治，颂扬明代政治，但在政策和策略思想上，与空言心性的群儒相较，又具有一定的现实感。这里仅举一例：丘濬批评“三代以亡，遭秦变古”，历代制度“一切因秦”，虽略有损益，“大抵安于苟简而已”。他主张：“痛革后世苟简之政，而必以礼乐为本。凡其所施于政治之简者，或寓三代礼乐之意于中，庶几今世复见古昔之盛治，岂非万世之幸哉！”（《总论礼乐之道》）但他反对简单地复古，认为“政不必拘于古之遗制也”。如恢复井田制之说“可谓正矣。其于古今事宜，容未有尽焉”。古制难行于

今，“不若随时制宜，使合乎人情，宜于土俗，而不失乎先王之意也”。又如限田之法旨在化解贫富不均的矛盾，“于是有限田之议，均田之制，口分世业之法，然皆议之而不果行，行之而不能久。何也？其为法虽各有所取，然不免拂人情而不宜于土俗，可以暂而不可以常也，终莫若听民自便为之得也”。因此，“必不得已创为之制，必也因其已然之俗，而立为未然之限，不追求其咎往，而惟限制其将来，庶几可乎！”譬如规定一个时限，此前已占的田产，“虽多至百顷，官府亦不之问”。同时明文规定“一丁惟许占田一顷”，严格禁止出现新的逾越限额者。这样，随着岁月流逝，人丁增加，土地买卖，逐渐全面实现限田目标，“虽井田之制不可猝复，而兼并之患月渐销矣”（以上见《制民之产》）。

既然讲治平之策，必然言及应与不应、可与不可，从而为帝王权力设置了一系列限制，确立了“天德王道之标准”。这就在论证君权、谋划方略的同时，规范了君权的活动范围。

二、正朝廷　固邦本

《大学衍义补》提出的治平之策涉及礼乐刑政、文治武功、中国四夷，但最重要的是“正朝廷”和“固邦本”，其他分目或可归纳其中，或有连带关系，其中“正朝廷”又是首要之务，所谓“先正朝廷以为治平之根本”（《总论朝廷之政》）。

在这部洋洋百余卷的著作中，丘濬提出了一批帝王思想言行的禁区，主要有以下几点。

其一，不可以独治。丘濬认为在权力配置上必须实行“君总治于上，臣分治于下”（《定职官之品》）。虽说权力应“统宗会元”于中

央，并集中于君主手中，但天下之大，万民之众，事机之繁，“非立官以分理之不能得也”（《定职官之品》）。道理很简单：“夫人君以一人之身，虽曰居尊以临卑，然实以寡而御众，以理言固可以以一人统，以势言则不能以一人周也。”因此必须设官分职，划分郡邑，“以分理之”（《分民之牧》）。帝王尤应注重“敬大臣之礼”。丘濬批评“后世人君之于臣下，不过于严，则过于渎，此上下之情所以不孚，而治功之成恒不若于古欤！”他认为“君臣道近，相须而成”，所以企盼恢复三代“君臣一心，上下忘势”（《敬大臣之礼》）的君臣关系。

其二，不可以愎谏。丘濬着重从四个方面论说愎谏的危害。一是“人君行事不当于人心，天下得而议之。岂有戮一夫，钳一喙？而能沮弭之哉！”（《戒滥纵之失》）靠诛杀言者是无法消弭天下的非议的。二是“杀谏臣者，其国必亡”。因为“人君之酷刑，皆足以失人心而亡国。一旦苟有革心，犹足以善其后。惟杀谏者，则无不亡之理”（《戒滥纵之失》）。愎谏饰非，讳疾忌医，就会彻底丧失自我调整的机会。他进一步指出：“然杀谏臣犹有定名，不谏者，未必杀也。惟用诽谤妖言坐人之罪，则不分在朝在野，有官无官，一切诛之以钳天下之口，其国之亡也，又何疑哉！”（《戒滥纵之失》）三是“朝廷之政其弊端之最大者，莫大乎壅蔽。所谓壅蔽者，贤才无路以自达，下情不能以上通是也。贤才无路以自达，则国家政事无与共理，天下人民无与共治。下情不能上通，则民间利病无由而知，官吏臧否无由而闻，天下日趋于乱矣”（《总论朝廷之政》）。四是“从谏者，人君作圣之功，人臣进言之机也”。人君肯纳谏则“君无失德，事无过举”，不从谏则有悖天命。丘濬说：“上天于众人之中，立其一人以为万民之牧，使不失其性焉，非固假是崇高富贵之位以畀之，使其恣肆于民上，以快其所欲也。”不能虚心纳谏，则“弃天地生人之性，负天命立君之意，悖上天爱民之心”（以上见《广陈言之路》）。由于丘濬把谏视为最重要的治平

之策，所以他不仅在全书许多部分言及谏议问题，而且抨击愎谏的言辞尤为激烈，恳请帝王纳谏的言辞尤为周详。他殷切期望君主“开奖善之门，弘纳谏之怀，励推诚之美。其接下也，待之以礼，煦之以和，虚心以尽其言，端意以祥其理。不御人以给，不自炫以明，不以先觉为能，不以臆度为智，不形好恶以招谄，不大声色以示威”。对谏者要好之、容之、恕之。在他看来，“有一于斯，皆为盛德”，“治安之原，太平之基在此”（以上见《广陈言之路》）。

其三，不可以一己之私行赏罚。丘濬重视刑赏在政治中的作用，他认为“人君为治之大柄曰庆赏刑罚而已”。“君有庆赏刑罚然后以成君之道”。但他同时又指出：“人君赏罚，当合天下之公论，不可徇一己之私心。”主要论据是：“人君之爵赏刑罚，皆承无以从事，非我有之得私也。”“则人君之刑赏，非一己之刑赏，乃上天之刑赏也”，所以赏罚必须符合民意，否则“拂民心而逆天意”（以上见《公赏罚之施》）。丘濬进一步指出：“帝王之道莫大于中。中也者，在心不偏不倚，在事无过不及。帝王传授心法，以此为传道之要，以此为出治之则。”（《总论制刑之义下》）礼乐刑政都要符合“中”，才能造就王道政治。

其四，不可“厉民以养己”。丘濬从民本论出发，提出“天下盛衰在庶民”。他指出：人君虽至尊、至强，小民虽至卑、至弱，但君依附于民，真正可畏的是民。他说：“山高出于地而反附著于地，犹君居民之上而反依附于民。何也？盖君之所以为君者，以其有民也，君而无民，则君何所依以为君哉！”因此，“民生安，则君得所依附，而位安矣”。在丘濬看来“‘民惟邦本，本固邦宁’之言，万世人君所当书于座隅，以铭心刻骨者也”（以上见《总论固本之道》）。他认为天立君、君立官的目的都是“养民”“牧民”，“臣之事即君之事，君之事即民之事，民之事即天之事”。“凡夫朝廷之间，百官庶务，何者而非为民者乎！”（《总

论任官之道》）丘濬批评“秦汉以来，世主但知厉民以养己，而不知立政以养民”（《总论朝廷之政》）。认为“致乱之道多矣，而尤莫甚于厚敛”（《贡赋之常》）。他主张君主遵照《易》“剥上厚下”“损上益下”的哲理，“君诚知民之真可畏，则必思所以养之、安之，而不敢虐之、苦之，而使之至于困穷矣”。如此才可永保“天禄之奉”（《总论固本之道》）。

其五，不可以专利。这条禁律与“不厉民以养己”有一定的关系，又是“制国用”的基本原则之一。更重要的是君主专利与否直接关系到义利之辨和“平均天下”。丘濬认为“天以天下之民、之力、之财，奉一人以为君，非私之也。将赖之以治之、教之、养之也。为人君者，受天下之奉，乃惮其力，竭其财，以自养其一身而不恤民焉，岂天立君之意哉！”（《经制之义下》）因此，帝王“为天守财”“为民聚财”“盖以一人而制其用，非专用以奉一人也。”（《总论理财之道下》）君主应当深知土地所生之财有限，上下皆欲获得，“吾之欲取之心，是即民之不欲与之心。不得已而取之，所取者皆合乎天理之公，而不睇乎人情之欲，如是而取之，则入之既以其义，而出之亦必其道矣”。丘濬认为帝王不“专民之利而劫夺之”是“治平之要”。他说：“《大学》释治国平天下之义，谆谆以理财为言，岂圣贤教人以兴利哉！盖平之为言，彼此之间各得其分愿之谓也”，唯有君民上下“人人各得其分，人人各遂其愿”，才能实现“天下平”（《总论理财之道上》）。丘濬释“平天下”为“平均天下”（《进〈大学衍义补〉表》），而做到君不专利，“平均天下”的关键是帝王“崇本节用”“不分外多求，不极欲以侈用”（《总论理财之道上》）。丘濬又着重强调一个“节”字。他说：“所谓节之一言，诚万世人君制用丰财之要道也。节与不节是盖君德修否之验，府库盈虚之由，生民休戚之本，国家治乱之基。”（《总论理财之道下》）卫文公、汉文帝、唐太宗与秦始皇、汉武帝、隋炀帝分别是两类政治行为及其结局

的典型。他又进一步从义利之辨的角度阐明了“不专利”的必要性：君主取财、用财“合乎天道之公”就是“义”，“出于人欲之私”，则是利而非义。“利之利，居义之下，害之上。进一等，则为义，经制得其宜，则有无穷之福；退一等，则为害，经制失其宜，则有无穷之祸。”（《经制之义下》）总而言之，“天生物养人，非专为君也，而君专其利，已违天意矣”（《戒滥纵之失》）。

其六，不可违背伦理。作为一位儒者，丘濬视礼为人君之大柄、政治之根本、教化之方略。“正朝廷”首先要“正纲纪之常”“定名分之等”；“明礼乐”“秩祭祀”离不开各种具体的礼仪；“崇教化”也要以道德、礼教为依归。“然所谓纲纪者，盖亦多端，而在人伦者尤为重焉。是故人君为治，欲正天下之纪纲，先正一家之纪纲。家之纪纲，伦理是也。伦理既正，则天下之事如挈纲然，一纲既张，万目之井然者，各得其理矣。”在这个意义上，“家之伦理”是“纪纲之首”（《正纲纪之常》）。上行下效，风吹草偃，“人君一身，为风化之本原焉”，因此帝王必须“以身示教，为天下先”（《谨好尚以率民》）。具体而言就是必须遵礼、修德、守道，“躬孝弟以敦化”。丘濬主张天子以万乘之尊、四海之富犹应尽孝亲敬长之礼，使天下爱亲敬长者皆以君之爱敬为法、为准，“此即所谓建中、建极也”。如此便可由一身而推及天下，“天下之人皆由吾君一人植立以感化之也。”在这个意义上，“孝弟虽曰为治之要道，其实人君之至德也”（以上见《躬孝弟以敦化》）。依照宗法伦理，亲与子、长与幼之间形同主与奴。所谓“躬孝弟”，就是说在一定条件下，至尊之君也要修习和恪守子文化、臣文化、奴文化。

“人君为治，不难于得民，而难于得天。”（《圣神功化之极上之下》）丘濬开列了一系列帝王在处理人事中的戒律，人君必须礼臣、养民、孝亲。但这并不意味着君主必须对其他人负责。人君遵守这些戒律

是为了“德”，而“德”归根结底是为了“得天”，即永保天之命。“天命立君”，所以君“奉顺天道”，只对天负责。丘濬所立的一切戒律最终都推原于天。君是天下的主宰，天是君主的主宰。君主遵奉上述律条，说来说去是为了向天展示德。君不可违天，这才是最高戒律。这种思维方式和逻辑结构，不可能把监督戒律执行的最终权力托付给君主以外的任何人，而只能把它寄托于君主一人之心。

三、“正君心”与“审几微”

丘濬与一切理学传人一样是“一心兴邦、一心丧邦”论者。在他看来，君心才是治平之本源。他说：“董子所谓正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方者，正谓此也。”（《总论朝廷之政》）

丘濬把一切方略和戒律的贯彻执行都系于君德。例如“正纲纪之常”是治平之根本，而“德乎德乎，其立纪纲之根本”，“所以立道而维持纪纲者，修德又其本也，人君诚能修德以立道，立道以正天下之纪纲，则可以保祖宗之基业，诒子孙之远谋矣”（《正纳纪之常》）。又如“敬大臣之礼”是“正百官”的要诀之一，而“敬大臣本于尊贤，尊贤本于修身，而修身则又本于诚”（《敬大臣之礼》）。又如暴君虐民，“视民如土芥，凡所以祸之者无所不至”，“推原所自，起于一念之不恤民”（《总论固本之道》）。君主一个念头都足以导致兴亡，所谓“人君之好尚，起于一念之偏私，顷刻之顺适，而不知天下之人，从风而靡，遂因好之而成风俗，或以之而致乱”（《谨好尚以率民》）。因此，如何使帝王“尽夫天理之极，而无一毫人欲之私”（《圣神功化之极中》），成为丘濬最关切的课题。

丘濬把“正君心”的希望寄托于君心自正和臣下“格君心之非”。他对

《大学》的“絜矩之道”和格、诚、修、齐之术赞叹不已。他认为：“平天下者，惟以一人之心体天下之心，以天下人之心为一人之心。推而度之，概而取之，则各得其所，而天下平矣。此絜矩所以为平天下之要道也。”（《圣神功化之极中》）总之，君正心则国无疵政，天下平均，“此人君之为治所以贵乎正心，而大臣之事君，所以必先格君心之非也”（《圣神功化之极下》）。在如何“诚意正心”方面，丘濬虽谆谆不已，却提不出新鲜的思路。

与《大学衍义》相较，丘濬着重强调“审几微”，并将其与《大学衍义》提出的“崇敬畏”“戒逸欲”并列为三，同为“诚意正心之要”。他说：“盖天下之理二，善与恶而已矣。善者，天理之本然；恶者，人欲之邪秽。所谓崇敬畏者，存天理之谓也；戒逸欲者，遏人欲之谓也。然用功于事为之著，不若审察于几微之初，尤易为力焉。”（《审几微》）

“审几微”的具体内容有四个方面：

其一，“谨理欲之初分”。丘濬认为“几微”是“人心理欲初分之处”，一念始发，“动而未形，在乎有无之间”，“微而未至于显”，这种念头便有善恶之分，“人虽不睹不闻，而已则有所睹，有所闻矣”。当此之时，君主应“戒慎乎其所初睹，恐惧乎其所初闻，方其欲动不动之间，已萌始萌之际，审而别之，去其恶而存其善”，做到“必使吾方寸之间，念虑之际，绝无一毫人欲之萌，而纯乎义理之发”，这样才能“治平之本于是乎立，作圣之功于是乎在矣”（以上见《谨理欲之初分》）。

其二，“察事几之萌动”。丘濬认为君主治理天下，一日万机，应对“事几”“察于有无之间，审于隐显之际，端倪始露，豫致其研究之功，萌芽始生，即加夫审察之力，由是以厘天下之务，御天下之人，应

天下之变，审察于其先，图谋于其易”。唯有兢兢业业，“兴一念，作一事，取一物，用一人，必于未行之先，欲作之始，反之于心，反复绌绎，至再至三”，才能保证“祸乱不兴而永保天命”。否则“率意枉行，徒取一时之快而不为异日之图，一旦驯致于覆败祸乱，无可奈何之地，虽圣人亦将奈之何哉！”（以上见《察事几之萌动》）

其三，“防奸萌之渐长”。丘濬认为“大凡国家祸乱之变、弑逆之故，其原皆起于小人。诚能辨之于早，慎之于微”，尽早“抑遏壅绝”，才能“用力小而祸乱不作”，否则小人“将驯致于权不可收、势不可遏之地”。在他看来，“防奸萌之渐长”是“人君制恶之要术也”（以上见《防奸萌之渐长》）。

其四，“炳治乱之几先”。丘濬主张“弭民怨也，于涓涓之始”，“制治保邦，于未乱未危之前”。这就要求人君“能于国家无事之时，审其几先。兢兢然，业业然，恒以治乱安危为念，谋之必周，虑之必远”。他认为“天子之贵，四海之富”，不足依恃。大量历史事实证明，祸乱一起，天子也难免无权、无兵、无食。他谆谆告诫君主：“物极则反，势至则危，理极而变，有必然之理也”，因此人君必须时时刻刻“思其未萌之患，虑其未流之祸，展转于心胸之间，图谋于思虑之际。审之于未然，遏之于将长，曲尽其防闲之术，旁求夫消弭之方，毋使一旦底于不可救药，无可奈何之地”。防患于未然的关键是体谅天下人心。例如在征收赋税之前就应事先想到“财穷则怨，民之心也”，不待民怨形诸言表，就主动“量其有无而取舍”（以上见《炳治乱之几先》）。

所谓“审几微”，主要是强调君主要“慎独”，修身治国犹如履冰临渊，千方百计预先防范一念之私，一事之过。“审几微”无非是想把敬、慎、畏、戒推向极致，使人君慎之又慎、戒之又戒。这套学说固然可以警示帝王，推动其自我节制和自我调整，却无法根除君主专制制度的痼

疾。历史一再证明，将天下太平系于君主的一言、一心、一念是极不可靠的。三代以来，“纯乎天理”的君心是一颗也找不到的。丘濬将“正君心”推原到审察、预防一闪之念，一事之微，其用心可谓良苦。可恰恰是公开宣称对这一套治平之策“将细绎玩味，见诸施行”的万历皇帝，昏愦无能，不理朝政，致使明王朝走向衰落。

《大学衍义补》“有补政治”的作用是极其有限的，但它却足以帮助人们看到传统政治思维的极限。《大学衍义补》完全得到最高统治者的首肯，这表明当时帝王承认它所开列的种种戒律，承认君权必须在一定范围内活动，承认“君失人心则为独夫，独夫则愚夫愚妇一能胜我矣”（《总论固本之道》）。换句话说，帝王通常也承认在一定条件下，臣民可以罪君、正君，君王应当自责、自正。这就是说，在封建统治者自己编印的政治教科书中也内蕴着臣民“尊君—罪君”和君主“自尊—自罪”的文化逻辑结构。这种政治文化一方面开列出一些限定君权的条例，另一方面又把至尊至上权力托付给君主，从而构造成一种无法自解的矛盾，即文化悖论。

如果人们把视野再展开一些，就不难发现：这种文化悖论不仅存在于帝王及丘濬之类论证王权、粉饰政治的思想家那里，而且存在于古代绝大多数社会批判思想家和政治反对派那里。他们与丘濬的区别主要是揭露更加一针见血，抨击更加言辞激烈。关于这一点只须看一看彼此为帝王开列的禁律戒条便一目了然了：他们对君权的限定是大同小异的。

《大学衍义补》还告诉人们一个事实：宋明以来，向往三代、抨击秦政、格君心之非等，是一股影响广泛的思潮。统治者们对这一思潮之基本论点的认可表明，对于君主政治来说，政治调节十分必要，宋明以来的统治者们已经认识到了这一点。当然，这些认识不包含民主政治的内容。

第四节　张居正“尊主庇民”的政治思想

张居正（1525—1582年），字叔大，号太岳，湖北江陵（今为县）人。少年时即“颖敏绝伦”，嘉靖二十六年（1547年）考中进士，旋改庶吉士，授翰林院编修。隆庆元年（1567年）穆宗即位，迁吏部左侍郎兼东阁大学士，参与政事。明神宗即位后，代高拱为首辅，执掌实权达十年之久，为一代权相。张居正执政期间，推行了一系列政治和经济制度改革，对于振兴朝纲、缓解财政困难起到一定的积极作用。不过，由于他的改革措施触犯了许多贵族官僚的利益，也引起了不满。特别是他刚愎自用，秉权过专，更是朝野“清议”之的。他死后终遭谮毁，削爵夺谥，籍没家产。他的长子自缢身亡，次子和他的弟弟“俱发戍烟瘴之地”（《明史·张居正传》）。至崇祯朝才得以平反。著作有《张文忠公全集》四十七卷，一名《张太岳集》。

明代嘉靖、隆庆年间，社会矛盾急剧激化。皇族、官僚和地方豪强争相兼并土地，大量农民沦为佃户。再加上国家赋役极其沉重，农民不堪其苦，往往流走他乡，“抛荒田产，避移四方”（《明万历实录》卷三十二），致使社会生产遭到严重破坏，国家财政收入日绌，入不敷出。政治上，当权者之间明争暗斗，政治腐败。民间不满情绪日渐高涨，起义不断。对外则边防废弛。总之，形势十分严峻。面对这种局势，张居正积极图谋更化，以寻求出路。他说：“近来风俗人情，积习生弊，有颓靡不振之渐，有亟重难返之几。若不稍加改易，恐无以新天下之耳目，一天下之心志。”（《张太岳集·陈六事疏》，下引同书只注篇名）作为一个握有实权的政治家，张居正的治国思想以加强集权、严整吏治、抑制豪强和推行文化专制为主要内容。

一、“振纪纲”：加强中央集权

张居正“审几度势”，提出了一整套“救时”之方。其中首要解决的是如何加强中央集权，重振纪纲。张居正认为，当前危机表现最为严重的是君主势衰，政事弛靡，政局失控。他说，当今“国威未振，人有侮心”，“人乐于因循，事趋于苦窳”（《与李太仆渐庵论治体》）。君臣纪纲不肃，法度不行，“上下务为姑息，百事悉从委徇”（《陈六事疏》），致使“科条虽具，而美意渐荒；申令虽勤，而实效罔获”（《辛未会试程策》）。为什么会形成这种状况？张居正认为主要是由于官吏长期怠惰形成的积习，“法之不行也，人不力也”。各级官吏无视朝廷和君主的权威，拖拉敷衍，延误公事，使得上下阻隔。君令不能下达，统治效率极差。对于这一点，张居正作了详细的陈述。他说：“臣窃见近日以来，朝廷诏旨，多废格不行，抄到各部，概从停阁。或已题奉钦，依一切视为故纸，禁之不止，令之不从。至于应勘应报，奉旨行下者，各地方官尤属迟慢，有查勘一事而数十年不完者，文卷委积，多致沉埋，干证之人，半在鬼录，年月既远，事多失真，遂使漏网终逃。”（《陈六事疏》）在张居正看来，君主政治赖以运行的庞大官僚机器几乎瘫痪，这直接涉及大明王朝之安危。“振纪纲”就是他针对这一危机开出的救济之方。

张居正说：“人主以一身而居乎兆民之上，临制四海之广，所以能使天下皆服从其教令，整齐而不乱者，纪纲而已。”（《陈六事疏》）他所说的纪纲指的是君臣统治集团的权力法纪，“振纪纲”就是要强化君臣统属关系，加强君主对整个官吏体系的控制。主要有三层内容。其一，君主要亲自总揽法纪刑赏之权。他说：“张法纪以肃群工，揽权纲而贞百度，刑赏予夺，一归之公道。”（《陈六事疏》）法纪刑赏之权如同“太阿之柄”，君主“不可一日而倒持也”。否则就会丧失权威，失去

对麾下群臣百官的有效控制。其二，强化君主诏令的绝对权威。张居正说："君者，主令者也；臣者，行君之令，而致之民者也。"（《陈六事疏》）政令是君主政治权威的实际运用和具体体现。在专制政治条件下，全部政治的运行主要是由君主颁行诏令自上而下推动的。所以说："天子之号令，譬之风霆。"假若"风不能动，而霆不能击"，君主的诏令不能得到有效和彻底的执行，则君主的权威何在！君主又怎能控制群臣百官？因此，张居正明确要求提高君主诏令的至上权威。他制定了《考成法》，规定凡部院复奏，行抚按勘，皆以"大小缓急为限，误者抵罪"（《明史·张居正传》）。如果有"违限不行奏报者，从实查参，坐以违制之罪"（《陈六事疏》）。通过严加管理，"自是一切不敢饰非，政体为肃"。其三，君主要严明法制。张居正认为，君主"无威"，臣下就会"无法"，严明法制是强化君威的制度保障。他详细辨析了徇情与顺情、振作与操切之异同，坚决反对徇情和操切。他说："徇情之与顺情，名虽同而实则异；振作之与操切，事若近而用则殊。"他认为，顺情指"因人情之所同欲者而施之"；徇情则是"不顾理之是非，事之可否，而惟人情之是便而已"。振作指"整齐严肃，悬法以示民，而使之不敢犯"；操切乃"严刑峻法，虐使其民而已"（《陈六事疏》）。显而易见，徇情和操切是对纪纲的极大破坏。张居正认为，正确的做法是"情可顺而不可徇，法宜严而不宜猛"。严明法制的关键是执法公平无私，不偏不倚，做到"法所当加，虽贵近不宥；事有所枉，虽疏贱必申"（《陈六事疏》）。如此方能提高法制权威，进而使君威振作起来。

张居正力主"振纪纲"的目的是"强公室，杜私门"（《与李太仆渐庵论治体》），加强中央集权，巩固君权。为了实现这个目的，张居正在传统德治教化与法治刑杀两手之中，偏于以法治作为主要手段。他说："盖闻圣王杀以止杀，刑期无刑，不闻纵释有罪以为仁也。"（《答

宪长周友山言弥盗非全在不欲》）他称赞秦始皇“创制立法，至今守之以为利”。又说：“高皇帝（朱元璋）以神武定天下，其治主于威强。”（《杂著》）在他看来，“君子为国，务强其根本，振其纪纲”。通过法治手段以强化君臣纪纲，巩固中央集权的政治体制乃是最理想的统治形式，非此不足以革除积弊。这是典型的君主专制政治思想。

二、综核名实　整饬吏治

张居正清楚地认识到，吏治不清是导致大明天下“国匮民贫”的主要原因之一。他一针见血地指出：“自嘉靖以来，当国者政以贿成，吏朘民膏以媚权门，而继秉国者又务一切姑息之政”，致使“兼并之私”日趋严重，“国匮民贫，病实在此”（《答应天巡抚宋阳山论均粮足民》）。他深知官吏是沟通君主与百姓之间的津梁，官吏秉奉君权治理庶民，吏治好坏直接影响到天下安危和政治秩序的稳定。据此，张居正提出“致理之道，莫急于安民生；安民之要，唯在于核吏治”（《请定面奖廉能仪注疏》），将整顿吏治作为施政的核心。

张居正认为，当今天下不患无人才，问题的关键是人才名实不符，君主拣择不精，使得“所用非其所急，所取非其所求”（《陈六事疏》），贤庸混杂，真伪莫辨。结果，地方官吏往往官非其人，这是造成吏治败坏的主要原因之一。于是张居正提出，整饬吏治首先要考察人才名实。他说：“人主之所以驭其臣者，赏罚用舍而已。欲用舍赏罚之当，在于综核名实而已。”（《陈六事疏》）他详细分析了用人之弊，主要有三点。第一，督学之官用非其人。张居正说：“养士之本在于学校，贞教端范在于督学之臣。”朝廷历来极为重视督学之官的人选，“非经明行修，端厚方正之士不以轻授。如有不称，宁改授别职，不以滥充”（《请申旧章饬学政以振兴人才疏》）。可是，如今学政称职者

寡，其中的大多数并无“卓行实学”，只会“虚谈贾誉”，甚至“公开幸门，明招请托”，剽窃渔猎，无所不为。学政如此不堪，又怎能选拔出人才呢？第二，官吏考课不严。张居正说：“器必试而后知其利钝，马必驾而后知其驽良。”（《陈六事疏》）考课官吏是选拔真才的制度保障。可是，官场积弊既深，往往敷衍了事，考课之制形同过场。官吏对于监察部门“奔走承顺而已”，结果是“举劾参差，毁誉不定。贿多者阶崇，巧宦者秩进”（《论时政疏》）。官吏考课名实不符现象极其严重，必然加剧吏治败坏。第三，官吏不能忠于职守、形成风尚。张居正指出，由于官吏更调迁转过于频繁，为了谋求升迁，官吏们大多“出位是思，建白条陈，连编累牍”。至于本职守则，反而茫昧不知。“主钱谷者，不对出纳之数，司刑名者，未谙律例之文。”官守既失，治何由得？事何由举！（《陈六事疏》）这些官员实际上已经成了尸位素餐的庸碌之徒。以上种种皆为用人不当，归根结底，表现为官吏名实不符。

针对上述弊病，张居正提出了相应的对策。其一，严格督学之官的人选，务须使之德才兼备。他要求各省提学官专督学校，要克尽其责，勉力为国家选送有用之才。他还要求各地巡按御史加强对督学官的监察，有权对行止不端、玩忽职守者“指实劾奏”。其二，严考课之法，审名实之归。张居正规定，凡官吏考核“一以功实为准”。但问功能，“毋尽拘于资格”，亦不问毁誉，只以实际政绩作为考核的唯一依据。他将官吏分成称职、平常、不称职三等，分别予以奖惩。对于不称职者，即行黜退。张居正还特别指出，考课官吏要在查明功实的基础上，进行全面衡量，“毋以一事，概其平生，毋以一眚，掩其大节”（《陈六事疏》）。其三，官员就近升迁，“不必更相调用”。如各地巡抚官，“果于地方相宜，久者或就彼加秩，不必又迁他省”。又如“参议久者即可升参政，佥事久者即可升副使，不必互转数易，以兹劳扰”。这样就能使各级官员安于职守，“人有专职，事可责成，而人才亦不患其缺乏

矣”（《陈六事疏》）。

与综核名实相应，张居正又提出要严惩贪官污吏。有明以来，国内起义始终未断。张居正认为，这并不是百姓情愿犯上作乱，根本原因是官逼民反，“本于吏治不清，贪官为害耳”（《答两广刘凝斋条经略海寇四事》）。他认为，百姓深受官家之害主要来自两个方面。一是皇亲贵戚宗藩之家“皆外求亲媚于主上，以张其势；而内实奸贪淫虐，陵轹有司，搏刻小民，以纵其欲”（《论时政疏》），为害甚大。二是地方官吏大多“虚文矫饰”，“剥下奉上以希声誉”，那些真正能“实心爱民，视官事如家事，视百姓如子弟者，实不多见”（《请择有司蠲逋赋以安民生疏》）。在他看来，所谓“盗贼”不足为虑，其真正足以为患者是“吏治之不清，纪纲之不振”（《与殷石汀论吏治》）。于是他反复强调要“拯罢困之民，诛贪贼之吏”（《杂著》），对于“贪污显著者”要严加惩处，“严限追赃，押发各边”（《陈六事疏》）。而且不论地方小吏或是达官显贵，一概依法治办，试图做到在法制面前贵贱平等。

张居正的治吏主张有利于提高明朝政府的行政效率，对于澄清政治秩序、缓和社会冲突不无积极意义。他深知治吏的最大受益者是大明王朝，曾说“究观古今治乱兴亡之故，曾有官清民安，田赋均平而致乱者乎！”（《答应天巡抚宋阳山论均粮足民》）可是，在君主政治条件下，政治调节与制约机制主要限于统治集团内部，依赖于当权者集团的自我克制，其有效性极其有限。要求贪剥成性的封建官吏进行“自我削减”不啻与虎谋皮，依靠腐败到肌里的官僚体系来整饬其自身亦如缘木求鱼。而且，由于推行《考成法》考课政绩，官吏们惧罚欲奖，便不分缓急，一味严刑追催赋税，“以致百姓嗷嗷，愁叹盈闾，咸谓朝廷催科太急，不得安生”（《请择有司蠲逋赋以安民生疏》）。结果，张居正图谋尚善，效果却极糟。

三、抑豪强以固邦本

张居正说："盖安民可与行义，而危民易与为非"，"民为邦本，本固邦宁"（《陈六事疏》）。民是国家政权的根基，民生安否关系到世之治乱，国祚之长短。他认为，自古以来，虽治世也难免有"夷狄盗贼之患"。如果民生安乐，家给人足，则虽有祸患，"而邦本深固，自可无虞"。反之，如果百姓"愁苦思乱，民不聊生"，一旦"夷狄盗贼"之祸起，天下必乱，王朝必危。因此，张居正提出"致理之道，莫要于安民"。通过安民生以固邦本，使民心爱戴乎上，"则长治久安之术也"（《请择有司蠲逋赋以安民生疏》）。

可是，摆在张居正面前的难题是"国用不足，又边费重大，内帑空乏"，国家财政陷于危机，致使小民负担极重。为了缓解矛盾，解救危机，张居正提出了以下相应措施。

第一，体察民情，轻减赋税。张居正说："安民之道，在察其疾苦而已。"（《请蠲积逋以安民生疏》）明代赋税之重，当以"带征钱粮"最为"民病"。所谓"带征"，就是"将累年拖欠，搭配分数，与同见年钱粮一并催征也"。张居正几次上疏，恳请神宗皇帝诏令蠲免积年逋赋，以安民生。他说："百姓财力有限，即年岁丰，收一年之所入，仅足以供当年之数。不幸遇荒歉之岁，父母冻饿，妻子流离，见年钱粮尚不能办，岂复有余力完累岁之积逋哉？"（《请蠲积逋以安民生疏》）张居正指出，所谓"带征之数"，名为"完旧欠"，实则"减新收"。今年之所减，即明年之拖欠，如此积欠愈多，而"民不堪命矣"。他提出，除了当年"正供之数"照章完纳，其余所欠悉数蠲免。以此缓解百姓负担，安定民心。第二，抑制豪右，宽解民力。张居正认为，造成民力乏困、国用不足的一个重要原因是"豪强兼并而民贫失所"。富户豪右依仗财势大

量兼并土地、隐占人口，又“花分诡寄，恃顽不纳田粮，偏累小民”（《陈六事疏》）。他们还贿赂公行，与官府勾结，使“有司之令，但能行于小民，不能行于豪右，故催科之苦，小民独当之”（《请蠲积逋以安民生疏》）。为了严厉打击豪强势力，安抚小民，维护封建国家利益，增加赋税收入，张居正提出清丈全国土地的方针，察勘豪右隐占土地，以期“粮不增加，而轻重适均，将来国赋即易办纳，小民如获更生”（《答山东巡抚何来山言均田粮核吏治》）。继而又推行“一条鞭”税法，将各种国赋杂税“悉并为一条，皆计亩征银，折办于官”（《明史·食货志》），使赋税征收变繁为简，税额以田亩为主，使赋税负担趋于平均。张居正还规定，除功臣的赐田“粮且不纳”，其余官贵凡“自置田土，自当与齐民一体办纳粮差，不在优免之数也”（《答山东巡抚杨本庵》）。张居正试图通过这些措施抑制豪右势力，使“贫民不致独困，豪民不能并兼”，民力有所宽解。第三，节俭省用，与民休息。张居正认为，如今国家元气大伤，虽然采取措施强行征敛，也只是权宜之计。况且有的地区百姓穷困至极，根本无赋可征。各道御史为完纳税额，只好将“官库所储，尽行催解”，致使各省库藏空虚，加重危机。张居正说：“天生之财，在官在民，止有此数。譬之于人，禀赋强弱，自有定分。”（《陈六事疏》）强行搜求，只能每况愈下。他举出西汉昭帝时，霍光推行与民休息政策，“行之数年，百姓阜安，国用遂足”（《陈六事疏》）的事例，认为“与其设法征求，索之于有限之数以病民，孰若加意省俭，取之于自足之中以厚下乎”（《陈六事疏》）。张居正明确指出，实行节俭政策的关键在君主。他说，正是由于君主“口厌甘脆”“身厌纨绮”“居厌广丽”，极尽奢华，才造成民间征敛过度，百姓生活困苦，出现“藜藿不饱者”“短褐不完者”“宵啼露处者”。君主的所作所为严重背离了天意，“天之立君，以为民也”。天下不可无君，否则“孰与治之”；更不可无民，不然“孰与守之”（《人主保身以保民辛未程论》）。君主之号为天子，拥有天下，就是要“齐一其乱，而

均适其欲，衣食其饥寒，而拊循其疾苦，然后天之意有所寄焉”。因此，张居正告诫君主，切不可“以天下之大，奉一人之身”，而是应当节制欲求，“使欲不穷于物，物不屈于欲，则其欲有节矣”。君主要“痛加省节”，“于凡不急工程，无益征办，一切停免。敦尚俭素，以为天下先”（《陈六事疏》）。如若不然，继续横征暴敛，以满足君主一己之私欲，终将导致全社会的“离志解体而不可收拾”（《人主保身以保民辛未程论》）。

张居正的“固邦本”主张是儒家传统仁政思想的延续，目的在于缓和日益激化的社会冲突，维护封建王朝。张居正并不想改变小民的被统治地位。他说：“夫出赋税以供上者，下之义也；怜其穷困量行蠲免者，上之恩也。”（《请择有司蠲逋赋以安民生疏》）凡体察民情、抑制豪右、节俭省用等均为统治者的施恩行惠之举，体现了君主的好生之德。小民感恩戴德，就要更加勤勉。由此可知，“固邦本”虽有利于民，但更有利于君，不过是维护君主政治的一个比较高明的手段罢了。

四、禁私学，实行文化专制

张居正论政事之弊，其中之一曰：“病在议论。”他指出，如今大臣们偏尚空谈，常常是“一事未建，而论者盈庭；一利未兴，而议者踵至”（《辛未会试程策》）。他们专一慷慨激昂，指论朝政，不务实事，无所作为。张居正认为，形成这种不良政风的根源在于学风不正，若追根溯源，其由来久矣。自孔子没，微言中绝。后世学者溺于见闻，“人持异见，各信其说，天下于是修身正心、真切笃实之学废，而训诂词章之习兴”。虽然稍后“有宋诸儒力诋其弊，然议论乃日以滋甚”（《宜都县重刻儒学记》）。学风与政风本自相通，相互影响，不容忽视。要想根本扭转政治上浮尚空论、不务实事的颓败现象，必须从

整顿学风入手，“学术之弊必改而新之，而后可久也”（《宜都县重刻儒学记》）。那么如何进行更改呢？张居正提出了一个总方针，曰：“学以致用。”

张居正说：“学不究乎性命，不可以言学；道不兼乎经济，不可以利用。”（《翰林院读书说》）他肯定了宋元以来性理之学的“下学”功夫，认为“学不本诸心，而假诸外以自益，只见其愈劳愈弊也矣”（《宜都县重刻儒学记》）。但是，性理之学必须与“经济”相贯通，将揖让应对，明心见性的“下学”功夫用之于社会政治实践，这才是为学的根本价值所在。张居正认为，对于儒生来说，所谓“经济”“致用”，就是忠于君主，为君主所用，除此而外别无他途。他说：“凡学，官先事，士先志。士君子未遇时，则相与讲明所以修己治人者，以需他日之用。及其服官有事，即以其事为学，兢兢然求所以称职免咎者，以共上之命。未有舍其本事，而别问一门以为学者也。”（《答南司成屠平石论为学》）士人们读书治学，就当“以足踏实地为功，以崇尚本质为行，以遵守成宪为准，以诚心顺上为忠”。切不可妄自菲薄，诋毁前贤；尤其不可“相与造为虚谈，逞其胸臆，以挠上之法也”（《答南司成屠平石论为学》）。显而易见，张居正给文化教育和学术研究规定了严格的范围，“学以致用”的真谛就是士人必须与君主政治规范和国家政令法规保持一致性，思想文化发展本身必须符合统治阶级的政治需要和根本利益。

在这样的认识指导下，张居正积极推行文化专制，力主禁私学，提出了三点规定。其一，只许研习儒学经典，不许私设书院。自宋以来，民间设书院聚讲游学之风颇盛，张居正却把书院视为聚党空谈的场所，坚决反对。他说：“圣贤以经术垂训，国家以经术作人。若能体认经书，便是讲明学问，何必又别标门户，聚党空谈。”（《请申旧章饬学

政以振兴人才疏》）他明令规定："今后各提学官督率教官生儒，务将平日所习经书义理，着实讲求，躬行实践，以需他日之用，不许别创书院，群聚徒党，及号招他方游食无行之徒，空谈废业。"凡有违背，提学官和"游士人等"一并严办。其二，严格取士标准，禁止异端邪说。张居正重申太祖圣训说："国家明经取士，说书者以宋儒传注为宗，行文者以典实纯正为尚。"生员读习的课本限定为国家颁布的《四书》《五经》《性理大全》《通鉴纲目》《大学衍义》《历代名臣奏议》以及"当代诰律典制等书"。科举考试的内容也以这些读书为准。凡有异端邪说，"炫奇立异者，文虽工弗录"。其三，严禁儒生干政。张居正惟恐儒生直言讦政，扰乱人心，规定"天下利病，诸人皆许直言，惟生员不许，今后生员务遵明禁"（《请申旧章饬学政以振兴人才疏》）。对于关涉儒生"本身切己事情"，许其家人"抱告有司，从公审问，倘有冤抑，即为昭雪"。此外，凡事不关己，"辄便出入衙问（疑作门），陈说民情，议论官员贤否者"，提学官当将其革退。倘若情节严重，如聚众十人以上，詈骂官长，肆行无礼，则必须予以严惩。"为首者，照例问遣；其余不分人数多少，尽行黜退为民。"（《请申旧章饬学政以振兴人才疏》）毫无疑问，这些规定是典型的文化专制政策。

专制权力不能容忍任何形式的反对意见，特别是当这些抨击不是来自统治集团内部，而是来自民间的时候，因之，政治专制必然会导致文化专制。明初以来，君主专制的程度不断加强，嘉靖时，禁毁私学之议已屡见不鲜。张居正更是将文化专制推向极端。万历七年（1579年），他以"常州知府施观民科敛民财，私创书院"为口实，鼓动神宗"诏毁天下书院"，将私建书院的田产"查归里甲"，书院则"改为公廨、衙门"（《明神宗实录》卷八十三）。张居正认为臣属坤道，"坤道贵顺"，为臣之职守就是"毕志竭力以济公家之事，而不敢有一毫矜已德上之心"（《杂著》），这不仅要表现在行为上，而且要贯穿在思想中。

士人游学私聚显然与他的主张相悖。张居正连学术和文化交往中的那一点点随意性都不能容忍，他所推行的文化专制政策，就是要把天下士人都培养成唯君命是从的忠顺之臣。

五、治体用刚

张居正政治思想的理论特点有两条，一是主张变革，二是坚持治体用刚。

张居正说："天下之事，极则必变，变则反始，此造化自然之理也。"（《杂著》）在这极而必变往复循环的过程中，最艰难者莫过于以一种既定的趋势向着对立面转化，所谓"天下之势，最患于成，成则未可以骤反。治之势成，欲变而之乱，难；乱之势成，欲变而之治，难"（《杂著》）。张居正秉政之时，正值大乱之势成，"上失其道，民散于下，贪吏虐政，又从而驱迫之"，一旦堤防溃决，"虽有智者，无如之何矣"（《杂著》）。于是他要力挽乱势，归之于治，他的全部治国主张都是以这一变革思想作为认识依据的。

至于采用什么样的方式变乱为治？张居正主张治体用刚，就是采用集权的强硬手段。传统儒术讲求用中、用和，政策的制定和推行力求适中，不偏不倚。张居正则认为："当大过之时，为大过之事，未免有刚过之病。然不如是不足以定倾而安国。"（《答奉常陆五台论治体用刚》）譬如伊尹、周公就是如此，"而商、周之业，赖之以存"。由此观之，"虽刚，而不失为中也"。史称张居正专权擅政，这恰恰反映了他在推行吏治整顿、经济改税等政策时的强硬和决断。亦如他自己的表白："有力排群议，明犯众忌而不顾者。"（《答陈节推第十八书》）

张居正推行的调整政策使"权珰贵戚，奉法遵令，俛首贴耳而不敢

肆，狡夷强虏，献琛修贡，蹶角稽首而惟恐后”（《答奉常陆五台论治体用刚》），就是由于他的集权和严令禁止。他明知这样做的结果是积怨无穷，但他坚信自己的作为有益于社稷。他说：“岂诚不知自爱，而故以其身为怨府哉！”但他认为“违众之罪小，负国之罪大；一时之谤轻，异日之谴重也”（《答陈节推第十八书》）。由此可见，张居正颇有自知之明。他的改革，如“一条鞭”税法对社会秩序的稳定不无益处。然而，若就实质而论，他的整套政治思想代表着明代统治阶级专制思想的主流，是明初朱元璋强化君主集权主张的继续。

第十一章　王阳明心学及其后学的政治思想

自元代以来，程朱之学风靡一时，其哲学、政论和道德观深入人心，几成学界主流。到明代中叶，这种局面开始发生变化，学术界出现批评程朱之学的思潮。心学崛起，一时之间获得广泛的认同，在意识形态领域有广泛的影响。

王阳明上承孔孟，“范围朱、陆而进退之”（《明儒学案》卷首《师说》），成为心学的集大成者。他着重发挥宋明理学中正人心的思想及相关的哲学思辨，力图矫治程朱之学的弊端。程朱陆王在基本政治价值观上并无二致，但王阳明将心与理合一的哲学思辨，强化了心的本体性及其伦理道德属性。格民心之非，破心中之贼，是心学格外关注的理论问题。王阳明及其后学循着这条思路去探索教化庶民、稳定社会秩序的救世之方，从而使儒学更加世俗化。

与儒学其他流派相比较，心学一派更加强调人的主体意识和自我意识以及道德人格的自我完善。其传人之中“多能赤手以搏龙蛇”（《明儒学案·泰州学案》），颇有一点不拘一格的反潮流精神。所以，王阳明及其后学在学术上多有创见，乃至惊世骇俗之论，个别人竟至走向否定孔子及经典的无上权威的异端。

王阳明及其传人从“天赋良知”、凡圣可一、人皆圣贤的认识出发，将传统儒学中有关人类道德人格平等的思想发挥到极致。这在存理灭欲论广为流行的时代，往往有振聋发聩的作用。但是，道德人格平等论并不等于政治人格平等论，它常常是“圣人之治”“至人之治”的理论基础。

即使颇有一点离经叛道意味的心学传人，其理想政治形式仍然不能脱离君主制度的窠臼。这表明，这类思想家的平等观与近代的政治平等观尚有相当大的距离。

第一节　王阳明心学与“破心中贼”

王阳明（1472—1529年），名守仁，字伯安，浙江余姚人。因筑室阳明洞，故世称阳明先生。他少年时代立志“读书学圣贤”，又好言兵事，善骑射。弘治十二年（1499年）举进士，步入仕途。正德元年（1506年），因得罪权宦刘瑾而被谪贵州龙场任驿丞。四年后，刘瑾伏诛，王阳明时来运转，一年三迁，历任刑部主事、兵部主事、兵部尚书、都察院左佥都御史等职。政治上，他忠于君主，一生多次镇压过农民和少数民族起义，又平定宁王朱宸濠叛乱，论功特进光禄大夫柱国，晋封新建伯，子孙世袭。学术上，他前承陆（象山）、陈（白沙），后启王（艮）、李（贽），以讲求“心即理”“致良知”“知行合一”说为特色，是理学思潮中心学一派的集大成者。其著作有《王文成公全书》（一称《阳明全书》）三十八卷。在中国政治思想史上，王阳明思想具有十分重要的地位。

一、“心即理”与“天下一家”的政治理想

宋明理学素有理学与心学二派。南宋时期，朱熹以天理论为核心建构起思想体系，集理学之大成。而陆九渊则与朱熹“格物穷理”的方法论相异趣，提出“先立乎其大者”，主张以“明心”（“立心”）为根本，其他皆是枝叶。他以“心即理”说为基础来阐明自己的理论观念，成为理学阵营中心学派的开创者。朱、陆生前往还论辩，其弟子亦互为水火，但究其实，二者都非常自觉地把自己学说的理论内容和根本目标同维护封建伦理及政治制度紧密地联系在一起。

元代，朱学被“定为国是，学者尊信，无敢疑贰”（《道园学古录·

跋济宁李璋所刻〈九经〉〈四书〉》），而陆学则未获统治者重视。至明代中叶，王阳明承元代折衷朱、陆“以补两家之未备”（《清容居士集·龚氏四书朱陆会同序》），“范围朱、陆而进退之”（《明儒学案》卷首《师说》），心学勃然兴盛，成为当时思想文化领域的大宗。

作为集心学之大成的思想家，王阳明的心学思想体系比陆九渊精致完备。约略言之，阳明心学以“心即理”说、“致良知”说为主旨，实行路径谓之“知行合一”。三者互有联系，使阳明心学呈现出“即知即行，即心即物，即动即静，即体即用，即工夫即本体，即下即上，无之不一”（《明儒学案》卷首《师说》）的特征。从学术上看，王阳明提出这样的思想体系，是为了补救程朱理学之弊。他曾批评程朱理学的“支离破碎”，认为：“自程、朱诸大儒没，而师友之道遂亡。《六经》分裂于训诂支离，芜蔓于辞章业举之习，圣学几于息矣。”（《阳明全书·别三子序（丁卯）》）“支离破碎”的程朱理学思想的统治，使得士林产生“循章摘句”“训诂经文”的陋习。在他看来，不在存天理上着功夫，徒弊精竭力从“册子上钻研、名物上考索、形迹上比拟，知识愈广而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽”（《阳明全书·传习录上》），其结果是使人们的思想多为“一字一句所牵蔽”，“被一种似是而非之学兜绊羁靡”。因此，同程朱理学所注重的“格物致知”或精研经典有异，王阳明以直指人心、强调实践来救学者支离眩骛、务华而绝根之病，故其心学一经提出，便使人有震霆启寐之感。

这里着重论述王阳明的“心即理”说与其“天人一家”的政治理想之间的关系。

王阳明的“心即理”说是依据陆九渊“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”（《陆九渊集·与李宰书二》）的观点提出来的。他指出：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万

物皆举之矣。”（《阳明全书·答季明德》）“夫物理不外于吾心。外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物耶？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心即有孝之理，无孝亲之心即无孝之理矣；有忠君之心即有忠之理，无忠君之心即无忠之理矣。理岂外于吾心耶？”（《阳明全书·传习录中》）所谓“心”，“不是一块血肉”即非人体内的心脏，而是“人之主宰”“人之知觉”，是支配、控制、统率人的感官及运动器官的中枢，是人的各种知觉的综合。这样的“心”是宇宙间万事万物的本体。他说：“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？”（《阳明全书·传习录上》）“天下之事虽千变万化，而皆不出于此心之一理，然后知殊途而同归，百虑而一致。”（《阳明全书·博约说》）在他看来，“心”既是世界产生与存在的根源，又是其发展变化的归宿。天地间举凡纲常伦理、言行举止、成败荣辱乃至花草树木，万事万物无不根于吾心。据说，王阳明曾游南镇，“一友指岩中花树问曰：‘天下无心外之物。如此，花树在深山中自开自落于我心亦何相关？’先生曰：‘你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你心外’”（《阳明全书·传习录下》）。此事为其“心即理”说作了一生动注解。

毫无疑问，“心”在王阳明思想体系中居于核心地位。不过，他强调物、事、理、义皆归宗于吾心，并不是要否定和割裂“心”与外在世界的联系。对于王阳明来说，其目的乃是要确立“心”即人之主观精神的本体地位，并无限扩大“心”与外物的同一性，从而在某种意义上否定了外部世界与人之主观世界的差别。基于这样的认识，他提出“万物一体”说，认为：“盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风雨露雷日月星辰禽兽草木山川土石与人原只一体，故五谷禽兽之类皆可以养人，药石之类皆可以疗疾，只为同此一气，故能相通耳。”“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可

以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知亦不可为天地矣。”（《阳明全书·传习录下》）这样，凭借着“人心一点灵明”或“人的良知”的沟通，天地万物便与人融为一体，同出一源，殊无区别。他以这样的认识来考察社会，就形成了“天下一家”的理想政治模式。

王阳明的“万物一体”“天下一家”的理想政治模式，乃以“明明德”为体，而以“亲民”为用。他说：“明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。”（《阳明全书·大学问》）这是一个由己及人的过程，亦即孟子所谓“推仁”以及于四海的过程。王阳明对此有很详尽的解释，他说：“亲吾之父以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父，与天下人之父而为一体矣。实与之为一体，而后孝之明德始明矣。亲吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄，而后吾之仁实与吾之兄、人之兄，与天下人之兄而为一体矣。实与之为一体，而后弟之明德始明矣。”（《阳明全书·大学问》）将这一方法广施于所有的社会政治关系和自然关系之中，“君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川、鬼神、鸟兽、草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣”（《阳明全书·大学问》）。就是说，如果每个人都能依照这一方法明其“明德”，推广吾心之良知，就能形成人人相亲，各安其分、各勤其业的理想社会。这正如王阳明所描绘的：“天下之人，熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农工商贾之分，各勤其业以相生相养，而无有乎希高慕外之心；其才能之异，若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能。”（《阳明全书·答顾东桥书》）显而易见，他所提出的“万物一体”“天下一家”的理想政治模式，乃是在明代中叶特定社会条件下对儒家传统的仁政理想的重构。

王阳明的这种理想政治模式有着明确的现实针对性。他对当时官僚争权倾轧、鱼肉百姓的现象极为不满，希望当权者们遵行圣人训典，“公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家”（《阳明全书·传习录中》），推行仁政，怜惜小民，真正感悟到“生民之困苦荼毒孰非疾痛之切于吾身者乎？”（《阳明全书·传习录中》）从而实现“家齐国治而天下平”的安定政治局面。这使他所提出的理想政治模式具有了一定的社会批判意义。

但是，这种理想的政治模式并非政治平等的蓝图，而是以贯通于自然与社会的亲疏等级为前提的。王阳明说：“禽兽与草木同是爱的，把草木去养禽兽，又忍得？人与禽兽同是爱的，宰禽兽以养亲、与供祭祀燕宾客，心又忍得？至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲不救路人，心又忍得？这是道理合该如此。”（《阳明全书·传习录下》）可见，严格的亲疏等级规定是他理想政治的基础，或者用他自己的话来说，达成其理想政治的根本原则只是“所谓父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，五者而已”（《阳明全书·答顾东桥书》）。因此，在这种政治社会里，农工商贾只能各安其分、各勤其业，而不能“希高慕外之心”，更不可以“作乱犯上”。换言之，作为“朝廷赤子”的百姓必须“小心以奉官法，勤谨以办国课”（《阳明全书·十家牌法告谕各府父老子弟》），倘有违逆之举，则将受到严惩。

二、“致良知”与“破心中贼”

“致良知”是王阳明提出的重要命题。所谓“良知”，“只是个是非之心”（《阳明全书·传习录下》），也就是“天理”“天则”“道”。他说：“鄙夫自知的是非便是他本来天则”（《阳明全书·传习录

下》），“良知即是道”（《阳明全书·传习录中》），“良知即是天理”（《阳明全书·与马子莘》）。他不仅把“良知”作为人类社会的普遍道德原理，而且将其视为宇宙存在、运动的普遍法则。他说：“天地间活泼泼地无非此理，便是吾良知的流行不息”（《阳明全书·传习录下》），“天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？”“良知是造化的精灵。这些精灵生天生地、成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对”（《阳明全书·传习录下》）。这样，他便将道德准则与客观规律皆内化于心，成其为“良知”。在他看来，人们只要体认、扩充“良知”，便能使天理昭然明觉，成为所谓与万物一体的圣人。他说：“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣、愚之所由分也。”（《阳明全书·传习录中》）又说：“心之良知是谓圣，圣人之学，惟是致此良知而已。自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也，苟能致之，即与圣人无异矣。此良知所以为圣、愚之同具，而人皆可以为尧舜者，以此也。是故致良知之外无学矣。自孔、孟既没，此学失传几千百年，赖天之灵，偶复有见，诚千古之一快，百世以俟圣人而不惑者也。”（《阳明全书·书魏师孟卷》）

王阳明“致良知”说的意义并不仅仅在于要“致吾心之良知”（《阳明全书·答顾东桥书》），即在认识论上体认“良知”，而更为重要的则是要依“良知”而行，即自觉实践“良知”。他说：“诚意之本又在于致知也。所谓人虽不知而己所独知者，此正是吾心良知处。然知得善却不依这个良知便做去，知得不善却不依这个良知便不去做，则这个良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能扩充到底，则善虽知好，不能著实好了；恶虽知恶，不能著实恶了，如何得意诚！”（《阳明全书·传习录下》）唯有知且行，才能真正把心之良知“扩充到底”，达到理想的

人格境界。因此，他告诫弟子们道：“尔那一点良知是尔自家底准则。尔意念著处，他是便知是、非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去。”（《阳明全书·传习录下》）可见，问题的关键不在于“知”，而在于“实实落落依着他做去”。他说：“人孰无是良知乎？独有不能致之耳。……良知也者，是所谓‘天下之大本’也；致是良知而行，则所谓‘天下之达道’也。”（《阳明全书·书朱守乾卷乙酉》）。从中不难看出，王阳明的“致良知”说充满着强烈的实践精神。

对于“致良知”说，王阳明极为自负。他曾标榜说：“吾平生讲学，只是‘致良知’三字”（《阳明全书·寄正宪男手墨二卷》），甚至将“致良知”说称为“千古圣圣相传一点滴骨血也”，是“圣门正法眼藏”（《阳明全书·年谱二》）。在王阳明看来，具有强烈实践精神的“致良知”说，乃是根本疗治现实社会疾病的一帖妙方。

王阳明生活在社会危机已经充分显露出来了的明代中叶。他对此有清醒认识，并认为造成当世社会种种问题的原因在于“良知之学不明”。他说：“后世良知之学不明，天下之人用其私智以相比轧。是以人各有心，而偏琐僻陋之见、狡伪阴邪之术至于不可胜说。外假仁义之名，而内以行其自私自利之实；诡辞以阿俗，矫行以干誉；掩人之善，而袭以为己长；讦人之私，而窃以为己直；忿以相胜，而犹谓之徇义；险以相倾，而犹谓之疾恶；妒贤忌能，而犹自以为公是非；恣情纵欲，而犹自以为同好恶；相陵相贼，自其一家骨肉之亲已不能无尔我胜负之意、彼此藩篱之形，而况于天下之大、民物之众，又何能一体而视之！则无怪于纷纷籍籍，而祸乱相寻于无穷矣。仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。”（《阳明全书·答聂文蔚》）在王阳明看来，“纪纲凌夷”的现象反映在社会生活的各个方面，而“今之学者以仁义为不可学，性命之为无益”（《阳明全书·别湛甘泉

序》），则是普遍存在的“纪纲凌夷”的社会现实在人们观念形态中的反映。至于造成这一切的根源，则在于“良知之学不明”。因此，只有“良知之学”才能使“天下可得而治”。这样，一切社会矛盾都被消融为伦理问题：似乎现实社会危机的解决，并不在于伦理规范以及政治制度依据社会政治的变化而进行必要的调整，而在于人们的道德实践怎样更好地与纲常规范相一致，从而更有效地维系现实政治体制，化解客观存在的社会危机。这在逻辑上虽有因果倒置之弊，但确使王阳明的“致良知”说不同于程朱理学的经院之谈，而具有十分明显的政治实践意义。

基于这样的认识，王阳明力纠程朱理学“析心与理为二”之弊，重新诠释“格物”之义：“格者，正也，正其不正以归于正之谓”（《阳明全书·大学问》），格物即正物，而物则为心之外化，“心外无物”，故“天下之物本无可格者。其格物之功只在身心上做”（《阳明全书·传习录下》），正物即正心，亦即“致良知”，“致吾心良知之天理于事事物物，皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也”（《阳明全书·答顾东桥书》）。同时，他又反对那种一味“静坐”，期图“从静坐中养出个端倪来”，或通过天长日久的静坐，“然后见吾此心之体”（《明儒学案·白沙学案》）的做法。他说：“只要去人欲、存天理，方是功夫。静时念念去人欲、存天理，动时念念去人欲、存天理，不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理。”（《阳明全书·传习录上》）可见，他所真正重视的是要实实落落依照良知去做。这样，他便将封建纲常伦理由外在的天理变成内在的主观“良知”，在此基础上来强调道德实践，甚至进而把认识上的是非亦纳入道德实践范围，使之与主观上的好恶相等同，所谓“良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶便尽了是非，只是非就尽了万事万变”（《阳明全

书·传习录下》）。这就使得“良知”内含的封建道德规范成为了人们的选择及行为标准。只要人们真正依照“良知”生活，就能在思想上、行为上与封建统治者的要求保持高度统一。

作为一位忠实于王权的封建官僚，王阳明一生积极镇压民众“叛上作乱”，致力于“破山中贼”。但他认为，武力镇压并不能从根本上杜绝民众反叛，“民虽格面，未知格心”，比“山中贼”更为厉害的是“心中贼”。而他的“致良知”学说恰恰具有破“心中贼”的功效，因为即使愚夫愚妇，倘真能“知这良知诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉，都自消融。真个是灵丹一粒，点铁成金”（《阳明全书·传习录下》）。“致良知”说之所以具有如此功效，乃是因为“致良知”并非什么深奥的理论，只是要人们“去此心之人欲，存吾心之天理耳”（《阳明全书·传习录上》）。换言之，“致良知”的目的是存理灭欲。王阳明企图通过唤发人们的“良知”，并使人们各致其“良知”，从而使每个人都无丝毫私欲牵挂，而只存留天理于心中，也就能够真正破“心中贼”，封建统治也就能长治久安了。

实现存理灭欲的途径为“克己”。王阳明认为，“克己”要下真功夫，“人若真实切己，用功不已，则于此心天理之精微日见一日，私欲之细微亦日见一日”，否则天理、人欲“终不自见”。“克己”还要坚持不懈，好比走路，“有疑便问，问了又走，方渐能到得欲到之处”（《阳明全书·传习录上》）。具体说来，“克己”功夫包括四种境界：一曰“静坐息虑”。这是“克己”功夫的第一步。王阳明说：人们“初学时心猿意马，拴缚不定。其所思虑多是人欲一边，故且教之静坐息虑”（《阳明全书·传习录上》），使吾心处于“悬空静守”状态，排除杂念，然后才能进一步“克己”。二曰“省察克治”。这种功夫要求人们认真内省吾心一己之私，并努力加以克治。“如去盗贼，须有个扫除廓清之意”，随时随

地“将好色、好货、好名等私，逐一追究搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快”（《阳明全书·传习录上》）。三曰“防于未萌之先”，“克于方萌之际”。王阳明认为，若想使吾心“纯乎天理”，必须做到心中“无一毫人欲之私”，而达到此境界，则“非防于未萌之先，而克于方萌之际不能也”（《阳明全书·答陆原静书》）。好比“猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容，与它方便；不可窝藏，不可放它出路，方是真实用功，方能扫除廓清”（《阳明全书·传习录上》），直至达到“无私可克”，只存留“纯乎天理”的心之本体的地步（《阳明全书·传习录上》）。其四曰勘破“生死念头”。这是“克己”的最高境界。当人们于“一切声利嗜好俱能脱落殆尽”后，尚有生死念头须勘得破。王阳明说：“人于生死念头本从生身命根上带来，故不易去。”（《阳明全书·传习录下》）有了这种念头的“毫发挂带”，私欲的克治便不能彻底，“便于全体有未融释处”。人们只有将生死念头看得透彻，才能使心之全体“流利无碍”，最终达到“无视无听，无思无作，淡然平怀”的崇高境界，实现人之至善本性的彻底归复。而一旦真正做到这点，“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐”（《阳明全书·传习录上》）。视听言动自然无不本乎“良知”而合乎天理。这样，人们自无“贼”念生，自然会以温良恭让的美德钻入君主专制政治的死胡同，成为圣人治下的谦谦君子和君主治下的驯服良民。这便是“致良知”说的最终目的和最根本的政治意义。

王阳明提出“致良知”，目的是要深化封建道德律，从而为封建统治阶级提供一条新的精神鞭子，更为有效地奴役、统治民众。但由于他极力强调“良知”作为认识主体的绝对权威，结果使“吾心”具有了绝对真理性。他要人们“只信良知”“只依良知行”，只要将良知“看得透彻，随他千言万语，是非诚伪，到前便明”（《阳明全书·传习录下》），“良知”成为验证一切理论权威的试金石。这样，看起来似乎无限提升了“良

知”所内含的天理即儒家伦理政治原则的地位，而实际上不仅使“圣圣相传”的儒家具体权威相形见绌，而且亦使以圣人、经籍等具体权威为载体的儒家伦理政治原则失去了原有的那种至高无上的神圣性。王阳明说：“夫道，天下之公道也；学，天下之公学也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，虽异于己，乃益于己也；言之而非，虽同于己，适损于己也。”又说：“夫学，贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。而况其未及孔子者乎？”（《阳明全书·答罗整庵少宰书》）这在客观上形成了对明代官学权威的某种冲击和否定，为知识界的思想解放提供了一定氛围。其后，以泰州学派的兴起为标志而出现的儒学世俗化的思潮，尤其是颜钧、何心隐、李贽等提出的具有异端色彩的政治思想，就深受王阳明心学的思想影响。因此，王阳明主观上本是要以其“致良知”说强化封建伦理道德，但“良知”这根鞭子却在客观上抽打在封建道德上，甚至在一定程度上形成了个人认识主体性与传统思维的对立。顾炎武说：王阳明“以绝世之资，倡其新说，鼓动海内。嘉靖以后，从王氏而诋朱子者始接踵于人间”（《日知录·朱子晚年定论》）。王艮及其后学便正是以阳明心学为契机而背离正宗儒学发展轨道，提出一系列与官方意识相异趣的异端思想的。这对王阳明来说实在是始料未及。

三、“知行合一”与政治道德实践

宋儒论“知”“行”，多主“知先行后”说，如程颐曰：“不致知，怎生行得？勉强行者，安能持久？”（《河南程氏遗书》卷十八）陆九渊云：“吾知此理即乾，行此理即坤。知之在行，故曰‘乾知太始’；行之在后，故曰‘坤作成物’。”（《陆九渊集·语录上》）朱熹亦说：“论先后，知为先。”（《朱子语类》卷九）王阳明不同意宋儒的这种看法，认为：“只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在”，“知、

行如何分得开？”（《阳明全书·传习录上》）他以其“心即理”说为理论前提，批评朱熹“物理吾心终判为二”是导致“知行之所以二也”的原因，而如果人们“将知行分做两件去做”，则势必在理论上失却“知行本体”，在实践上造成“终身不行，亦遂终身不知”的流弊。所以，王阳明针锋相对地提出“知行合一”说。他说：“真知即所以为行，不行不足谓之知”（《阳明全书·答顾东桥书》），认为知行之体本来如一，“圣贤教人知行，正是安复那本体”（《阳明全书·传习录上》）。在他看来，“行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。若行而不能精察明觉，便是冥行，便是学而不思则罔，所以必须说个知；知而不能真切笃实，便是妄想，便是思而不学则殆，所以必须说个行。元来只是一个工夫”（《阳明全书·答友人问》）。

王阳明所说的“知”，主要指对“良知”本体的内在体认和感悟，而“行”则主要指对这“良知”的实践，或指“良知”的外在显露。他说：“如知其为善也，致其知为善之知而必为之，则知至矣。……知犹水也，人心之无不知，犹水之无不就下也。决而行之，无有不就下者。决而行之者，致知之谓也。此吾所谓‘知行合一’者也。”（《阳明全书·书朱守谐卷》）他又具体言道：“‘语孝于温清定省，孰不知之？’然而能致其知者鲜矣。若谓粗知温清定省之仪节，而遂谓之能致其知，则凡知君之当仁者皆可谓之能致其仁之知，知臣之当忠者皆可谓之能致其忠之知，则天下孰非致知者耶？以是而言，可以知致知之必在于行，而不行之不可以为致知也，明矣。知、行合一之体不益较然矣乎？”（《阳明全书·答顾东桥书》）可见，“知行合一”注重的乃是“行”，所谓“致知之必在于行，而不行之不可以为致知也”。换言之，王阳明要求人们通过“知行合一”的功夫，来加深对“心即理”“良知”的认识，并将这种认识外化为具体行动。

在范畴的使用上，宋儒所说的“知”与“行”既有知识与实践的区别，又分别指求知与躬行两种不同的行为。而王阳明所说的“知”仅指主观形态的“知”，其范围显然较宋儒小；王阳明所说的“行”则包括着人的实践行为与心理行为，其范围显然较宋儒大。就此而言，由于“知”“行”的了解和使用有别，王阳明对宋儒的批评在学理上显得并不太有力。但宋儒所主张的“知先行后”说又确易造成学尚空论、不重践行的流弊。这种流弊反映于社会生活之中，便形成人格虚伪，道德水平下降。王阳明说：“逮其后世，功利之说日浸以盛，不复知有明德亲民之实，士皆巧文博词以饰诈，相规以伪、相轧以利，外冠裳而内禽兽，而犹或自以为从事于圣贤之学。如是而欲挽而复之三代，呜呼其难哉！吾为此惧，揭‘知行合一’之说，订致知格物之谬，思有以正人心、息邪说，以求明先圣之学。”（《阳明全书·书林司训卷》）又说：“今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未尝行便不去禁止。我今说个‘知行合一’，正要人晓得一念发动处便即是行了，发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”（《阳明全书·传习录下》）由此可见，王阳明提倡“知行合一”乃是“吃紧救弊而发”（《阳明全书·答顾东桥书》），是“对病的药”（《阳明全书·传习录上》），是要扭转当时浇薄的士风，要人们“克服不善的念”，从思想到行为、尤其是行为都符合封建道德规范，从而使“圣贤之学”真正大明于天下。

王阳明进而指出，“知行合一”虽是针对时弊而发，但绝非只是一种权宜的说法。他说：“某今说知行合一，虽亦是就今时补偏救弊说，然知行体段亦本来如是。”（《阳明全书·答友人问》）又说：“此虽吃紧救弊而发，然知行之体本来如是，非以己意抑扬其间，姑为是说以苟一时之效者也。”（《阳明全书·答顾东桥书》）他以为人们之所以会了解社会通行的道德准则而并不依照这种准则去行动、明知为道德律令所

禁止而仍然违背禁令去行动，这乃是由于宋儒、尤其是程朱理学家知行观的错误引导。他说：“今人却就将知行分作两件事去做，以为必先知了，然后能行，我如今且去讲习讨论，做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药，又不是某凿空杜撰。知行本体原是如此。今若知得宗旨，即说两个亦不妨，亦只是一个。若不会宗旨，便说一个亦济得甚事！”（《阳明全书·传习录上》）他又强调指出：“知行合一之说，专为近世学者分知行为两事，必欲先用知之之功而后行，遂致终身不行，故不得已而为此补偏救弊之言。”（《王阳明答周冲书之四》，见《中国哲学》第一辑）可见，王阳明更为注重的是对宋儒、尤其是程朱理学家“知先行后”说的理论批判，并希望通过这种批判，使人们真正知晓“知行本体”之宗旨，从而纠正那种知而不行的弊端。

对于王阳明来说，他既注重“知”“行”概念本身的联结，但更加重视“知行合一”内含着的实践精神。他反复指出：“圣学只一个功夫，知、行不可分作两事”（《阳明全书·传习录上》），“知、行工夫本不可离”（《阳明全书·答顾东桥书》），并不是说“知”与“行”是一回事，而是为了强调“不行不足谓之知”。换言之，所谓“一个功夫”，就是要人们在任何时候都要不间断地进行有意识的道德修养和从事伦理活动的实践。显然，王阳明的“知行合一”说是要人们通过自身随时随地的实践而将意向的道德性转化为现实的道德性。《传习录下》记道：“门人问曰：‘知行如何得合一？且如《中庸》言博学之，又说个笃行之，分明知、行是两件。’先生曰：‘博学只是事事学存此天理，笃行只是学之不已之意。’又问：‘《易》学以聚之，又言仁以行之，此是如何？’先生曰：‘也是如此。事事去学存此天理，则此心更无放失时，故曰学以聚之；然常学存此天理，更无私欲间断，此即是此心不息处，故曰仁以行

之。’又问：‘孔子言知及之，仁不能守之，知行却是两个了’。先生曰：‘说及之已是行了，但不能常常行，已为私欲间断，便是仁不能守。’”有事无事，常存天理、克除私欲：无事时念念存天理灭人欲，既是知也是行；有事时亦常存天理灭人欲，既是行也是知。在这种毫不间断地存天理灭人欲中，知行实现了合一。这个功夫就是圣学功夫。王阳明就这样以“知行合一”说将道德要求与实际行为、理想人格同现实人生相沟通，从而使儒家伦理具有了实际可操作性。

在“知行合一”立场上，善的动机只是完成善的行为的开始，并不是善的完成；甚而言之，不付诸实践而仅有意向的善，就不是真正的善。问题的关键就在于“行”。根据这种精神，统治者就应将其“良知”贯彻到政治活动实践之中，譬如在“簿书讼狱”中，不可因一己之私念而有“怒心”“喜心”，“不可恶其嘱托，加意治之；不可因其请求，属意从之”，而应秉承“良知”执法，一出于公。所以，王阳明认为：“簿书讼狱之间，无非实学。若离了事物为学，却是著空。”（《阳明全书·传习录下》）据此认识，参与君主政治的具体活动也就是体认天理、“良知”的理想途径。他本人镇压农民和少数民族起义，修练民兵，又“行十家牌法”、颁布“行约”，正是出于“事上磨炼”，将维护君主政治的道德原则融贯于实践之中。至于对下层民众来说，“知行合一”则意味着要求人们时时处处自觉遵行封建道德规范，从而形成良好的道德风尚和严整的社会秩序。人们“恭俭以守家业，谦和以处乡里。心要平恕，毋得轻意忿争；事要含忍，毋得辄兴词讼。见善互相劝勉，有恶互相惩戒，务兴礼让之风，以成敦厚之俗”（《阳明全书·十家牌法告谕各府父老子弟》）。由此可见，王阳明揭“知行合一”之旨，其意无非在于更有效地强化封建伦理—政治道德实践，以期封建君主专制政治能长治久安。

第二节　王艮、何心隐世俗化的儒学政治思想

王阳明的心学与注重经典、讲求经院式玄思的程朱理学不同，有一种世俗化的倾向。这如同清代学者焦循所说：“紫阳之学所以教天下之君子，阳明之学所以教天下之小人。”（《雕菰集·良知论》）阳明后学，以王畿及其所开创的浙中派和王艮及其所开创的泰州派最为重要。前者侧重于从哲理上发展阳明心学，后者则主要从世俗化角度进一步发展阳明心学。换言之，王艮及其所开创的泰州派在中国思想史上的特色，在于其以阳明心学为契机，将儒学由庙堂之学变而为民间之学，由经院之学变而为大众之学。兹从政治思想史角度对王艮、何心隐的世俗化儒学思想予以论析。

一、王艮的“百姓日用之学”

王艮（1483—1541年），字汝止，号心斋，泰州安丰场（今江苏东台）人。著作经其子孙门人陆续收集整理编成《心斋王先生全集》（以下简称《全集》）。清嘉庆间，王氏后裔搜访遗板，合其族弟、门人王栋及其子王襞的著作，汇印成《淮南王氏三贤全书》。清末民初，东台袁承业在此基础上重新编订成《明儒王心斋先生遗集》（以下简称《遗集》）出版。

王艮出身于黄海之滨一个世代灶户之家，是一位由经商（贩盐）致富进而治学的布衣儒者。他二十七至三十七岁，自学十年，初步形成了自己的思想。三十八至四十六岁，他师从王阳明。在阳明心学的熏陶下，他的理论水平迅速提高，成为王门重要成员。但他与王阳明存在着

明显分歧，这在他同王阳明见面伊始即显露了出来。当时，对是否应该议论天下国家大事问题，王阳明说：“君子思不出位。”王艮却说：“某草莽匹夫，而尧、舜君民之心，未能一日而忘。”王阳明反对道：“舜耕历山，忻然乐而忘天下。”王艮诘曰：“当时有尧在上。”（《全集·王艮别传》）在王阳明看来，像王艮这样毫无政治地位的布衣之士，不该思考天下大事，而只能像舜耕于历山一样，老老实实从事生产劳动，忻然自乐。但王艮则认为，正由于自己是“草莽匹夫”，更应积极、主动地关心天下国家大事，追求尧、舜时代的理想政治；至于舜耕于历山，所以能乐而忘天下，乃是因为有尧这样的君主在上。这里包含着一个反命题：现实政治中既然没有尧这样的君主，“草莽匹夫”也就不可能像舜那样安心从事生产劳动。这反映了王艮同王阳明在政治思想上的分歧。这种分歧，在王艮从学阳明期间始终未能消除，以至他“时时不满其师说”（《明儒学案·泰州学案》），“往往驾师说上之”（《明史·王艮传》）。嘉靖八年（1529年），王艮在会稽会葬王阳明，“大会同志，聚讲于书院，订盟以归”（《全集·年谱》）。此后，他定居于家乡，开门授徒，自立门户，开创了独具特色的泰州学派。

从政治思想上看，王艮最具特色的，是其提倡的“百姓日用之学”。在理论形式上，王艮的“百姓日用之学”源于传统儒学，但又有新的含义。他的“百姓日用之学”（又称“百姓日用之道”或“百姓日用即道”），以“百姓”为本。而其所讲的“百姓”，广义言之，包括士、农、工、商；狭义言之，指广大下层群众，即所谓“愚夫愚妇”。他所讲的“道”，亦非《易经》里的那个晦涩难知的“君子之道”，而是普通百姓的日用常行之道。据《年谱》记载：“先生言百姓日用是道。初闻多不信。先生指僮仆之往来、视听、持行、泛应动作处，不假安排，俱是顺帝之则，至无而有，至近而视。”（《全集·年谱》）王艮否认“道”的神圣性，强调“愚夫愚妇，与知能行便是道”（《遗集·语录》）。在他看来，“百

姓日用”是“道”的中心内容，也是检验“道”的标准。圣人之道亦须以“百姓日用”为主旨。他说：“圣人经世，只是家常事”，“百姓日用条理处即是圣人之条理处”。“圣人之道，无异于百姓日用。凡有异者，皆谓之异端”（《全集·语录》）。这样，王艮便以其“百姓日用之学”将凡与圣沟通了起来。他更以此为基础，提出自己的理想：“夫仁者以天地万物为一体，一物不获其所，即己之不获其所也，务使获所而后已。是故人人君子，比屋可封，天地位而万物育，此予之志也。”（《全集·勉仁方书壁示诸生》）

王艮早年长期贫困的生活经历，使他认识到摆脱贫困是“尊身立本”必要的物质条件。所以，他的“百姓日用之学”虽然也具有道德精神的内涵，但也包含了人最起码的物质生活需求。他说：“即事是学，即事是道。人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。夫子曰：‘吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食？’”（《遗集·语录》）这反映了普通民众渴求摆脱贫困的愿望。基于这种认识，王艮把理学家视为“人欲”的许多活动都纳入“百姓日用之学”中，如他不反对为贫而仕，甚至认为举业也未可尽非，说：“知此学，则出处进退各有其道。有为行道而仕者；行道而仕，敬焉信焉尊焉可也。有为贫而仕者；为贫而仕，在乎尽职，会计当、牛羊茁壮长而已矣。”“学者指摘举业之学，正与曾点不取三子之意同。举业何可尽非？但君子安身立命不在此耳。”（《遗集·语录》）他更极力反对程朱理学禁欲主义的修养方法，“以日用见在指点良知”，结合现实生活去启发人们认识自我所固有的价值，做到自尊自信、自由自在、当行则行、当止则止，使心体永远保持活泼愉悦的状态。这使他的思想获得了广泛的群众基础。其后学更对王艮的这种思想予以发展，何心隐以物欲为人的自然本性，李贽更倡言“穿衣吃饭，即是人伦物理”（《焚书·答邓石阳》）。他们的思想在下层民众中有很大吸引力。王艮等人世俗化的儒学遭到正宗儒学的排斥和抨击，

如顾宪成曾指出："（何）心隐辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人。"（引自《明儒学案·泰州学案》）

王艮的"百姓日用之学"还包含发展庶民文化教育，提高普通民众精神生活水平的要求。王艮认为："夫良知即性，性焉安焉之谓圣；知不善之动，而复焉执焉之谓贤。惟'百姓日用而不知'，故曰'以先知觉后知'。一知一觉，无余蕴矣。此孔子学不厌而教不倦，合内外之道也。"（《全集·答徐子直》）在他看来，"愚夫愚妇"是"与知能行"的，其所以"日用而不知"，原因在于没有学习。圣人的责任就在于"以先知觉后知"，使"愚夫愚妇皆知所以为学"（《全集·王道论》），实现"人人君子，比屋可封"的社会理想。因此，王艮青年时代即"毅然以先觉为己任而不忍斯人之无知也"，终其一生更始终以"不以老幼贵贱贤愚，有志愿学者，传之"（《全集·王艮别传》）作为讲学传道的宗旨。他的学生中，虽也有像徐樾那样的官僚士大夫，但更多的是布衣平民，如林春出身佣工、朱恕是樵夫、韩贞乃陶匠。耿定向说："先生诱进后学，非独缨绣诗书士炙而速省，敛风兴起；下逮荛竖陶工一闻謦欬，若澡雪其胸臆，而牖发其天机。"（《全集·王艮传》）王艮为使"愚夫愚妇皆知所以为学"付出了毕生努力。同讲求经典儒学的"经生文士"不同，王艮提倡的是"百姓日用之学"，以"愚夫俗子"为对象，力图通过讲学使其"皆知自性自灵，自完自足"。其实，不独王艮如此，其后学大多这样，如徐樾接收"读经书不能句读，亦不多识字"（《弇州史料后集》卷三十五《嘉隆江湖大侠传》）的颜钧为弟子；朱恕、韩贞毕生从事乡间教育，"农工商贾从之游者千余"（《明儒学案》卷三十二）；罗汝芳讲学，"至若牧童樵竖、钓老渔翁、市井少年、公门将健、行商坐贾、织妇耕夫、窃屦名儒、衣冠大盗，此但心至则受，不问所由也。况夫布衣韦带，水宿岩栖，白面书生，青衿子弟，黄冠白羽，缁衣大士，缙绅先生，象笏朱履者哉！是以车辙所至，奔走

逢迎。先生抵掌其间，坐而谈笑。人望丰采，士乐简易，解带披襟，八风时至”（《焚书·罗近溪先生告文》）。因此，在中国政治思想史上，王艮及其后学所倡导的“百姓日用之学”具有打破“经生文士”垄断文化学术的意义。

王艮与王阳明在思想体系上有同有异。王艮的“百姓日用之学”命题进一步推动了儒学世俗化。他的某些提法，经过一定的改铸之后，可以被不同政治倾向的思想家利用，并对他们的思想产生影响。例如何心隐、李贽等人在王艮学说的影响下进一步向异端发展。

但是，在基本价值观上，王艮与王阳明并无根本的分歧。在王艮的思想体系中，圣人之道和“百姓日用之道”是同一的，道、中、良知、性是同一概念。所谓“百姓日用即道”，无非是着重强调平民百姓也有天赋良知，即“良知天性，人人具足，人伦日用之间举而措之耳”（《遗集·答朱恩斋明府》）。这一观点不仅和王阳明的观点几无区别，也和鼓吹“人皆可以为尧舜”的思孟学派没有根本分歧。“百姓日用之道”的社会政治内涵仍然是宗法化的社会伦理和政治伦理。平民百姓举手投足之间，凡不符合宗法伦理的，就不是良知或道。至于“愚夫愚妇”如果“伤风败俗”“贼君弃父”，那当然更不是道了。王艮说：“穷乡下邑，愚夫愚妇，又安知所以为学！所以饱食暖衣，逸无居教而近于禽兽，以至伤风败俗，轻生灭伦，贼君弃父，无所不至，而冒犯五刑，诛之不胜其诛，刑之无日而已。”（《遗集·王道论》）在王艮看来，“百姓日用”之中唯有符合宗法规范的才是“道”，否则就不是“道”。王栋曾解释说：“君子谓百姓日用是道，特指其一时顺应、不萌私智者言之。”在百姓中这种“冥然暗合”的几率并不高，且往往转眼间，“忽入禽兽之域而亦不自知也。故与道合者才什一，而背于道者恒什九矣”（《王一庵先生全集·会语正集》）。这是符合王艮之旨的。

王艮的人生理想是“出则必为帝者师，处则必为天下万世师”（《遗集·语录》）。既然由于种种原因不能实现“为帝者师”“格君心之非”的志愿，他便把主要精力投放于“处则必为天下万世师”、格民心之非上面。把“良知学”说通俗化，“以先知觉后知”的形式教化“日用而不自知”的百姓，使“愚夫愚妇”在精神上自觉皈依宗法道德，这是王艮治学的宗旨。

二、何心隐“非名教之所能羁络”的道德平等观

何心隐（1517—1579年），原名梁汝元，字柱乾，号夫山，江西吉州（今江西吉安）人。其著作《四书究正注解》《重庆会稿》《聚合堂自新记》等均亡佚，仅《爨桐集》《梁夫山遗集》传世。中华书局出版有《何心隐集》（以下引该书仅注篇名）。

何心隐疾恶如仇，富于个性。嘉靖二十五年（1546年）江西省试，考取榜首。他仰慕王艮“良知之学”，师事王艮再传弟子颜均，从此不图科举。嘉靖三十八年（1559年），因写信讥讽邑令强征赋外之税，身陷囹圄，经友人营救获释。翌年北上京师，因积极参与罢权相严嵩的活动，招致权贵忌恨，被迫更名改姓，南下避祸。张居正禁毁私学，何心隐作《原学原讲》与之针锋相对，力倡“必学必讲”，并“讥切时弊”，指斥张居正“专政”（《明史记事本末》卷六十一）。遂被权贵视为叛逆，诬为“妖人”“奸犯”，遭到缉捕，惨死狱中。

何心隐的思想深受王艮、颜均等人的影响。颜均，字山农，师事王艮得意弟子徐樾，并曾聆教于王艮。他盛赞王阳明、王艮之学，喻之为启明星，又自命为孔子的正宗传人。颜均继承泰州学派传统，大力推动儒学的世俗化，在理论上进一步发挥心学“御天造命”“自我主宰”“人人君子”的思想因素，鼓吹人们在“内在良知”上的平等。何心隐则沿着这

条思路继续向前推进，发挥王艮“万物一体”“人人君子”的思想和颜均“自我主宰”的思想，以“师友”说论证了君臣父子、士农工商在道德人格上的平等。这类思想在儒学主流派看来实属“小人之忌惮”，黄宗羲也认为泰州学派“传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣！”（《明儒学案·泰州学案》）

何心隐从“万物一体”的道德哲学命题出发，认为人与人之间不应过分强调亲疏贵贱之分或上下尊卑之别。他说：“仁无有不亲也，惟亲亲之为大，非徒父子之亲亲已也，亦惟亲其所可亲，以至凡有血气之莫不亲，则亲又莫大于斯。亲斯足以广其居，以覆天下之居，斯足以象仁也。”“义无有不尊也，惟尊贤之为大，非徒君臣之尊贤已也，亦惟尊其所可尊，以至凡有血气之莫不尊，则尊又莫大于斯。尊斯足以正其路，以达天下之路，斯足以象义也。”（《仁义》）在他看来，“亲亲”“尊贤”是重要的，但“亲亲”不能只限于亲自己的亲人，而应亲所有的人，这才能“广其居以覆天下之居”，才是“足以象仁”的最大的亲；尊贤也不能只限于君臣，而应尊敬一切人，这才能“正其路以达天下之路”，才是“足以象义”的最大的尊。总之，做到“凡有血气之莫不亲莫不尊”（《仁义》），以亲亲、尊贤为起点，达到彼我无间、人己一体，这就是何心隐理想的最高道德境界。

依据这种思想，何心隐对五伦关系进行了新的排列。他认为人与人之间应该是“相交而友”“相友而师”，故而五伦中，唯有师友一伦符合平等之义，是最高层次的社会道德关系。而君臣、父子、兄弟、夫妇四伦“非不交也”，但因受到血缘或政治、经济因素的干扰，“或交而匹，或交而昵，或交而陵、而援”（《论友》），均非平等交往，实践范围亦过于狭小，属于“小乎其交者也”。他主张以师友之道统率人际关系，对传统的君臣、父子、兄弟、夫妇关系予以改造，使之都融入师友关

系，从而使社会生活中的各类人都相交相处、相亲相爱。在他那“生民以来未有之身之家”的理想组织形式中，“臣民亦君也。君者，均也；君者，群也。臣民莫非君之群也，必君而后可以群而均也。一身，则心为君也。君呈象于四体百骸，则元首为君也”（《论中》）。“君臣相师，君臣相友”（《宗旨》），“君臣友朋，相为表里”（《与艾冷溪书》）。所以，李贽评论何心隐道：“人伦有五，公舍其四，而独置身于师友贤圣之间。”（《焚书·何心隐论》）这对传统伦理道德观及其所维系的等级森严的制度具有一定的冲击作用。

何心隐进而认为，在社会生活中士农工商都应是相互平等的。他说：“农工不见商贾而商贾之凭，是无主也，犹愈于农工以终其身者也。况见商贾而凭之，是将超农工而为商贾也，可谓之无主于商贾乎？商贾不见士而士之凭，是无主也，犹愈于商贾以终其身者也。况见士而凭之，是将超商贾而为士也，可谓之无主于士乎？士不见圣贤而圣贤之凭，是无主也，犹愈于士以终其身者也。况见圣贤而凭之，是将超士而为圣贤也，可谓之无主于圣贤乎？人情恒蔽于所不见，见之未有不超之者也。农工之超而为商贾，商贾之超而为士，人超之矣，人为之矣。士之超而为圣贤，孰实超之而实为之，若农工商贾之超之为者耶？商贾之大，士之大，莫不见之，而圣贤之大则莫之见也。”（《答作主》）农工商贾并不低下，都可以为士、作圣贤。在道义面前，社会地位低下的农工商贾遂被提高到与士、圣贤平起平坐的地位。这种思想，是发挥王艮“万物一体”“体用一源”论以及颜均强调“自我”的思想而推导出来的结论。但何心隐比他们更进了一步。王艮只是在理论上提出“百姓日用之学”才是圣人之道，“圣人之道无异于百姓日用”；颜均也只是在理论上强调了“自我”所具有的主体精神及其能动作用。而何心隐则不仅仅在理论上论证了农工商贾可以与士、甚至圣贤平等，而且还明确提出农工商贾要想取得与士、圣贤相平等的地位，就应该“不凭人之议论，不凭人

之求”（《答作主》），自己去争取。倘若自己“狃于小”而不去争取，则不仅不会得到平等，甚者还会招致殒身之祸。因此，何心隐呼吁农工商贾为维护自身生存权利，争取自身社会地位而斗争。他强调指出：“农工欲主于自主，而不得不主于商贾。商贾欲主于自主，而不得不主于士”，并认为只要去争取，农工便可超而为商贾，商贾便可超而为士，士便可超而为圣贤，这是“必实超之而实为之”（《答作主》）。

自孔子以来的历代儒家学者无不讲求仁爱，何心隐的思想显然受到这种儒学传统的影响。他继承和发展先儒推己及人，将仁爱推及一切人类的“仁”论，继承和发展王艮“天下凡有血气者莫不尊亲”（《全集·明哲保身论》）的思想，把亲亲、尊贤扩展而为“凡有血气之莫不亲”“凡有血气之莫不尊”，并进一步突出“朋友”在人际道德关系中的地位和作用，从而把儒家的仁论和社会关系论从一个方面推向极致。这种思想是对当时日趋绝对化的王权、森严的礼制和程朱理学的伦理观的批判、冲击乃至对抗，在政治思想发展史上占有一席重要的地位。

但是，何心隐并没有完全否定君臣、父子等社会政治关系的价值，关于这一点可以从以下三个方面加以考察。

其一，何心隐所谓的平等，主要是指人性的平等，道德人格的平等，即人们在“道”面前的平等。但是，人们在道面前又是有差异的。他认为道是维系社会关系的准则，治学与行道是维系朋友之道的基本途径。他说：“师非道也，道非师不帱。师非学也，学非师不约。不帱不约则不交。”又说：“师也，至善也。非道而尽道，道之至也。非学而尽学，学之至也。”（《师说》）这样，就“仁则人心”而言，人们的道德本质同一，人在道德追求面前平等，故互为朋友关系；就“尽道”与否而言，人们有尽与不尽、至与不至的区别，而师是行道、治学的最高权威，人们必须尊师行道，与圣贤结成师生关系。师生与朋友分别从纵向

和横向维系着整个社会。如此一来，道德人格平等引出的政治结论却是政治上的统属关系。

其二，君主制度仍然是何心隐所设计的基本政治模式。君臣关系是师生纵向关系在政治上的体现。在何心隐看来，人们相互交往为朋友，治学行道为师生，“以仁出政”为君臣。他说：“达道始于君臣，以其上也。终属于朋友，以其下也。”“惟君臣而后可以聚天下之豪杰，以仁出政，仁自复天下矣。天下非统于君臣而何？故唐虞以道统统于尧舜。惟友朋可以聚天下之英才，以仁设教，而天下自归仁矣。天下非统于友朋而何？故《春秋》以道统统于仲尼。”（《与艾冷溪书》）朋友、师生、君臣都是“达道”的不同表现形式，君臣朋友互为表里，政治与教化相辅相成，即“君臣之道，不有友朋设教天下，不明。友朋之道，不有君臣出政于上，不行”（《与艾冷溪书》）。不言而喻，君、师合一才是最理想的政治。所以在何心隐的政论中，君主是圣圣相传的“道心”的人格化，所谓“君者，中也”，“允执乎中者，允执君以道其心也”（《论中》）。“中”又是通过“群”和“均”来运作和实现的。“君其心于君臣，可以群君臣，而君臣可均也。不然则君不君，臣不臣，不群不均矣。”依据同样的逻辑，父子、夫妇、昆弟、朋友之“群”、之“均”，“莫非其君其心于道也，中也”（《论中》）。由此可见，何心隐的“友朋”论尽管更加注重对君主的调整，但在基本思路上并未超出道统论、君师合一论、君以有道之臣为友论等传统政治思维方式。

其三，何心隐的理想社会充其量是《礼记·礼运》的大同世界。他仿效颜均，在永丰何氏家族中创办“聚和堂”，“谓《大学》先齐家，乃构萃（聚）和堂以合族，身理一族之政，冠婚丧祭赋役，一切通其有无，行之有成”（《明儒学案·泰州学案序》）。何心隐的“聚和堂”比乃师的“萃和会”进了一步，“萃和会”只是开展儒学教育活动的场所，

而“聚和堂”则搞了合族大锅饭，因而具有更为浓厚的宗族乌托邦色彩。这从一个侧面反映了何心隐的社会理想。何心隐是心学的传人，在他的著作中没有对王阳明、王艮等宗师的宗法观念提出过批评。

君臣师友说是一个古老的命题，又是一股现实存在的思潮。这种思想发端于先秦，在历代大儒的著作中亦多有论及。宋明以来，君权日趋绝对化，君臣师友论为朝野上下所普遍关注。不仅理学诸子多曾予以论证，就连号称“帝王之学”的《大学衍义补》中也大论特论这个问题，主张帝王应将辅臣视为师友。这个命题的基本逻辑是君臣在道德面前的平等，但并不包含君臣政治平等的内涵。

一部政治思想史一再证明：提倡道德人格平等，并不必然意味着承认和宣扬政治人格平等。何心隐从师友论走向论证一种理想化的君主制度，为此提供了又一个例证。

何心隐思想激烈，人格高尚，敢于与权贵抗争，屡遭迫害而卓然不屈，是中国古代持不同政见者的典型。他力图把朋友关系注入一切社会关系，以弱化君臣、父子关系的支配性和隶属性，这对封建统治者的名教、礼法具有巨大的冲击作用，也是对当时社会政治状况的深刻批判。何心隐这种“赤手以搏龙蛇”的精神是可敬可佩的。师友论之类的命题也为后世批判君主政治的人们提供了宝贵的思想材料。这一切是应予充分肯定的。

第三节　李贽追求平等、张扬个性的政治思想

李贽（1527—1602年），字卓吾、笃吾，号温陵居士，泉州晋江（今福建泉州）人。商贾出身。四世祖曾与色目人联姻，父、祖俱奉伊斯兰教。李贽少时通习《五经》，嘉靖三十一年（1552年）考中举人。历任县教谕、南京国子博士等职。嘉靖四十五年（1566年）赴京师任礼部司务，位微俸薄，但李贽安之若素，一心访学闻道，说："穷莫穷于不闻道，乐莫乐于安汝止。吾十年余奔走南北，只为家事，全忘却温陵、百泉安乐之想矣。吾闻京师人士所都，盖将访而学焉。"（《焚书·卓吾论略》）是年始习王守仁学说，"潜心道妙"。后师事王艮之子王襞，得泰州学派真传。万历五年（1577年）调任云南姚安知府，不久，因厌恶仕宦生活，携家赴湖北黄安耿定理家，教授其子弟。万历十二年（1584年）定理卒，李贽遂将家眷送归泉州，只身一人至麻城龙潭湖上芝佛院，专心治学近二十年。其间曾在麻城讲学，影响巨大，"一境如狂"。他的著作被统治者列为禁书，但得到"少年高旷豪举之士"的仰慕。万历二十七年（1599年），《藏书》刊行，益遭当权者忌恨。给事中张问达参劾李贽，明神宗诏令"严拿治罪"。万历三十年（1602年）春，以"敢倡乱道，惑世诬民"罪名被捕，三月十五日以剃刀自刭，卒狱中。

李贽个性极强，刚正不阿，痛恨道学虚伪，不为世俗所容。他总结二十年仕宦生涯，为一"触"字，说："为县博士，即与县令、提学触；为太学博士，即与祭酒、司业触。……最后为郡守，即与巡抚王触，与守道骆触。""余唯以不受管束之故，受尽磨难，一生坎坷，将大地为墨，难尽写也。"（《焚书·豫约·感慨平生》）他思想激进、深刻，

不同凡响，“言语真切至到，文辞惊天动地”（《续刻李氏书序》）。晚年落发明志，甘以异端自居，说：“此间无见识人多以异端目我，故我遂为异端以成彼竖子之名。”（《续焚书·与曾继泉》）李贽的思想以倡童心说、平等观为主要内容，具有鲜明的叛逆精神。他著作甚丰，主要有《藏书》六十八卷，《续藏书》二十七卷，《焚书》六卷，《续焚书》五卷以及《史纲评要》《四书评》《李氏文集》等。

一、天地本源说与平等观

李贽的学术归属当为泰州一脉。他曾明确宣称“心斋之子东崖公，贽之师”（《续焚书·储瓘》）。心斋即泰州学派创始者王艮，其子王襞（东崖公）之学“实出自庭训”。李贽师事王襞，得阳明心学四代承传。他诋斥道学之伪，倡言凡圣平等，又张扬个性，溯源童心，受阳明“良知”说、心斋平等观影响之迹十分明显。不过，李贽并非简单继承前人之见，更非固着于师说，而是以其特有的胆识直抒己见，在前人之论的基础上，将认识推进了一大步。

其一，李贽对于理学公认的天理——太极为万物本源说提出异议。宋代程朱理学、陆门心学和明季王门心学虽然门户不同，在许多理论问题上争讼不已，但他们大体上都认可天理或太极为天地万物的本原。李贽则力排这一成说，重申天地为万物之本。他说：“夫厥初生人，唯是阴阳二气，男女二命，初无所谓一与理也，而何太极之有？”李贽认为自男女合为夫妇，就是人类社会的肇源，这是一个自然过程。“夫妇，人之始也。有夫妇然后有父子，有父子然后有兄弟，有兄弟然后有上下。”如若进一步追根溯源，“极而言之，天地一夫妇也，是故有天地然后有万物”（以上引文见《焚书·夫妇论》）。于是李贽得出了一个结论：“然则天下万物皆生于两，不生于一，明矣。”李贽以天地为万物之

本原，似乎是在重复《易传》的“天地父子生成说”：“有天地然后有万物，有万物然后有男女。有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子。”（《易传·序卦》）可是他由此而强调“天下万物皆生于两”，则大有深意。自汉代以降，儒家学术凡论及天地万物之本原时，总是注重归而为一，基本形成了一种思维定势。如汉儒的“道之大原出于天”，强调以天为一，以天为元；魏晋玄学的有无之辨，不论其“贵无”还是“崇有”，总是试图将万物之源归于其一；宋代理学的“自无极而为太极”，更是将天地万物之本归之于一。且不论这些认识是否具有合理性，仅就其思维方式看，显而易见，强调万物本原的唯一性与政治上的王权“大一统”，以及思想文化上的独崇儒学如出一辙。特别是理学思潮以天理为宇宙之本，天理的内涵无外乎“孝悌忠信，仁义礼智”，于是道德伦常上升至本体地位，强化了传统政治价值和社会行为规范的绝对性与唯一性。然而，在李贽的思想深处有一种追求多样化的认识倾向，他曾说：“夫道者，路也，不止一途。”（《焚书·论政篇》）理学家们以天理——太极概括万物之本是他难以接受的。他质问道：“以今观之，所谓一者果何物，所谓理者果何在，所谓太极者果何所指也？若谓二生于一，一又安从生也？”（《焚书·夫妇论》）在他看来，所谓天理、太极或一都是经验之外的东西，是说不清楚的。“故吾究物始，而见夫妇之为造端也。”他由“夫妇二者”而类推，“一与二为二，理与气为二，阴阳与太极为二，太极与无极为二。反复穷诘，无不是二”。天与地如同夫妇，也是二，“是故但言夫妇二者而已，更不言一，亦不言理”（《焚书·夫妇论》）。李贽的“以二为本”在逻辑上是耐不住推敲的，但他以夫妇喻天地，以天地为本体却颇有意义，这不仅是将世界本原还给了自然，更重要的是，李贽试图以“天下万物皆生于两”的命题冲出“万物归一”的传统思维定势，否定天理即伦常道德的绝对权威，从而在认识上形成一定的自由度。事实上，李贽敢于与官学唱对台戏，抨击以一为本是“妄言”，正是他具有强烈怀疑精神和自由思维的表现。这些认识为他

的平等思想进一步展开铺平了道路。

其二，李贽认为“大道”的内涵无外乎人伦物理。他说：“道之在人，犹水之在地也。人之求道，犹之掘地而求水也。然则水无不在地，人无不载道也审矣。”（《藏书·德业儒臣前论》）在李贽看来，既然世间万物本于天地，源于自然，那么“道”的真质也只能在世间尘俗中寻求。“大道”如同水之在地，就蕴藏在人之心中。所谓“道本不远于人，……人即道也，道即人也，人外无道，而道外亦无人”（《李氏文集·道古录》卷下）。人与道的相通给道的内涵作了某种限定，关于道的界定基本限于人事，其表现无外乎“人伦物理”。李贽说：“穿衣吃饭，即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳，故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。”（《焚书·答邓石阳》）这一认识与王艮“日用是道”思想一脉相承。

程朱陆王之学大都强调大道的神圣性和永恒性，如朱熹说天理“自是亘古亘今常在不灭之物”（《朱文公文集·与陈同甫》）。陆象山说：“此理之大，岂有限量？”“塞宇宙一理耳”（《陆九渊集·与赵泳道之四》）。李贽则承接泰州之学，强调道的世俗性。“穿衣吃饭，即是人伦物理”打破了人造的道的神话，认为圣圣相传的天道并不那么高不可攀，而是在日常生活之中，于举手投足间即可洞然领悟。“故曰：‘明于庶物，察于人伦。’于伦物上加明察，则可以达本而识真源。”（《焚书·答邓石阳》）道的世俗化削弱了圣人的神秘性，为拉平凡、圣距离提供了认识前提。

其三，李贽提出了凡圣无别的平等观。他认为，人是天地的造物，在许多方面都有共性。例如：“天下无一人不生知，无一物不生知，亦无一刻不生知者，但自不知耳，然又未尝不可使之知也。”（《焚书·

答周西岩》）又如“是明德也，上与天同，下与地同，中与千圣万贤同，彼无加而我无损者也”（《续焚书·与马历山》）。是知在人之“生知”与“明德”方面，人我之间并没有什么本质的差别。具体到圣人与“凡民”，李贽认为二者间本无区分。他说：“圣人之意若曰：尔勿以尊德性之人为异人也。彼其所为，亦不过众人之所能为而已。”（《李氏文集·道古录》卷上）“圣人所能者，夫妇之不肖可以与能，勿下视世间之夫妇为也。……若说夫妇所不能者，则虽圣人亦必不能，勿高视一切圣人为也。”（《李氏文集·道古录》卷下）他对“下学上达”之说颇不以为然，质问道：“夫学至上达，虽圣人有所不知，而凡民又可使知之乎？……虽圣人有所不能，而凡民又可使能之乎？……然则下学者，圣凡之所同。夫凡民既与圣人同其学矣，则谓满街皆是圣人，何不可也？”（《焚书·批下学上达语》）李贽眼中的圣人与凡民在能力和道德修习方面了无差异，于是他断言：“尧舜与途人一，圣人与凡人一。”（《李氏文集·道古录》卷上）

“人皆可以为尧舜”是儒家思想的传统命题。这种凡圣平等强调的只是在修习本性之德的道路上，凡民与圣人的起点平等。而且在由凡至圣的过程中并没有什么必然性，只具有成圣的可能性。李贽的认识超越了传统的“起点平等”论，公然提出愚夫愚妇与圣人在本性及能力上的同一性，这种平等观较之传统认识更为彻底，突出了凡圣平等的必然性。李贽的能力平等论具有鲜明的反传统色彩，他虽然没有明确否定三纲五常和君臣等级制度，却表达了对等级规范和传统礼法的无情蔑视与嘲弄。他中年以后弃官离家，落发明志，对世人奉若神明的纲常礼法不屑一顾，正是他之凡圣平等思想的某种表现。

最后，李贽以其凡圣平等思想为基础，在政治实践上提出了“致一之道”。他说：“侯王不知致一之道与庶人同等，故不免以贵自高。高者

必蹶下其基也，贵者必蹶贱其本也。何也？致一之理，庶人非下，侯王非高。”（《李氏丛书·老子解·下篇》）李贽从凡圣平等而推导出君民平等，他说的“致一之道”，就是指统治者与民众身份地位的平等，“曷尝有所谓高下贵贱者哉！”（《李氏丛书·老子解·下篇》）在他看来，人类社会既无凡圣之别，亦无贵贱之分，因为人心息息相通，古今如一，“一时之民心，即千万世之人心，而古今同一心也”（《李氏文集·道古录》卷下）。统治者明得此理，就能与全体社会成员建立某种心理沟通，消除等级隔阂，统治者的政治标准就能与民众的政治要求保持一致。正如“大舜无中，而以百姓之中为中；大舜无善，而以百姓之迩言为善。则大舜无智，而唯合天下、通古今以成其智”（《李氏文集·道古录》卷下）。这种认识较之孟子的“天视自我民视”更高一筹。孟子之论虽然极为儒者称道，但究其实则并未超出重民思潮的范围，意在敦促统治者重视民心向背。李贽却认为古今一心，上下同体、人无贵贱。如果依照“致一之道”的逻辑推演下去，只能形成以平等为特征的理想社会。相对传统儒学而言，李贽的平等思想无疑是一种认识上的超越，在等级观念根深蒂固、君主专制日益强化的明代，足以惊世骇俗，振聋发聩。虽说理论本身过于朦胧含混，但仍然具有一定的启蒙意义。

二、童心说与传统价值批判

李贽毕生最恨道学虚伪，对之进行了无情的揭露和抨击。他说：道学家们“平居无事，只解打恭作揖，终日匡坐，同于泥塑，以为杂念不起，便是真实大圣大贤人矣。其稍学奸诈者，又搀入良知讲席，以阴抟高官，一旦有警，则面面相觑，绝无人色，甚至互相推委，以为能明哲”（《焚书·因记往事》）。官学化的理学已经陷入教条和僵化，非但不能济世俗，反而成为无耻之徒欺世盗名、谋求富贵的工具。不学无术之辈“若不以讲圣人道学之名要之，则终身贫且贱焉，耻矣”。这是对

圣学的亵渎，李贽极其深恶痛绝，直斥作“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘然也”（《续焚书·三教归儒说》）。鉴于此，李贽提出童心说，以匡正其谬。

李贽认为：“童子者，人之初也；童心者，心之初也。”“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。”（《焚书·童心说》）童心乃人生之初纯真无瑕本质的体现，亦称真心。人有真心，称为真人。然而随着年龄增长，阅历增多，人们“有闻见从耳目而入”，“有道理从闻见而入”，人们渐知美丑之名，产生扬美掩丑之欲。遂使童心受到蒙蔽，“而以从外入者闻见道理为之心也”。“童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根柢；著而为文辞，则文辞不能达。”（《焚书·童心说》）人们失却纯真无瑕的本质，就会导致人格虚伪，“盖其人既假，则无所不假矣”，行为可卑，面目可憎。李贽强调凡是从童心自出者为真实，那么一切闻见道理均应放在童心的天平上重新衡量，以判断真伪，决定其价值。基于这样的认识，李贽对传统儒学的政治价值系统进行了尖锐的批判。

首先，李贽对孔子的圣人形象提出异议。他说，人皆以孔子为“大圣”，以老、佛为异端。但是“人人非真知大圣与异端也”，而是闻于“父师”，父师闻于“儒先”，而“儒先亦非真知大圣与异端也，以孔子有是言也”（《续焚书·题孔子像于芝佛院》）。人们之所以尊奉孔子是由于千百年来人云亦云，“儒先亿度而言之，父师沿袭而诵之，小子矇聋而听之。万口一词，不可破也；千年一律，不自知也”（《续焚书·题孔子像于芝佛院》），绝非“从童心自出者”。李贽指出，孔子未曾自居为圣，也未曾教人学己。他说：“使孔子而教人以学孔子，何以颜渊问仁，而曰‘为仁由己’而不由人也欤哉！何以曰‘古之学者为己’，又曰‘君子求诸己’也欤哉！”由此可知“孔子自无学术以授门人”（《焚书·答耿

中丞》）。那么，后人奉孔子为万世师表实属盲目崇拜，如同“矮子观场，随人说研，和声而已”（《续焚书·圣教小引》）。李贽认为，孔子的圣人形象是人为造成的，属于“闻见道理”之类，应当恢复其作为普通人的本来面目。某道学者说：“天不生仲尼，万古如长夜。”有名刘谐者讥讽道：“怪得羲皇以上圣人尽日燃纸烛而行也！”李贽闻而善之，说：“斯言也，简而当，约而有余，可以破疑网而昭中天矣。……盖虽出于一时调笑之语，然其至者百世不能易。”（《焚书·赞刘谐》）

自汉以降，孔子作为儒家文化和封建统治思想的象征，成为专制统治者推行思想文化专制的工具。李贽力求还历史以本来面目，反复强调“孔子未尝教人之学孔子也”。他说：“夫唯孔子未尝以孔子教人学，故其得志也，必不以身为教于天下。是故圣人在上，万物得所，有由然也。”（《焚书·答耿中丞》）事实上，李贽对于身为学者的孔子是十分敬佩的，称颂其“为出类拔萃之人，为首出庶物之人，为鲁国之儒一人，天下之儒一人，万世之儒一人也”（《焚书·何心隐论》）。他所抨击者，并非历史上的孔子，而是政治偶像化和统治工具化了的孔子。他批评和否定的是凝聚于孔子形象上的“思想大一统”政治价值。他向往的“圣人在上，万物得所”体现了他对自由思维的憧憬，以及对思想文化专制的批判。

其次，李贽对儒家经典的神圣性提出质疑。他说，被儒家奉为经典的《六经》《论语》《孟子》等大多不是圣人之言，“非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语”；再不然，就是“其迂阔门徒，懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书”（《焚书·童心说》）。后学者不知就里，“便谓出自圣人之口也”，而尊为经典。其中或有圣人之论，也是有为而发，“不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒云耳”。这样的圣人之言如同“药医假

病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？”（《焚书·童心说》）然而道学先生们崇经典若神明，“咸以孔子之是非为是非”。儒学经典的神圣化是对是非价值判定标准的垄断，这当然为李贽所不能接受。他诘问道：“前三代，吾无论矣。后三代，汉唐宋是也。中间千百余年，而独无是非者，岂其人无是非哉？”正是因为“千百余年”的人们“咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳”（《藏书·世纪列传总目前论》）。李贽认为，是与非的价值标准具有时代性，“如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣”。孔子之是非只是他生活的那个时代的是非判定，“虽使孔夫子复生于今，又不知作如何是非也，而可遽以定本行罚赏哉！”（《藏书·世纪列传总目前论》）李贽还认为，是非判定的标准具有个性。他说：“人之是非，初无定质；人之是非人也，亦无定论。”既然是非无定，人们的认识就会形成差异，“是此非彼”，并行并育而不相害。李贽说：“夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”（《焚书·答耿中丞》）他认为是非判定的多样化是合理的，凡生而为人者就应当形成自己的是非认识，否则不成其为人也。他本人就身体力行，在是非判定上充满自主与自信。他在《答耿中丞》中写道，“学其可无术欤”是“孔氏之言也，非我也”。在《藏书·世纪列传总目前论》中说：“今日之是非，谓予李卓吾一人之是非，可也。谓为千万世大贤大人之公是非，亦可也。谓予颠倒千万世之是非，而复非是予之所非是焉，亦可也，则予之是非，信乎其可矣。”李贽生活的时代，理学统治着思想领域，士人们手捧《六经》和“论（语）、孟（子）”在仕途上钻营，哪里会想到什么是非判定的自主性！唯有李贽以过人的胆识放言“予李卓吾一人之是非”，呼喊出那个时代的最强音。

儒家经典汇集着君主政治的道德及政治价值体系，是历代统治者颁

定政策治理天下的理论依据，也是认识标准之所在。李贽质疑儒家经典的神圣性，进而强调是非价值判定的时代性与自主性，充分体现了他渴望摆脱传统思想束缚的自由思维倾向。

再次，李贽抨击道统说，主张学术平等。自唐韩愈提出道统，至宋、明时代其说愈盛，道学先生们以倡道统而标榜其学术正统地位，道统实已成为统治者打击异端、推行文化专制的工具。李贽反对道统说，认为并不存在什么圣圣相传的序列。他斥责理学家们津津乐道的孟子而后，大道中绝“真大谬也”。他说：“自秦而汉而唐，而后至于宋，中间历晋以及五代，无虑千数百年。……若谓人尽不得道，则人道灭矣，何以能长世也。”他质问道，如果说“宋人直以濂洛关闽接孟氏之传”，“何宋室愈以不竞，奄奄如垂绝之人，而反不如彼之失传者哉？”（以上引文见《藏书·德业儒臣前论》）可见道统纯属后人妄说，是道学家们用以压制异说的手段。李贽自言“虽落发为僧，而实儒也”（《初潭集·序》）。其实他兼通佛、道，涉猎亦杂。他反对独尊儒学，认为百家之学各有所长，“则各各有一定之学术，各各有必至之事功”。“各周于用，总足办事”（《焚书·孔明为后主写申韩管子六韬》）。这是一种学术平等的思想。李贽抨击道统和主张学术平等也是其与时代抗争，试图冲出思想文化专制桎梏的尝试。

从学术源流来看，李贽的童心说是王艮“良知”说的某种理论发展。李贽基于对道学虚伪的无比痛恨，遂以童心为标尺，将孔圣人、《六经》等重新量过，其实是对君主政治赖以建立和生存的政治价值体系重作估量，其思想的触角直指思想文化专制制度和政策。童心说突出了认识上的个人主体地位，敢于剥去圣人的外衣，勇于申明是非价值的自主性，这些认识带有鲜明的张扬个性和自由思维特征，足以惊世骇俗，足以启迪同志。

三、私利说

李贽从“穿衣吃饭，即是人伦物理”的认识出发，认为谋求私利和物质追求乃人生所必需。他说：“夫私者人之心也。人必有私而后其心乃见；若无私则无心矣。”（《藏书·德业儒臣后论》）私心是人之本心，与生俱来，广义而言，表现为食、色之欲。如“饥定思食，渴定思饮。夫天下曷尝有不思食饮之人哉！”（《焚书·答刘方伯书》）具体言之，凡种田、治家、为学、居官等均有利可图，“如服田者，私有秋之获而后治田必力；居家者，私积仓之获而后治家必力；为学者，私进取之获而后举业之治也必力。故官人而不私以禄，则虽召之，必不来矣”（《藏书·德业儒臣后论》）。一言以蔽之，私利是人们一切经济和政治活动或行为的原动力。既然如此，趋利避害就成了人们的本能，传统儒学奉行的“正其义不谋其利，明其道不计其功”便显得十分虚伪了。李贽尖锐地指出：“为无私之说者，皆画饼之谈，观场之见”，正义的目的是谋利，明道恰为计其功。他说：“夫欲正义，是利之也；若不谋利，不正可矣。吾道苟明，则吾之功毕矣。若不计功，道又何时而可明也？”（《藏书·德业儒臣后论》）譬如董仲舒“欲明灾异，是欲计利而避害也”，否则何必讲灾异？董氏既欲避害，又说仁人不计利，实已陷于自相矛盾。可见，仁义为其表，利害为其理，“若不是真实知其有利益于我，可以成吾之大功，则乌用正义明道为邪？”（《焚书·贾谊》）在李贽看来，“天下曷尝有不计功谋利之人哉！”连圣人也不能无势利之心。孔子与常人一样，并不能高飞远举，绝粒衣草，他相鲁仅三月，而“至富贵享也”。孔子不仅自己好利，而且“知人之好名也，故以名教诱之”（《焚书·答耿司寇》）。这些认识径直与千百年传统儒学相对立。正是基于这样的认识，李贽对于传统道德养育下的普遍虚伪人格进行了无情的揭露。

李贽说，“自有知识以至今日”，人们“种种日用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者”（《焚书·答耿司寇》）。可是只要“开口谈学，便说尔为自己，我为他人；尔为自私，我欲利他；我怜东家之饥矣，又思西家之寒难可忍也”（《焚书·答耿司寇》）。口头标榜毫不利己，专门利人，实则无一处不利己，表现为言与行背道而驰。李贽认为，教人者大肆宣讲“专志道德，无求功名，不可贪位慕禄也，不可患得患失也”，然而讲此种议论者，并非不知其言不由衷，“但为人宗师，不得不如此立论以教人耳”（《焚书·答邓明府》）。在这种口是心非的道德教化之下，久而久之，逐渐养成了普遍的虚伪人格。人们“口谈道德而心存高官，志在巨富；既已得高官巨富矣，仍讲道德，说仁义自若也”。其实这种人最为败俗伤世，他们“名为山人而心同商贾，口谈道德而志在穿窬”（《焚书·又复焦弱侯》），“反不如市井小夫，身履是事，口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田。凿凿有味，真有德之言”（《焚书·答耿司寇》）。李贽对道学虚伪人格的剖析真可谓入木三分。

李贽肯定利的合理性，在政治中就要讲求实际利益，以实际功效作为判定政治道德的标准。例如，五代的冯道历经四朝，事奉五姓，最为道学诋斥，视为背弃君臣大义，无耻之尤。李贽却称之“宁受祭器归晋之谤，历事五季之耻，而不忍无辜之民日遭涂炭，要皆有一定之学术，非苟苟者”（《焚书·孔明为后主写申韩管子六韬》）。在这里，李贽举出“利民”为标尺，结论与世人之见大相径庭。他说：“孟子曰：‘社稷为重，君为轻。’信斯言也，（冯）道知之矣。夫社者，所以安民也。稷者，所以养民也。民得安养而后君臣之责始塞。君不能安养斯民，而后臣独为之安养斯民，而后冯道之责始尽。今观五季相禅，潜移嘿夺，纵有兵革，不闻争城。五十年间，虽经历四姓，事一十二君并耶律契丹等，而百姓卒免锋镝之苦者，（冯）道务安养之之力也。”（《藏书·

冯道》）这一认识显然超出了儒家传统重民思潮的局限。传统重民思想强调君利与民利的一致性，安民是巩固君权的前提。李贽却认为民利的价值高于君利，安民是最终目的。

从私利说到重民利，李贽对儒家传统的重义轻利、忠孝节义等伦理价值准则重新作了权衡和选择。这些认识直接触及君主政治的根本利益，益发显示了李贽直抒己见的超人胆识。

四、发展多样化的理想社会

李贽之为人，个性极鲜明，曾作《高洁说》一文，自述“余性好高，好高则倨傲而不能下。……余性好洁，好洁则狷隘而不能容”。不过，他所“不能下”“不能容”者，是那些“倚势仗富之人”或“趋势谄富之人”；对于那些“稍有片长寸善”者，不论是隶卒人奴，还是大人王公，一概能下、能容（《焚书·高洁说》）。李贽的表白传达了两点信息。其一，他之个性孤高乃极其愤世嫉俗所致；其二，他仍然抱有理想道德或是社会理想。于是在李贽身上我们看到了两点对比。一方面是对世风丑恶堕落的痛斥。例如：“夫世间打滚人何限，日夜无休时，大庭广众之中，谄事权贵人以保一日之荣；暗室屋漏之内，为奴颜婢膝事以倖一时之宠。无人不然，无时不然。”（《焚书·答周柳塘》）李贽对世俗的激愤使他形成了一种正义感和批判精神，“是以堂堂之阵，正正之旗，日与世交战而不败者，正兵在我故也”（《续焚书·与周友山》）。李贽几乎成了社会良心的化身。另一方面是对理想道德社会的追求。李贽曾自言：“今我未尝不言孝弟忠信也。”（《焚书·寄答留都》）又曾评论朱熹曰：“道学自好，假道学可恨耳。”（《史纲评要·南宋纪》）他曾作《忠义水浒传序》一文，认为水浒之众人“皆忠义也”。可为什么忠义之士而归于水浒？主要是“今夫小德役大德，小贤役

大贤，理也”。李贽向往中的忠义典型是宋公明，因为唯有宋江“身居水浒之中，心在朝廷之上，一意招安，专图报国”。李贽之著书立说，正是要宣传他的道德理想，他被捕之后，审讯中问道“若何以妄著书？”答：“罪人著书甚多，具在，于圣教有益无损。”袁中道也说他的著作有“矫枉之过，不无偏有重轻”。如能“舍其批驳谑笑之语，细心读之，其破的中窾之处，大有补于世道人心”（《李温陵传》）。李贽的道德理想使他怀有深切的“救世”之念，他的强烈个性和批判精神又使他满怀“愤世”之情。救世与愤世在李贽心中的冲突经过孕育演化，形成了一种尊重个性发展的理想社会。

李贽认为，人的能力和欲求各不相同，各有特点，若“只就其力之所能为，与心之所欲为，势之所必为者以听之，则千万其人者，各得其千万人之心，千万其心者，各遂其千万人之欲”（《李氏文集·道古录》卷上）。人类社会的本来面目就是个性多样化，因此，理想政治必须尊重个人的选择，允许个性发展。譬如“天地之所以因材而笃也。所谓万物并育而不相害也。……若肯听其并育，则大成大，小成小，天下更有一物之不得所者哉？”（《李氏文集·道古录》卷上）然而，现实的社会是“君子之治”，这种政治形式的特点是“本诸身者”，“取必于己”，统治者任凭自己的价值标准去裁量他人，“有诸己矣，而望人之同有；无诸己矣，而望人之同无”，并且还“欲为一切有无之法以整齐之”，形成一系列条格规范，“于是有条教之繁，有刑法之施，而民日以多事矣”（《焚书·论政篇》）。推行“君子之治”的统治者根本不知道要尊重人的个性，反欲强行划一，致使“有德之主”也“不免于政刑之用”，他们用德礼“以格其心”，用政刑“以絷其四体”，使得人失其所，大违人道，不足为治。李贽针对“君子之治”提出一种理想政治形式，曰：“至人之治”。依照他的设想，这种理想政治社会的根本特征是尊重人的个性发展，称“因乎人者”，“恒顺于民”，亦即“因其政不易其俗，

顺其性不拂其能”（《焚书·论政篇》），充分发挥每个人的主体精神，形成“自律”道德规范，任何形式的束缚性规定均被取消，“既说以人治人，则条教禁约皆不必用”，“人能自治，不待禁而止之也”（《李氏文集·道古录》卷下）。从而使人们“各从所好，各骋所长，无一人之不中用”（《焚书·答耿中丞》），天下之民“各遂其生，各获其所愿有，不格心归化者，未之有也”（《李氏文集·道古录》卷上）。在这种理想政治社会里，人们虽然生而平等，但由于能力和欲求的差异，反而形成实际上的不平等。李贽认为这是“天之所为”，“夫天下至大也，万民至众也，物之不齐，又物之情也”（《李氏文集·道古录》卷上）。自然形成的差异乃理所必然。他说：“夫栽培倾复，天必因材，而况于人乎？强弱众寡，其材定矣。强者弱之归，不归必并之；众者寡之附，不附即吞之，此天道也。”（《李氏文集·道古录》卷下）但是人为的强凌弱、众暴寡是不合理的。当然，李贽没能进一步区分弱归强与强凌弱的差别是什么。不过，他所描绘的理想社会以尊重人和顺应人心为特征，以尊重个人的多样化发展为目标，所谓“各遂其生，各获所愿”，仅就此而言，李贽的认识中含有某种启蒙思想的因素。

从总体上看，李贽的认识远远超过了同时代的人们。他的许多观点根本违背了儒学训典。如说秦始皇：“祖龙千古英雄，挣得一个天下。”（《史纲评要·后秦纪》）评孟子“何故不许梁王说利”（《史纲评要·周纪》），又“以孔子之是非为不足据”，等等。致使许多著名学者都对李贽指斥不已。连东林党的头面人物顾宪成也说：“李卓吾大抵是人之非，非人之是，又是成败为是非而已。学术到此，真成涂炭，唯有仰屋窃叹而已。如何如何！”（《泾皋藏稿》卷五）这恰恰说明李贽作为思想异端的超前性。思想的先驱者往往是最孤独的，有时还会招致全社会的迫害，但人类社会正是在这些思想先驱的引导下，踏着他们的躯体向前迈进。这是人类文明的代价。李贽的悲剧就是中华民族走向文

明的代价之一。

第十二章　东林党人关切时弊的政治思想与忠君政治心态

明朝中期以后，国势渐颓，主要表现为政治混乱，吏治腐败，社会冲突加剧。万历初，张居正任首辅期间，曾在政治上加强中央集权，经济上推行一条鞭税法，力行改革，以挽颓势。可是积弊既久且深，他的措施只能治表，未能根本扭转。张居正当国秉权既专，一味任用亲信，排斥异己，压制言论，致使统治集团内部的权力冲突更为激化。张居正病卒之后，权力冲突很快演变成为激烈的朋党斗争，“党论之兴遂自此始”。明末党争既兴，益发不可收拾，“言事者益裁量执政，执政日与枝拄，水火薄射，讫于明亡云”（《明史·赵用贤传》）。

明末朋党名目繁多，如浙党、齐党、楚党、崑党、宣党等，东林党则是其中之一。他们在“争国本”“移宫”“梃击案”“红丸案”“科场案”“福王之国”以及计吏、京察等政治问题上明争暗斗，争讼不休。与其他朋党集团相比较，东林党最有特色。他们的政治主张切关时弊，得到了某些社会阶层的广泛支持与响应，构成了明代政治思想发展的一个特殊内容。

东林党始发于顾宪成、高攀龙等人创办的东林大会。

明神宗万历二十二年（1594年），吏部文选郎中顾宪成因争国本和会推阁员等事“忤帝意”，丢了官职，回到故乡无锡。顾宪成“幼即有志圣学。暨削籍里居，益覃精研究”，遂聚众讲学，声名日炽。无锡城外弓溪之畔有一东林书院，是宋代理学家杨时（龟山）讲学处，久已荒圮，废为僧舍。万历三十二年（1604年），在顾宪成及其弟允成的倡议

下，常州知府欧阳东凤和无锡知县林宰共同资助营构修复。落成之后，二顾“偕同志高攀龙、钱一本、薛敷教、史孟麟、于孔兼辈讲学其中”（《明史·顾宪成传》）。同年十月又发起召集东林大会，制定了《东林会约》，广邀吴、越士友及天下士子，与会者大多是统治集团中与当权阁臣或宦竖政见相左者，以及所谓“罢官废吏”。“当是时，士大夫抱道忤时者，率退处林野，闻风响附，学舍至不能容。”（《明史·顾宪成传》）他们学术相通，旨趣相同，“亦多裁量人物，訾议国政”（《明儒学案·东林学案》），表现出强烈的政治参与倾向。据《东林会约》，东林大会定期举行，“每年一大会，或春或秋，临期酌定，先半月遣帖启知”。又有小会，每月一次，会期三天。东林大会还设有门籍制度，“一以稽赴会之疏密，验现在之勤惰；一以稽赴会之人，他日何所究竟”（《东林书院志》卷二）。会议的内容除了讲学，还要谈政治，“往往讽议朝政”。这些迹象表明东林大会已经超出学术团体的羁绊，俨然形成了一个兼具学术和政治性质的士大夫政治集团，成为明末社会政治舆论中心。“朝士慕其风者，多遥相应和。由是东林名大著，而忌者亦多。”（《明史·顾宪成传》）

据《明史》，东林党人自万历中叶声势始振，天启初年一度得势秉政，天启五年（1625年）在与权珰魏忠贤一派的斗争中败北，受到残酷镇压。除顾宪成早于万历四十年病逝；余者高攀龙投水自尽，“从屈平之遗则”（《明史·高攀龙传》）。杨涟、魏大中、李应升、左光斗、周顺昌、周起元、缪昌期、黄尊素、周朝瑞、袁化中、顾大章、王之寀等人皆受尽迫害，冤死狱中。到了崇祯初，魏忠贤失势，东林党人得以平反，又短期入阁。东林党的兴与衰固然与具体的政治事件及党争有关，但其中也意味着他们的政治主张与明末政局变化息息相关。剖析他们的政治思想对于进一步认清明代政治思想的理论特点，以及明代士人的政治品格很有意义。

东林党的主要人物除了上述诸位，还有李三才、赵南星、邹元标、安希范、刘元珍、徐如珂等。其中，南星、元标与顾宪成合称“三君”，是领袖人物。

东林党的重要人物皆有文集传世，一些重要篇章由清人顾沅收入《乾坤正气集》。

第一节　维护君权的理想选择和现实中的冲突

一、尊君和制约君权

万历年间的党争中，东林党人之所以能独树一帜，气势雄壮，主要在于他们之中的大多数具有忧国忧民的社会责任心。他们看到了时局弊害，深感“时局种种可忧，真如抱薪于郁火之上，特未及然（燃）耳”（《泾皋藏稿》卷四）。于是他们“忧国忧时”，“无一念不于君父倾注，无一事不思于世路堤防”（《高子遗书》卷五）。从他们的思想深处看，他们都是君权和君主政治的坚定维护者；在认识上，他们积极崇尚君权至上，一再重复着传统政治信条。杨涟说：“窃惟生杀予夺，帝王御世之大权也。”（《杨忠烈公文集》卷一）李应升说：“皇上元首也，臣子其腹心手足也。”（《落落斋遗集》卷一）君主的地位至尊，权力至大，理所当然是天下臣民的主宰。如赵南星说：“皇上为天之子，万邦黎民皆皇上之子。惟子为能感父，惟父为能率子。”（《赵忠毅公文集》卷十二）君主的特殊权力地位决定了君主的意志举足轻重，“君心者，治乱之源”；“皇上一心，尤天心人心之本”（《落落斋遗集》卷一）。正像孔子早就指出君主一言可以兴邦，也可以一言而丧邦；东林党人也认为君主个人的意志关乎治乱兴衰。“一念之正，鬼神畏敬；一念之邪，其祸无涯。”（《赵忠毅公文集》卷十一）沿顺着这一思路，既然君主在政治生活中拥有绝对的主动权，那么，如今弊害丛生的危乱局面就要由君主负主要责任。叶向高说得十分直率：“今天下必乱必危之道，盖有数端，……廊庙空虚，一也。上下否隔，二也。士大夫好胜喜争，三也。多藏厚积，必有悖出之衅，四也。风声气习日趋日下，莫可挽回，五也。非陛下奋然振作，简任老成，布列朝署，取积

年废弛政事一举新之，恐宗社之忧，不在敌国外患，而即在庙堂之上也。”（《明史·叶向高传》）东林党人本着“士之号为有志者，未有不亟亟于救世者也”（《泾皋藏稿》卷八）的社会责任感，在坚持和崇拜君权至上的前提下，又主张对君权进行某种制约，以防范不明之主偏听偏信和权奸误国。他们的认识主要包含两个层次。

其一，君主应遵循道的原则，遵从祖宗之法，严于克己，屏除私欲、私意，立政为公。杨涟说：“夫天下者，祖宗之天下；法度者，祖宗之法度也。皇上亦在祖宗法度之中，即欲私喜一人，私怒一人，不可得。”（《杨忠烈公文集》卷一）顾宪成说：“皇上以圣祖为法”（《泾皋藏稿》卷一）。徐如珂说：“夫天下至大，亿兆人至众。天为民作之君，君又为天下立之相，是君以天下为度，不得以天下徇其欲也。故有欲之君不可与行王道。”（《徐念阳公集》卷三）他们要求君主依照传统理想的政治原则治理天下，要勇于克己，修习心性，还要以史为鉴。赵南星说：“人主何可以不克己也。”（《赵忠毅公文集》卷十一）黄尊素说：“夫言不论逊逆，大略轨诸道而后止。”（《黄忠端公集》卷一）李应升说：君主应“澄心静虑，以思维四方之艰难。左图右史，以鉴观前代之善败”（《落落斋遗集》卷一）。这些认识有一个共同点，他们都认为与君权相并，或在君权之外，还有一个权威，谓之“祖宗法度”“圣祖”“道”或“王道”。名称虽异，内涵相通，意思是君主的思虑、意愿和行为必须遵循一定的规则，虽君主势位至尊，也不得为所欲为。这些认识是先秦以来，儒家“道高于君”思想的延续。试图以某种原则或标准约束君权，与一味顺从君主相较，显然具有更多的政治主动性，是政治运行中的调节机制在认识上的体现。东林党人继承了儒家传统政治思想中最有价值的内容，确实难得。

其二，君主须广泛纳谏，不能偏听偏信或一意孤行。赵南星

说："君虽至尊，以白为黑，臣不能从。"（《赵忠毅公文集》卷十一）在君主政治时代，既要维护君位至尊，又要扭黑为白，引导君主作出合理决断的最佳方法是进谏。可是，君主往往不能纳谏，尤其对于那些违背自己意愿的逆耳之言，更是疾之斥之，少有接受者。东林党人认为："权之所在，人主可以行令；义之所在，匹夫可以行意。"（《杨忠烈公文集》卷一）进谏以匡主是臣的职责和义务，君主则要善于纳谏，勇于接受不同政见。他们对于神宗皇帝拒谏的批评有时颇为严厉。如"大学士王家屏以争册立求去"，于孔兼谏曰："陛下徇内嬖之情，而摇主鬯之器。不纳辅臣之言，反重谏官之罚。……而善类寒心，邪臣鼓掌。将来逢君必巧，豫教无期……"（《明史·于孔兼传》）顾宪成则从政治沟通的角度阐明了君主接受舆论制约的必要性。他说："国家之患，莫大于壅。壅者，上下各判之象也。是故大臣持禄不肯言，小臣畏罪不敢言，则壅在下。幸而不肯言者肯言矣，不敢言者敢言矣，究乃格而不报，则壅在上。壅在下则上孤，壅在上则下孤，之二者，皆大乱之道也。"（《泾皋藏稿》卷七）他认为，臣不进谏，君不纳谏，就会造成上下阻隔。例如张居正当权时就是"上下壅隔，群邪朋兴"。因而顾宪成要求君主广泛纳谏，"无论大臣、小臣、近臣、远臣，而皆视之为一体；无论讽谏、直谏、法言、巽言，而皆择之以用中。仍谕大小臣工无猜无忌，自责自修。勿惜任怨之名，以逢君欲；勿希将顺之美，以便己私"（《泾皋藏稿》卷一）。君主只有虚心采纳群臣的不同政见，才能在道德上符合儒家"自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本"的训诫；在政治上改除弊政，远小人，亲君子，振兴朝纲。"盖变化人才，转移世道之机，实在于此。"（《泾皋藏稿》卷一）

二、"以道匡君"与君权的冲突

东林人士本来没有任何冒犯君主之意，他们深明礼义，固安于君臣

之分，“夫权者，人主之操柄也，人臣所司谓之职掌”（《泾皋藏稿》卷一）。然而，他们在君臣关系上充满理想，认为遵循道的原则制约君权，以忠直谠言匡正君过正是为臣的职掌；又认为能做到“其言是，怡然而受之；其言非，廓然而容之。录其长，不疵其短。褒其直，不嗔其狂。欣其诚，不虞其矫。我用其言，何必计其人；我不用其言，何必疾其人”（《泾皋藏稿》卷一），正是圣明之主应有的品德。在他们的心目中，国家治乱的希望完全寄托在君主身上。“盖臣等虽焦心苦思，不如皇上之一念足以孚格苍穹；臣等虽敝吻燥舌，不如皇上之一言足以鼓舞四海；臣等虽鞠躬殚力，不如皇上之一举动足以维新宇宙。”他们之所以屡屡谠言谏主，正是期待着“皇上惕然猛省，勤理庶政，然后臣等之尽职，有济于事”（《赵忠毅公文集》卷十二）。可是，东林党人这种既认可君权至上又试图制约君权的理想选择注定是悲剧，因为它违背了专制权力只眷顾奴才的本质规定。也就是说，在他们试图制约和匡正君权的实际过程中，不可避免与君权发生冲突，冒犯了君主的权威。

表现之一，他们批评君主往往言辞过于激烈。典型者如钱一本谏“国本”，批评神宗一拖再拖：“臣以为陛下之御人至巧，而为谋则甚拙也。此等机智不可以罔匹夫匹妇，顾欲以欺天下万世耶！”（《明史·钱一本传》）又如冯从吾指责神宗疏政拒谏：“陛下郊庙不亲，朝讲不御，章奏留中不发。……陛下每夕必饮，每饮必醉，每醉必怒。左右一言稍违，辄毙杖下，外庭无不知者。天下后世，其可欺乎！”（《明史·冯从吾传》）此外，如周宗建谏客氏“既出宫复入”，“天子成言，有同儿戏”（《明史·周宗建传》）。类似言论可谓俯拾即是。

儒家传统思想中早就有关于如何进谏而又不冒犯君威的教诲，如孔子曰：“未见颜色而言谓之瞽。”（《论语·季氏》）子夏曰：“信而后谏；未信，则以为谤己也。”（《论语·子张》）荀子也教人“譬称以喻

之”，“曲得所谓焉”（《荀子·非相》）。可是东林人士却大违祖训，公然斥责君主，非但不思将君主神圣不可侵犯之权威置于何等境地，反而振振有词：“正谓不激切不足以动人主之心。”（《黄忠端公集》卷一）这样一来，尽管他们的最终追求是为了大明王朝的根本利益，但是与君权的冲突却难以避免。

表现之二，东林人士进谏的事项常常违背君主个人的意愿。例如神宗以密札指示首辅王锡爵议封皇长子为王，顾允成偕张纳陛、岳元声共同进谏，疏中有“夫天下事非一家私议。元子封王，祖宗以来未有此礼，锡爵安得专之，而陛下安得创之”（《明史·顾允成传》）等语。又钱一本在抨击申时行、张居正等首辅专权的上疏中反对“密启言事”，主张“公天下以选举”（《明史·钱一本传》）。君主政治的本来面目就是权力私有，国家是君主统治集团的私有财产，政治是君主及其宠臣的事。东林人士当然清楚这一点。可是他们又主张政治具有一定的公开性，反对“私议”“私启”，“墨敕斜封，前代所患；密启言事，先臣弗为”。他们要求将君主与其宠臣之间的秘密交往公开化，“当与天下公言之”（《明史·钱一本传》）。这些作为不仅在逻辑上与他们信守的君权至上至尊观念相左，而且直接形成了与君权的冲突。强化神秘性和保密性是权力私有的必然要求，所谓“君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成”（《易·系辞上》）。“几事”一旦公开，君主权威何在！东林人士的作为危害了君主的利益，所以明神宗要罢他们的官。

表现之三，东林党人试图控制舆论，左右政府。史孟麟说：“自臣通籍以来，窃见阁臣侵部院之权，言路希阁臣之指，官失其守，言失其责久矣。”（《明史·史孟麟传》）他认为，明初太祖废丞相，升六部，为的是防范奸臣擅政，以使官各有职。“盖以一事任一官，则专不为害。”可是，如今“事虽上裁，旨由阁拟”。如若阁臣擅政弄权，“脱有

私意奸其间，内托上旨，外诿廷言，谁执其咎？”于是他提出“政事归六部，公论付言官”的政体设计，从权力分配或制度方面约束君主的宠臣，实则对君权进行制约。刘一燝也提出了类似的见解。他说：“善治天下者，俾六官任事，言路得绳其愆，言官陈事，政府得裁其是，则天下治。”（《明史·刘一燝传》）然而，专制政治的特点就是拥有权力即占有利益，接近权力就能分享利益。于是在君主身边总会有少数宠臣，或是首辅、阁臣，或为中官权珰，他们揽权擅政，实是专制君权的某种变异形式。如果说君主政治时代，权力与利益分配是一切权力之争的终极原因，那么，东林党人的政体设计也非例外。他们强调“政事归六部，公论付言官”，就是从行政权和舆论监察权两个方面分享君权，维护以他们为主的士大夫集团理应分享的利益。

有人在控制舆论方面走得更远。如顾宪成说：“外人所是，庙堂必以为非；外人所非，庙堂必以为是。”（《顾端文公年谱》上）公然以“外人”之是非与朝廷即君主之是非相对立。又说：“是非者，天下之是非，自当听之天下。”（《顾端文公年谱》下）这简直是明目张胆地与君主唱对台戏。表明了东林党人的政治胆识和政治天真。“听之天下”云云颇有垄断是非裁断的气魄，必然会引起专制帝王的警觉与厌恶。

东林人士从“以道匡君”发展到热衷于权力分割，既想控制舆论，又要左右政府，设想实现君主、六部和舆论监察三点之间的政治均衡。然而在权力私有的政治环境中，他们的设想必然会与君权形成激烈的对抗。在个人意志凌驾于群体之上的时代，东林人士敢于选择原则，直言己见，批评君主，即使免官罹祸也在所不辞，其勇可嘉，其德可彰。在这一点上，他们继承了儒家政治思想中最优秀的部分，尽管他们的政治目的是维护整个封建王朝。

第二节　道德救世

一、礼义道德治天下

有明一代极重礼义德化。明统治者总结和继承了前代的统治经验，坚持以礼义道德治平天下。建国初始，太祖朱元璋即诏示天下："天下大定，礼仪风俗不可不正。"（《明史·太祖纪》）他总括言道："圣贤立教有三：曰敬天，曰忠君，曰孝亲。"（《明史·吴沉传》）又经常诏告臣民，宣讲三纲五常、修身正家和忠孝之道。朱元璋的作为随即成了"祖宗之法"，嗣后诸君无不注重礼义德化。儒家传统的礼义道德在明代已经构成政治生活中务须遵循的政治价值准则，成为统治者裁断政治疑难的主要依据，例如嘉靖初的"大礼议"。

"大礼议"的核心问题是明世宗朱厚熜之亲生父母的尊号问题。据《明史》，武宗无子，临终遗诏"皇考孝宗敬皇帝亲弟，兴献王长子厚熜聪明仁孝，德器夙成，伦序当立。遵奉祖训兄终弟及之文，……嗣皇帝位"（《明史纪事本末》卷五十）。朱厚熜以藩王而入继大统，在追尊亲父母的礼仪上与权臣杨廷和发生激烈的争执。就像明代所有其他的礼仪之争一样，"大礼议"的背后是权力争夺，然而，在论辩过程中，双方均以礼义道德为据。杨廷和、蒋冕、毛纪一派主张尊孝宗为皇考，尊生父兴王为叔。张璁、桂萼、席书、方献夫等人坚决反对。杨廷和一派援引汉哀帝和宋英宗的事例为证；张璁一派则以孝道的儒家信条为据。如张璁指出："礼，长子不得为人后，况兴献王惟生皇上一人，利天下而为人后，恐子无自绝父母之义……臣窃谓今日之礼，宜别为兴献王立庙京师，使得隆尊亲之孝，且使母以子贵，尊与父同。"（《明经世文编》卷一七六）桂萼疏称："臣闻古者帝王事父孝，故事天明；事母

孝，故事地察。未闻废父子之伦，而能事天地，主百神者也。”（《桂文襄公奏疏》卷一）杨廷和一派以“继统”为由，坚持尊孝宗为皇考。反对派则辨析了“继统”与“继嗣”的区别。“继统者，天下之公，三王之道也。继嗣者，一人之私，后世之事也。”“故皇上嗣缵大业，非继孝宗之统，继武宗之统；非继武宗之统，继祖宗之统也。”他们主张“称孝宗曰皇伯，称兴献帝曰皇考，别立庙祀之。夫然后合于人情，当乎名实”（《明史纪事本末》卷五十）。论辩双方竭力攻讦，历时数年，最终以重议大礼即支持世宗的一派获胜。这一结局固然是由于有君权为后盾，对反对重议的杨廷和一派采取了坚决打击的措施。例如嘉靖三年（1524年），世宗果断处理了左顺门伏阙固争事件。凡伏阙者、抗旨者“并待罪者总二百有二十人”。其中“四品以上者俱夺俸，五品以下者杖之。于是编修王相等一百八十余人各杖有差”（《明史纪事本末》卷五十）。事后病创而卒者达十九人。不过，另一方面，主张重议大礼的张璁等人在理论上占有绝对优势也是他们获胜的一个重要原因。议礼诸臣紧紧抓住孝道，指责杨廷和所议违背“父子之伦”；又征引《礼》之嫡子不可为人后的原则，据礼而力争。礼制、孝道都是君主政治的文化根基，如朱厚熜也曾强调“尧舜之道，孝弟而已矣”。议礼诸臣的理论依据难以动摇。这样，张璁等议礼一派占有了双重优势。没有或缺乏理论支持的权力往往显得单薄、孤立而师出无名，缺乏政治认同的号召力与感染力。权力一旦与理论相结合，二者间互为依据，理论就具有了政治权威性，成为评判是非的最高标准；权力则具有了强大的气势和说服力。在权力争夺中，理论依据充分的一方往往师出有名，再加上君权支持，就能转败为胜，势不可挡。嘉靖“议礼”一派的获胜就是最好的例证。“大礼议”是礼义道德之政治价值得以充分展示的典型事例。

东林党人在礼义道德方面的重视程度较前人有过之而无不及，他们不仅以礼义道德作为裁断政事的重要标准，而且视之为拯救颓世的不二

法门。他们清楚地认识到明朝政治危机愈陷愈深，“上下否膈，体统颓弛，威严日成陵替，几不复知有朝廷之尊”（《杨忠烈公文集》卷一）。“迩来士习日下，奔竞成风。”（《泾皋藏稿》卷四）“民不聊生，大乱将作矣。”（《高子遗书》卷八）为了救治种种弊政，东林人士有一个基本认识，就是要振兴纪纲。如李应升说：“臣等窃惟天下之治乱，系于纪纲。”（《落落斋遗集》卷一）何为纪纲？赵南星释曰：“纪纲者，总领人群之名也”，即君臣之礼或君臣等级名分。他们认为，等级名分是统治秩序的总纲，君臣之礼正，则天下无不正。“故曰一引其纲，万目皆张；一引其纪，万目皆起。”（《赵忠毅公文集》卷十二）那么怎样才能强化君臣等级名分，整顿王朝的统治秩序呢？唯一的捷径是加强礼义道德。如赵南星所说：“纪纲人群，必由道德。若反道悖德，而挟空名分以詟其下，卒致决裂横溃而不可收拾。”（《赵忠毅公文集》卷十二）基于这样的认识，东林党人最终以礼义道德作为救世济民的主要选择。

东林人士除了一般地倡导礼制德化，在理论上，尤其注重忠孝之道。在传统的伦常道德体系中，忠和孝的地位一直十分重要。东林人士认为，礼义道德的核心是君臣纪纲，而维护君臣纪纲的关键是忠孝之道。从逻辑上看，维系君臣等级秩序的基本道德要求是忠君，实现忠君的起点是孝亲。所谓“入则为孝子悌弟，出则为信友，仕则为忠臣良吏”（《赵忠毅公文集》卷一）。可是，时代风气渐颓，“世俗之孝惟在顾养”，不以事君不忠为不孝。有鉴于此，东林人士大倡忠孝一统和移孝为忠。高攀龙引《经》曰：“夫孝始于事亲，中于事君”，认为“君子举念而不敢忘其亲，念吾之一视一听一言一动者，皆亲身也；举念而不敢忘其君，念吾之一饮一啄一卧一起者，皆君恩也”。在他看来，“人人有君亲之伦，则人人有君亲之事，所以立身也”（《高子遗书》卷一）。孝亲和忠君是人生的必然经历，忠君与孝亲一样，均为人立身之

本。赵南星也说："天下皆子也，皆欲孝其亲乎，则皆思忠其上。天下而皆忠孝，则伦常叙矣。海内同孝，忠在其中矣。"（《赵忠毅公文集》卷三）他们禀承了传统的忠孝之道，期待天下臣民人人都能做到在家孝其亲，入朝忠其君。虽然他们清楚地看到这种期待与现实的距离，明知"世恒言，忠孝之道难兼"，但除此之外，别无良策。倡言忠孝是东林党人重振君主政治秩序的主要途径和希望之所在。

二、兴儒学以救世

东林人士认为儒学之道博大精深，《六经》是其载体，君臣纪纲为其旨要。只要能将儒学之道推而广之、教而化之，就能上干王政，振兴纪纲，下励风俗，敦化人心，形成稳定的政治秩序。顾宪成等人召集东林大会，制定会规，着重申明儒学为救世之良方。高攀龙说："三代而后，圣王不作，于是夫子出，以《六经》治天下，决是非，定好恶，使天下晓然知如是为经常之道。"（《高子遗书》卷一）《东林会约》说："经，常道也。孔子表章《六经》，程朱表章《四书》，凡以昭往示来，维世教，觉人心，为天下留此常道也。"（《东林书院志》卷二）在他们的信念中，儒道即是学之宗本，又是治世的永恒法规，"譬诸日月焉，非是则万古晦冥，譬诸雨露焉，非是则万古枯槁"（《东林书院志》卷二）。"是《六经》者，天之法律也。顺之则生，逆之则死。天下所以治而无乱，乱而即治者，以《六经》在也。"（《高子遗书》卷一）

可是，怎样才能倡兴儒学，推而广之呢？东林党人认为最好的方式是集会讲习和宣传。他们说："自古未有关闭门户独自做成的圣贤，自古圣贤未有离群绝类，孤立无与的学问。"他们对"士乃以讲学为讳"嗤之以鼻，强调"夫士之于学，犹农之于耕"（《东林书院志》卷二）。儒

道之发扬光大必须经由志同道合者之间参求讲习。他们特别看重“同志”二字，因而在五伦中，最重朋友之道。他们认为，五伦之中的君臣父子夫妇兄弟“各有专主”，唯朋友关系“无所不摄”。例如，世事流变，千头万绪，其中有“上不可言于君亲，中不可言于兄弟，下不可言于妻子，而独可从容拟议于朋友者”，所以说“非朋友无以成其君臣父子夫妇兄弟”（《东林书院志》卷三）。结成朋友关系的条件与其他四伦不同，朋友之间，并非权力或血缘姻亲关系，而是学术道义之交，所谓“非讲习亦无以成其朋友也”。结社讲学形成的朋友之道是维护和调节君臣父子等社会政治关系的重要条件。“君臣之相与也以敬胜，父子夫妇兄弟之相与也以爱胜。胜则偏，偏则弊。亦必以朋友之道为之调燮乎其间，乃克有济。”（《东林书院志》卷三）于是以研习儒学为本业的士人便成了振兴纪纲和维护秩序以救世的中流砥柱。他们以道义相接，结社宣讲，“群一乡之善士讲习，即一乡之善皆收而为吾之善，而精神充满乎一乡矣。群一国之善士讲习，即一国之善皆收而为吾之善，而精神充满乎一国矣。群天下之善士讲习，即天下之善皆收而为吾之善，而精神充满乎天下矣”（《东林书院志》卷三）。儒学之道借此而流行天下，于是乎移风易俗，治世可望矣。

三、修身为本　人皆向善

东林党人的政治立场和观点大体一致，在学术流派之归属上则略有区别。顾宪成、高攀龙等人讲学东林，领袖学术，自谓学宗闽洛，如邹元标属江右王学，冯从吾则受关学影响。不过，顾宪成等人虽然坚持尊崇程朱为正统，抵斥流行一时的王门心学，但他们并不固拘于门户之见。例如顾宪成“力辟王守仁‘无善无恶心之体’之说”（《明史·顾宪成传》），曾言“圣学以性善为宗，异学以无善无恶为宗”（《泾皋藏稿》卷十二）。赫然以王学为异学。然而，另一方面，他也承认朱学、王学

各有所长，所谓“同中之异，异中之同”。他认为，在孔子之道的修习方法上，朱子是“由修入悟”，王学“由悟入修”，是“孔子之分身也，一而二者也。由修入悟，善用实，其脉通于天下之至诚；由悟入修，善用虚，其脉通于天下之至圣”（《泾皋藏稿》卷十一）。二者途径有别，目的一致，故曰“敦化也，即孔子之全身也，二而一者也”。顾宪成辨析程朱异同，并不妨碍他坚持己见，以修身向善作为治学的主要目标。有一次，甘士介问：“迩时论学率重悟，闻东林特重修，何也？”顾宪成说：“重修所以重悟也。夫悟未有不由修而入者也。语不云乎，下学而上达。下学，修也；上达，悟也。舍下学而言上达，无有是处。”（《泾皋藏稿》卷十一）这时说的“重修”和下学上达就是儒家的道德修习，就是要人们遵照理学的“心传”，惩忿窒欲，去人心，即道心，一心向善。顾宪成解释说：“中者，矩也；而心者，其发窍也。中本先天，一至发窍便落后天，而人心道心歧焉。是故矩有常，心无常；道心有常，人心无常。有常者可从，无常者不可从也。可不可之间，相去几何。其必精以察之，而不使道心或混于人心；一以守之，而不使人心或二乎道心。然后即心是矩，即矩是心。……无往而不可从矣。”（《泾皋藏稿》卷九）东林人士中，有人认为道德修习的关键是“诚”。如赵南星说：“君子自强不息，凡以求诚而已。一念不真，非诚也；一行不修，非诚也；一事不当，非诚也。”最后达到“成己成物，参赞天地”（《赵忠毅公集》卷二）。顾宪成则师承程朱正统，以去欲作为修身之本。他说：“这个欲自人生落地时便一齐带下，千病万病皆从此起。我要为善。这个却出来做个对头，不愁你不屈伏。我不肯为恶，这个却出来做牵头，不愁你不依顺。”正是因为人生而有欲，所以圣人才说“人心惟危，道心惟微”。而“惟精惟一”就是要人体察道心，去除私欲，“须辨取明白，一刀斩断，拔出自家一个身子来。然后要为善便真能为善，要不为恶便真能不为恶。仁真仁，义真义，礼真礼，智真智，恰好铸成一个信字也”（《泾皋藏稿》卷四）。对个人来说，能通

过去私欲而体察道心，在道德上达到君子或是圣人的境界，便是人生意义的实现。于是东林人士在顾宪成、高攀龙等人的倡导下，躬正自责，严守程朱学训，“专以道义相切磨，使之诚意正心修身”，做到“伦必敦，言必信，行必敬，忿必惩，欲必窒，善必迁，过必改，谊必正，道必明，不欲必勿施，不得必反求”，以期至乎“圣贤之域”（《东林书院志》卷一）。

然而，仅仅追求个人的道德提升和完善并非最终目的，东林人士的奋斗目标是人皆向善。高攀龙在《同善会讲语》里充分阐述了这个问题。他说：“善是人的本心，为善是人的本分事，如著衣吃饭，人人喜欢做的。”又说：“这个身子生的时节，一物不曾带来，惟有这个善是原带来的。死的时节一物不能带去，惟有这个善是原带得去的。”既然人心本善乃与生俱来，那么人生在世，“百年有尽”，就应当努力向善，做个好人。对于一般民众来说，很难要求他们以道义相切磨，依照士人的修习方式正心修身，高攀龙采取了更为简便的方法，只要能在行为上遵守数条规范，就算功德圆满。他说：“我等同县之人，若是人人肯向善，人人肯依着高皇帝六言：孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为。如此便成了极好的风俗。家家良善，人人良善。这一县一团和气便感召得天地一团和气，当雨便雨，当晴便晴，时和年丰，家给人足，岂不人人享太平之福。”（《高子遗书》卷六）东林人士期望将善的精神注入每一个心灵，则风俗淳厚，天下大治。

需要我们注意的是，东林人士向往的人皆向善还有更深刻的含义。它的表层是道德精神的普遍升华和伦常行为的社会规范化，它的深层价值要求则是绝对的君主权威崇拜和服从君权。高攀龙说：高皇帝是“我朝的开基圣主，到今造成二百五十年太平天下。我等安稳吃碗茶饭，安稳穿件衣服，安稳酣睡一觉，皆是高皇帝的洪恩”。因之对于芸芸百姓

来说，“高皇帝就是天”，高皇帝的六言“便是天的言语。顺了天的言语，天心自然欢喜；逆了天的言语，天心自然震怒。我辈岂能当得上天震怒”（《高子遗书》卷六）。原来，人皆向善就是要人们感戴皇恩，循规蹈矩。东林党人的“道德救世”则是建立一个沐浴在浩荡皇恩下的顺民社会。

第三节　惩治贪官污吏

一、吏治颓坏的现象及原因

东林党人继承了儒家的政治理想主义传统，主张重民，治民以仁。赵南星提出，以仁治民的关键在于“宽”，他说：“夫为政者，仁所以怀民也”；“治民之道，以仁为本。仁者必宽，宽者，宽于无知之民也”。他强调“民，吾之赤子”，统治者要“有爱民之真心”，做到“宽诚爱民”（《赵忠毅公文集》卷三）。顾宪成认为，治民以仁在于“慈”，“夫为人牧者，将务慈于民者也。……民之情，以彻为利，以壅为害，是故当顺而治之”（《泾皋藏稿》卷八）。刘宗周指出，治民要重民命，厚民生，“法天之大者，莫过于重民命，则刑罚宜当宜平”。“法天之大者，莫过于厚民生，则赋敛宜缓宜轻。”（《明史·刘宗周传》）高攀龙则分析了统治者为什么要重民。他说：“自天子下至一邑之宰，稼穑焉而食民之力，布帛焉而衣民之力，宫室焉而寝处民之力，一举目靡非民力也。是以君子一举目而不敢忘民，思其艰也。”（《高子遗书》卷三）统治者的衣食住行全都是民力所为，理当体恤民情，施以仁政。可是，摆在东林人士面前的却是另一幅图景，当权者“但知急财用，而不暇急民生”，百姓生活艰难，“民生之憔悴极矣”（《落落斋遗集》卷一）。李应升列举了当今民有十害，诸如徭役繁重，奸胥欺隐；长吏贪残，酷罚重耗；马户河夫，破家荡产；俗吏妨农，非时勾比；白役下乡，乘船骑马；势力投占，私债侵夺，等等，造成这些祸害的根源就是“吏治日偷，风俗凋夷，纪纲凌替”（《落落斋遗集》卷一）。于是，如何整饬吏治便成为东林党人的主要政治主张之一。

首先，东林人士列举了吏治败坏“众生相”。如官吏之私，“今天下

臣节薄于依回，士心劘于贪恋，礼义廉耻之概，不能夺其功名富贵之心，而报君殉国之诚，不能夺其全躯保妻子之念”（《周忠毅公奏议》卷一）。“大率今日之人，求富贵利达之心多上之，为国家者固不可见。……各执其是，各行其私。”（《周忠介公烬余集》卷二）如官吏之贪，“今士人一为有司，往往不期月而致富。问其所以，率由条鞭法行，钱粮经有司之手，重收而取羡余，加派在其中矣”（《赵忠毅公文集》卷十四）。如官吏之贿，“方今仕途如市，入仕者如往市中贸易”（《周忠介公烬余集》卷二）。“少望风解绶之巡按，多计日待迁之巡抚。而辇毂赂遗，往来如织。”（《藏密斋集》卷四）“力可弄权，人人皆为吏部；财能买爵，处处俱是傍门，面皮世界，书帕长安。”（《赵忠毅公文集》卷十四）此外，有人还系统归纳了吏治之害。如赵南星叹道：“奈何世道日颓，人皆趋时以苟富贵，以奔竞为常事，以狥（徇）私为无伤，以巽懦为老成，以模棱为妙用。”具体言之，大害有四：一曰干进之害，二曰倾危之害，三曰守令之害，四曰乡官之害。他认为“四害不除，虽使孔子典选，亦无所益”（《赵忠毅公文集》卷十三）。

其次，东林人士又分析了导致吏治败坏的原因。魏大中认为，造成“风尚日非，仕路秽浊。贪官污吏，布满郡邑”的主要原因是地方官员与当地乡绅及上司相勾结，互为支援。他说：“臣窃惟百姓穷苦，皆由外吏贪残。其所以敢于贪残而无忌者，由谄笑居间求田问舍之乡绅为之延誉、拟赎、庆生、贺节，投欢之上司与之作缘。”结果是“民苦贪残者官称卓异，不但幸免计黜，寻且选科选道”（《藏密斋集》卷四）。赵南星认为，吏治败坏的主要根源是私情和私利太重，“臣尝谓吏治所以日坏者，总由情面太重，钱神太灵”（《赵忠毅公文集》卷十三）。李应升则指出，吏治之坏，根在“交际”，即官吏为了功名利禄而结成团伙，相互包庇。“贪者为功名，庇贪者亦为功名；贪者为身家，庇贪者

亦为身家。”有些官员本有澄清吏治贪残之志向，可是一旦“入围”，遂至同流合污，不可自拔。他说：“身在局外，每慷慨以除贪残。一入局中，率因循而随波荡。故巡方行事，常不如其持议之初心；及回道数时，又渐忘其地方之所愿。盖有下不能废于朋友，而上不可告君父，入不觉移于妻拏，而出无以谢百姓者，则交际是也。”（《落落斋遗集》卷一）这些认识真可谓入木三分。当然，明代东林诸君不可能具有现代知识，他们不可能认识到专制王权统治下的官僚集团是一个特殊的政治利益集团，在这个集团中，共同利益和由此而形成的价值及行为准则具有强烈的排他性和亲和力。他们排斥异己，接纳同类，所谓“情面”“交际”就是官僚集团接纳与排斥过程的表述。不过，东林诸君确实意识到官吏腐败贪残的集团势力，凡入仕者，对于功名利禄、“情面”、“交际”又在所难却，因而甚感吏治之弊积重难返，殊难治愈。诚如赵南星说：“即有原忠朝廷者，孤力难施，兼以富贵之念不能尽割，旋且化而从之矣。”“一人之正不能胜众人之邪，一年之公不能救累年之私也。”（《赵忠毅公文集》卷十三）信哉斯言，痛哉斯言！

二、治吏之方

东林党人清楚地认识到官场腐败已成风习，传统道德在权力和私利的冲击下已然支离破碎，实为黑白颠倒、道德沦丧。如赵南星说：“今之士人，以官爵为性命，以钻刺为风俗，以贿赂为交际，以嘱托为当然，以徇情为盛情，以请教为谦厚。”（《赵忠毅公文集》卷十四）为了改变这种局面，东林人士提出了两种方案。一种是强制性方法。如魏大中说：“欲安小民，须严大计。欲严大计，须绝馈遗。馈遗绝，公道出。始得真不肖者而黜汰之，真贤者而表异之。”然后“吏治清明，民生乐业，而后天下可为也”（《藏密斋集》卷四）。再如赵南星说：“愿皇上敕下各抚按官，严禁乡官在家者，勿倚势害民，……其怙终之尤者。

即行参问。即见任之官，其家人子弟暴横，一体参处。”（《赵忠毅公文集》卷十三）他们或依仗制度，或依靠王权，自上而下地强行整饬吏治。另一种是教化性方法，就是倡行廉政，鼓舞士风。李应升认为，国家治乱取决于邪正势力之消长，“而消长之数系于大臣。大臣之道不同，要以是非明白，进退有礼，重廉耻而轻爵禄，畏清议而惜纪纲”（《落落斋遗集》卷一）。赵南星也提出，“成周以听官府之六计，断群吏之治”，皆冠一廉字，“言为吏者虽兼有众长，必以廉为本。非廉则用其所长以为攫取之具，收虚名而播实祸，民生殆矣”（《赵忠毅公文集》卷三）。他认为，公卿大夫及各级官员皆出于士，“士之所以为士者，有士气也”。士气可“鼓舞”而不可“摧折”，“鼓舞士气之道，在教之以重廉耻而轻富贵”、重廉耻就能行廉政，“乃可以为士，乃可以为公卿大夫，而与之共安小民”（《赵忠毅公文集》卷十四）。这两种方案一刚一柔，亦可互为补充。可是，方案的设想与实践终究是两回事。不论强制还是教化，它的实践都离不开官僚体系。也就是说，整饬吏治正是要依靠本已腐败到骨子里的官吏队伍来执行，结果难免贼喊捉贼，不过是大贪抓小贪罢了。如赵南星揭示的那样，官吏考科“大小甲科之官皆大贤也，乡贡之官间有疵议，其卑冗小吏，乃多劣考耳”（《赵忠毅公文集》卷十四）。在缺乏有效监督机制的专制政治环境里，靠当权官吏“自查”进行整饬，其实效究竟如何？恐怕历史早已作了回答。东林人士的治吏方法即便不是空想，也是一种政治上的浅见，尽管他们的态度十分严肃认真。

三、严惩矿监税使

与吏治贪残相并行的是矿监税使“大为民害”。万历中期，神宗派遣宦官任矿监、税使，到各地搜刮民财，以充“国用”。这些税使们如虎如狼，极其贪暴，使本来混乱腐败的吏治更加不堪。东林党人对矿监税使

的贪暴行径深恶痛绝，对之进行了坚决的揭露和抨击。如顾宪成揭露“税棍”俞愚、金阳等人“所在恣行，民不堪命”，逼人至死的恶行，质问道：“凡为漏税之说者，公乎私乎？抑亦假公行私乎？窃恐官受其名，彼享其实，民受其害，彼叨其利。”（《泾皋藏稿》卷四）周顺昌也斥责税监“狼心虎口，肆毒无已”，恃威逼取小民粮米财物。他说：“痛思小民本微力薄，朝夕贩卖以糊口。举家老幼，嗷嗷以待。……不得已，各自踵门告哀乞怜，反触其怒，闭户逞凶”（《周忠介公烬余集》卷一），遭到税监杀害。其伤痛民众之情溢于言表。东林人士多次上疏，力陈矿监税使之害，为民请命，恳请罢除。典型者为李三才。他在上疏中说：“陛下爱珠玉，民亦慕温饱；陛下爱子孙，民亦恋妻孥。奈何陛下欲崇聚财贿，而不使小民享升斗之需；欲绵祚万年，而不使小民适朝夕之乐。”他尖锐地指出：“今阙政猥多，而陛下病源则在溺志货财。”他敦请神宗皇帝“罢除天下矿税。欲心既去，然后政事可理”（《明史・李三才传》）。李三才坚决反对当权者们竭泽而渔的荒唐行径，对朝廷借口“内府匮乏”而强征赋税的做法尤为不满，说：“陛下所谓匮乏者，黄金未遍地，珠玉未际天耳。”与之相对，“小民饔飧不饱，重以征求，箠楚无时，……民惟请死，陛下宁不惕然警悟邪！”（《明史・李三才传》）

东林党人反对矿监税使的主张与严惩贪官一样，都是比较符合民众利益的，因而得到民众的拥护。正因为如此，当他们受到阉党魏忠贤的政治迫害时，民众给予他们强烈的支持。然而，他们的着眼点却并非为了民众的根本利益，而是为了防范社会冲突激化而不利于大明天下。如周顺昌指出，税监横掠民财“匪直民忧，实长民者之忧。税监犯众怒，一旦激变，可若何？”（《周忠介公烬余集》卷一）李三才也告诫神宗说，罢除矿税之事“此宗社存亡所关，一旦众畔土崩，小民皆为敌国，风驰尘鹜，乱众麻起，陛下孑然独处，即黄金盈箱，明珠填屋，谁为守

之”（《明史·李三才传》）。从这个角度看，东林人士在治吏和罢除矿监税使的问题上，虽然言辞激烈、态度诚恳，但他们的认识深度始终未能超出传统重民思想的局限。他们的认识价值亦不言自明。

第四节　君子小人辨

一、君子小人与治乱

在儒家传统认识中，君子和小人是作为一对道德分层的概念被人们普遍接受的。孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）《易·乾卦·文言》：“君子进德修业。”《易·系辞下》：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝。”评判君子或小人的标准是义利之辨，这种认识已经超出了具体身份和社会分层，而是基于某种价值判定。汉唐以来的思想界多有君子小人之辨，大都是把君子小人作为政治人格类型来讨论的。明朝万历年间的党争中，东林党人力辨君子小人，他们通过君子的价值认同结成政治集团，又依照小人的价值判定排斥政敌，增强了他们在政治斗争中的党派意识。

东林党人关于君子和小人的认识很有特色，他们认为，在政治治乱中，君子小人所起的作用极其重要。赵南星说：“甚哉，在位不可一日无君子也。惟君子为能不亡天下。”因为君子身上凝聚着多种美德。“故其操身也正，其畜下也慈，其绳人也恕，其莅事也勤，其究心于吏治人才也豫。”（《赵忠毅公文集》卷三）于是君子竟成了天下治乱的决定性因素：“天下之所以治安者，君子之气恒伸也；天下之所以危乱者，君子之气恒郁也。”（《赵忠毅公文集》卷一）赵南星的认识具有普遍性，东林一派持这种观点者为数不少。如顾宪成说：“君子在朝，则天下必治；小人在朝，则天下必乱。”（《泾皋藏稿》卷二）黄尊素说：“从来天下之治乱，视君子小人之进退。”（《黄忠端公集》卷一）

如果说君子是天下大治的因素，那么小人就是天下大乱的根苗。李应升认为天下有三患：“一曰夷狄，吭背之患，二曰盗贼，肘腋之患，

三曰小人，腹心之患。”三患之中，小人之患是总根，“故臣愚以为夷狄、盗贼之患，实胚胎于小人”（《落落斋遗集》卷一）。由于小人汲汲于利，故而在政治上无孔不入，易进而难退。黄尊素说：“人主无知人之明，使君子小人并进。究则进者，唯小人而已。小人进而天下有不乱乎？”（《黄忠端公集》卷三）为什么小人“易进”？稍后的刘宗周作了解答。他认为，小人的特质是奸佞，“大奸似忠，大佞似信”，特别善于伪装，以投君主之所好。他说：“陛下恶私交，而臣下多以告讦进；陛下录清节，而臣下多以曲谨容；陛下崇励精，而臣下奔走承顺以为恭；陛下尚综核，而臣下琐屑吹求以示察。凡若此者，正似信似忠之类，究其用心，无往不出于身家利禄。”（《明史·刘宗周传》）如果君主不能觉察，使小人秉权当道，必然祸国殃民，戕害善类。杨涟揭示说：“从来小人误人家国，必先比附中官。中官专权乱政，必先驰逐言官，摈除大臣。”（《杨忠烈公文集》卷一）东林人士在与亓诗教、魏忠贤、崔呈秀等人的激烈斗争中，深感小人长袖善舞，阴险刻毒，为害匪浅。李应升惊呼：“嗟乎，狼当道而兰是锄，鬼张弧而凤已冥。小人之祸，烈于猛火。”（《落落斋遗集》卷一）

二、君子小人的绝对化与党派意识

东林党人认为君子与小人如同冰炭相对，不容调和。顾宪成在解释为什么君子与治、小人与乱有着必然联系时说：“君子，正也。正则所言皆正言，所行皆正行，所与皆正类，凡皆治象也。虽欲从而乱之，不可得而乱也。”反之，“小人，邪也。邪则所言皆邪言，所行皆邪行，所与皆邪类，凡皆乱象也。虽欲从而治之，不可得而治也”（《泾皋藏稿》卷二）。在顾宪成看来，君子或小人具有绝对性。不论在认识上还是在实际政治生活中，只要是君子，就是政治和道德理想的化身；反之，凡目为小人者，就是邪恶的化身。与顾宪成的认识相近，左光斗进

一步说明了君子小人非但有别，而且不可转化，不得相容。他说：“君子之别于小人者，清与浊而已矣。君子之不能容小人，犹小人之不能容君子也。其清浊异则其好恶不得不异也。”君子与小人之不得转化就像“鹊终不可以为乌，凫终不可以为鹤”（《左忠毅公集》卷二）一样，也具有绝对性。这些认识为东林党人党派意识的形成提供了依据。

东林人士在实际政治生活中认识到了君子小人判定的复杂性。黄尊素指出，君子小人的标准容易掌握，可是具体到个人，就说不清楚。他说：“君子小人之品，判若黑白；君子小人之名，淆若朱紫。”因为“君子指小人为小人，小人亦指君子为小人”（《黄忠端公集》卷三），双方攻讦不已，一时令人难以分清。高攀龙认为，君子与小人混同杂处是历史的必然。他说：“天下之生久矣，一治一乱相寻，一正一邪相错。极治之世不能无小人，极乱之世不能无君子。”既然事物的本性之一是“方以类聚”，那么君子小人会自然形成派别，或称之为党。“党者，类也。”所谓朋党正是君子小人以类相分的必然现象。“欲天下无党，必无君子小人之类而后可，如之何讳言党也。”（《高子遗书》卷六）朋党的存在正好可以明辨君子小人，对于君主来说“要在明辨其党”。若从根本上说，结党并非君子本意。孔子早就教诲“君子不党”，可是那些汲汲于谋求利权之辈偏要诬指君子为党。杨涟列举“宋之司马光、范仲淹、程颐、朱熹等，岂非当时皆诬以党人者哉，后世之公论何如也”。又举出神宗时“争立国本”事为例，说：“甚而先帝在东朝，且有以争册立为党者。夫不党先帝，将党何人乎？”如果不是这些忠义之臣坚决反对三王并封，“陛下安得有今日乎！然则党人之名亦何负于国，唯奸人借之以欺主空善类耳”（《杨忠烈公文集》卷一）。所谓朋党，实为小人陷害君子的武器，这已是尽人皆知的事实。如刘元珍说：“从古小人未有不以朋党之说先空善类者。”（《明史·刘元珍传》）高攀龙说：“夫君子何党之有？上恶党，故小人之党反目之为党，一网而君子

尽矣。”（《高子遗书》卷六）于是，在这种“此以彼为党，彼亦以此为党”的政治斗争中，东林人士的党派意识逐渐增强。他们既然以君子自诩，遂不以结党为非，反而相互援引，自称“吾党”。顾宪成说：“会不厌多贵其真，友不厌少贵其精。既精且真，吾党其有兴乎！”（《泾皋藏稿》卷十三）他们不仅具有明确的派别意识，而且具有明确的领袖观念，顾宪成就说：“君子在朝，非君子自能在朝也，本之君子之领袖，为之连茹而进也。”（《泾皋藏稿》卷二）他本人之首倡东林，广邀天下士友，既讲论学术，又讽议朝政，正是欲以君子之领袖自居，结成君子之党，以施展政治抱负。虽然顾宪成没有明说，但显而易见的是，东林人士的君子小人辨已经越出了道德分层的人格讨论，向着政治性的党派思想过渡。

君子小人之辨提高和加强了东林人士的集体向心力，形成了明末政坛上一派重要的政治势力。可是，由于他们在认识上将君子小人的标准及内涵绝对化，又以此作为团结自身、打击对手和选官用人的指导原则，反而加剧了党派倾轧。东林一派党见过深，壁垒过严，使之不能广泛团结中间派。天启初，东林党人执掌权柄。他们大量启用同党，搜举遗佚，排斥异类。“于是中立者，类不免蒙小人之玷；核人品者，乃专以与东林厚薄为轻重”（《明史·崔景荣传赞》），以至陷于党争不能自拔，使本已混乱的政局更加动荡，终于在对方数党联合攻击下败北。

从思维方式看，东林人士将君子、小人的内在规定绝对化，强调二者间的不可相容，不得转化。这是一种非此即彼的思维定式，源于儒家传统的善恶二分法。在实际政治生活中，政治关系伴随着权力分配和利、权之争总是复杂多变的，不同政治势力和派别之间的联合、分化、攻讦和对抗往往千变万化。处理这样的政治关系需要敏锐的政治分辨能力和一定的应变调节能力，要善于团结多数、孤立对手，这显然非东林

党人之所长。在非此即彼思维定式的制约下，东林党人竟以自己的政见作为汰选同道的唯一标准，不问其他。结果是东林未必皆君子。这与其说是心胸偏狭，不如说是政治思维过于简单化。把复杂多变的政治关系和政治问题简单化、公式化，恰恰是思维幼稚的表现。这是东林诸君的悲哀，也是儒家思想的悲哀。

第五节　东林党人的政治心态

一、东林党人的政治选择

东林党人的政治选择十分明确，一言以蔽之，就是立足于调节缓和社会冲突，在维护明王朝根本利益的前提下，兼顾君、民各方的利益和要求。当然，他们的最终价值追求仍然是为了君主和君主政治。他们之所以参与党争，尤其力攻奸珰魏忠贤，其目的正如黄尊素的表白：“夫岂有仇于忠贤？不过为皇上惜威权，为祖宗爱成宪，为宗社计灵长。必欲清君侧而后皇上安，而后天下安耳。”（《黄忠端公集》卷一）与其他党派集团相比较，东林党中的大多数能做到爱护百姓，为政清廉，直言敢谏，公而不私。如顾宪成说赵南星：“南星一意奉公，不以情庇，不以势挠。”（《泾皋藏稿》卷一）赵南星则自谓：“为人上者，于天下之民不问其孰饥孰寒，吏治不问其孰清孰浊，狱讼者不问其孰曲孰直，……而恁其胸臆，狭其独见以自用，是无意于求治者也。”他曾作《良心语》曰：“贤不肖之进退，乃民生休戚、社稷安危所关，而行己之私，或收取人情，以保禄位，是绝无良心者，天地鬼神必不能容。”（《赵忠毅公文集》卷十一）李应升在家书中表示：“立朝居身，品识为重，走小人之路，为功名之计，岂父亲乡慕贤哲之心！”“若为自家功名，则无所不可，独不能容容默默，作寒蝉结舌之言官。”（《落落斋遗集》卷五）从实际政绩看，他们多是清官。如顾宪成早年任职地方，“举公廉第一”；杨涟任常熟知县，“举廉吏第一”；周起元政绩卓然，“以廉惠称”；李应升任南康推官时，“出无辜十九人于死，置大猾数人重辟”，民谣颂之“清和无比”（引文见《明史》各本传）。然而也有例外。如李三才“性不能持廉”，顾宪成说他“大节卓然，而细行不无疏阔”（《泾皋藏稿》卷五）。但李三才“以右佥都御史总督漕运”期

间，能严惩税监，“以折税监得民心。及淮、徐岁侵，又请赈恤，蠲马价。淮人深德之”（《明史·李三才传》）。及其离职去淮之日，百姓“老幼提携，填街塞巷，拥舆不得行。已而相与顶舆号泣，一步一吁。比抵舟，又夹两岸号泣，夺缆不得行”（《泾皋藏稿》卷五）。由此可知，东林诸君中的绝大多数属于传统社会的“清官”形象，他们既忠于君主，又能惠爱百姓。在世风日颓的明代晚期，他们给黑暗腐朽的政坛多少带来了一些生气。

然而，就东林党人的思想实质看，其中没有丝毫民主思想成分。他们是儒学圣道的崇拜者和践行者，他们继承的是传统的正统儒学。顾宪成曾说：“吾辈持濂洛关闽之清议，不持‘顾’‘厨’‘俊’‘及’之清议也。”（《泾皋藏稿》卷五）八顾、八厨、八俊、八及是东汉末“清议”领袖，顾宪成认为东林党与汉末诸公旨趣不同。东林之学旨是“祖孔子，宗颜、曾，祢思、孟，而师紫阳”（《泾皋藏稿》卷十一）。俨然以程朱道学正统自居。严格而论，东林党作为一个政治性团体，学旨并不划一。但以讲学东林的诸般领袖人物看，均以程朱为宗。如高攀龙说：“夫学者，学为孔子而已。……惟朱子之学得其宗，传之万世无弊。”“学必以孔孟程朱为宗，士必以孝弟忠廉为贵。如此之谓是，不如此之谓非。”（《高子遗书》卷一）由于他们学宗程朱正统，因而在政治上尊君重道，以维护纲常为目的；在行为上恪守君臣礼义，忠孝伦常；在观念上把程朱之学视若真理，以《五经》《四书》为“天地之定局也”。在这样的思想约束下，东林人士除了做传统意义上的孝子忠臣而外，别无选择。

二、东林党人的政治心态特征

若就心态而言，东林人士显然有别于明代官场中的碌碌之徒。他们

胸怀强烈的社会责任感，又具有壮烈的殉道精神。若进而析之，东林党人的政治心态主要有两个层次。

其一，殉志救世。东林人士大多抱有崇高的政治理想，向往着一种秩序井然又充满仁爱的理想社会。这个理想社会好比一个大家庭，“君人者，身任父母之责；臣人者，身任长上之责；以万民为子弟，养之以井田，群之以学校。老则共老之，幼则共幼之，贤则共贤之。万国犹一国也，一国犹一乡也，一乡犹一家也”（《赵忠毅公文集》卷二）。然而，摆在他们面前的却是官场腐败，贪吏横行，小人竞进，君子谪退，庶民赋税沉重，世风日下的颓乱局面。于是，理想与现实的强烈反差在他们心中激起了一种汲汲于殉志而救世的情怀，忧国忧民，以道自任。如李应升：“国之忧则居官者之忧也。叩阍无路，每见邸报，辄欲投箸而起。”（《落落斋遗集》卷五）如顾宪成：“官辇毂，念头不在君父之上；官封疆，念头不在百姓之上；至于山间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德业，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。”（《顾端文公遗书》卷一）他们为了君父、百姓和世道，表现出了一种积极、忘我、执著的追求：“是必有日忘食、夜忘寝之真精神焉；是必有独立不惧之真力量焉，……是必有夭寿不贰之真骨格焉；是必有为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开群蒙之真气魄焉。”（《泾皋藏稿》卷十）这是何等的志向！东林精英之所以能针砭时弊，嫉恶如仇，敢于冒死强谏，对君主评头论足，甚至横加指责，正是由于在他们的内心深处凝聚着一种为了志向而不惜舍弃生命的冲动。救世本是儒家传统的心态特征。当仪封人说孔子，“天将以夫子为木铎”（《论语・八佾》）。孔子自言：“如有用我者，吾其为东周乎？”（《论语・阳货》）这时已经埋下了救世的种子。其后，孟子以先觉者自居，声称“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子・公孙丑下》）便是这种心态的公然表露。从先秦以至晚明，在儒家思想文化的涵育

下，东林人士从内心深处将救世视为士人本色，于是在实际政治生活中，殉志救世就成了他们积极参与政治这一行为选择的心理动因。

其二，殉道忠君。这里的道，指的是儒家一贯推崇的理想政治原则，包括礼义等级和忠孝伦理等。严守君臣等级规范和尊君、忠君都是道的基本规定，东林人士对此笃奉不疑。天启五年（1625年），魏忠贤、崔呈秀等以熊廷弼营贿案诬陷东林人士，企图将东林党一网打尽。杨涟、左光斗、魏大中、周顺昌、顾大章、李应升等十余人先后被诬就逮，下诏狱追赃，受尽酷刑。当时追赃以五日为一限，限限狠打，血肉淋漓，闻者发指。结果均被拷掠至死。然而，在他们遭受了莫大的冤屈、性命危在旦夕之际，他们想到的仍然是绝对忠君。在他们的心目中，君主的诏命无论对错，均属合理，只能服从，不得抗拒或背叛。他们有一个共同的信念，谓之“雷霆雨露，莫非天恩”。如周顺昌说：“所谓雷霆雨露，均属圣恩。在臣子只应欢喜顺受。臣罪当诛兮，天王圣明。”（《周忠介公烬余集》卷二）杨涟说：“日前赴逮，不为张俭之逃亡，杨震之仰药，亦谓雷霆雨露，莫非天恩。……欲以身之生死归之朝廷。”（《杨忠烈公文集》卷五）这是何等的忠诚！他们的内心深处蕴藏着对儒家理想政治价值的笃信，在观念上便形成了根深蒂固的忠君信念。以杨涟最为典型。杨涟曾上疏劾奏魏忠贤二十四大罪，最为群珰痛恨。入狱后，他是受刑最重者之一。但他只恨奸珰“借封疆为题，追赃为由，徒使枉杀臣子之名，归之皇上”（《杨忠烈公文集》卷五）。他的忠君信念则无比坚定和鲜明。他说：“做忠臣孝子者胜于为大官百倍”，“忠义千秋不朽，难道世道只是昏浊的？”绝对的忠诚凝成了一种无畏的殉道精神：“守吾师致身明训，先哲尽忠典型，自当成败利害不计。”不但坚守一个忠字，而且是忠得全心全意，连一点牢骚都没有，“即范滂临刑，欲汝为善，则我不为恶，父子相诀。某谓何不更勉以忠义，而作此愤激之语”（《杨忠烈公文集》卷五）。这又是怎样一

副情怀呢？由于坚信自己的所作所为完全符合道的原则，因而在生死之际，表现出卓绝的勇气和坦荡的胸怀：“不悔直节，不惧酷刑，不悲惨死。但令此心毫无奸欺，白日冥冥于我何有哉！”（《杨忠烈公文集》卷五）以杨涟为代表的赴难诸君将忠君与殉道统一起来，在内心形成了对君主无嗔无怨、坦诚无欺、以身相许的忠君心态。这是东林党人在利权相争中，往往能做到不计名利，不惧权势，不在其位却偏要谋其政的心理动因。

在明末诸党之中，东林党人作为士人政治群体，是最富于理想、能坚持原则又颇有牺牲精神的。他们基于殉志救世和殉道忠君的政治心态，在行为上力求得到君主及社会各阶层的认可或拥护。然而，事与愿违，他们的下场极悲惨。历史表象展示的是东林一派遭到阉党魏忠贤一派的打击陷害，似乎是朋党相争双方势力消长的结果。其实历史的真实却并非如此直白。不论阉党还是东林，他们都是专制王权的派生、寄生或附属物。天启初东林秉政是得到了君主的首肯，嗣后阉党迫害东林也是君主授意或怂恿。因之，说到底，东林党人是被他们绝对效忠又积极维护的君主亲自扼杀了，他们为之追求和奋斗的政治价值反而成了桎梏自身的绳索。这是一场悲剧。为什么会是这样？原委不难索解，只要士人缺乏必要的学术自由和政治独立性，只要士人身不由己地成为权力的附庸，那么，尽管他们志高行洁，却难逃做奴仆的命运，而主子对他的奴仆总是可以赏罚随心、任意处置的。

第十三章　清初封建士大夫群体的自我批判思潮

明清之际，人祸天灾横行肆虐，社会矛盾空前激化。明廷内部党争不已，腐败不堪；北方满族勃兴，建立大清政权，屡败明军，威逼中原；下层民众铤而走险，“一夫揭竿而天下响应”。错综复杂的社会矛盾汇聚在一起，导致“天崩地坼”，王纲解组。1644年，李自成起义军攻克北京，崇祯帝自缢煤山。不久，清军入关，逐鹿中原，大顺、大西、南明相继败亡。中国历史上最后一代王朝——大清帝国实现了天下一统。

剧烈的社会动荡和国破君亡的政治大变局，推动一大批士大夫反省明代弊政，反刍宋明理学，对传统政治思维和政治体制进行再认识。在批判和反思的基础上，他们纷纷主张明道救世、崇实致用、调整君权、改革体制，形成一股影响深远的政治思潮。这个思潮的主要代表人物是黄宗羲、顾炎武、王夫之、吕留良、唐甄。

黄宗羲、顾炎武、王夫之是清初三大儒。他们经历了大体相近的人生之旅：少小之时，属意科举，留心时务，颇得宋明理学之旨；青年时代，砥砺风节，参与结社，志在匡君救民；清军南下之际，投笔从戎，举兵抗清，挽救宗国危亡；南明覆灭后，遁迹林泉，避难流亡，意在“待曙而鸣”。他们具有强烈的忠义气节，始终拒绝与清朝统治者合作，于是把精力投入于思想文化领域。沧桑巨变和人生遭际把他们磨练成思想深邃、学识渊博、面向现实的哲人、学者和斗士。他们深刻的反思和总结，涉及战国秦汉以来君主政治的方方面面，其政治思维具有批判性、总结性和创造性，代表着传统政治思想的最高成就。吕留良、唐甄等人对暴君、暴政的抨击言辞尤为激烈，有的甚至被视为“悖逆狂噬

之词”，这就更加强化了这个思潮的批判性。

以黄宗羲、顾炎武、王夫之等人为代表的社会批判思潮，几乎将传统政治文化中各种积极因素发挥到极致，并在一定程度上反映着时代的脉搏。不过，他们又没有跳出传统政治文化的圈子。圣人之道是他们政论的理论基础，“君为政本”是他们政论的根基。这个思潮的精神成果，不仅对清代的学术风气及某些统治阶级政治家产生过重大影响，而且为近代的启蒙思想提供了重要的思想材料。

第一节　黄宗羲对秦汉以来政治体制的批判

黄宗羲（1610—1695年），字太冲，号南雷，又号梨洲，浙江余姚人。其父黄尊素为明天启朝御史，东林党人，遇害。黄宗羲年十九，袖长锥进京讼冤，颇具豪壮。作为东林遗孤领袖，复社名士，他与阉党余孽势不两立。师事理学大师刘宗周，在学术上以“濂洛之统，综合诸家”，对于“横渠之礼教，康节之数学，东莱之文献，艮斋、上斋之经制，水心之文章，莫不旁推交通，连珠合璧”（《梨洲先生神道碑文》）。明亡后，他与钱肃乐举兵抗清，号世忠营。失败后又几度参加抗清斗争。晚年拒绝清廷征召，潜心著述，“著书兼辆，然散亡十九”。迄今可考知的著作共计一百一十二种，一千三百卷，二千万字。其中《明儒学案》及《宋元学案》是具有创造性的学术史方面的鸿篇巨制；《明夷待访录》则是中国古代政治思想史上的不朽篇章。黄宗羲的政治思想，还见于《孟子师说》《破邪论》《汰存录》等。浙江古籍出版社编有《黄宗羲全集》。

一、“天下为主，君为客”说

黄宗羲惩明代之失，求矫正之方，把暴政归咎于皇帝制度。他在《明夷待访录》（以下引该书仅注篇名）中继承和发展古代社会批判思想的精华，将“古之君”与“今之君”“古之法”与“今之法”相互比照，批判乃至否定秦汉以来的政体、法制及政治关系。黄宗羲认为皇帝制度的要害，是以“大私”为“大公”，并由此带来一系列弊政。他针对“以君为主，天下为客”的社会现实，提出了“天下为主，君为客”的著名思想命题。

黄宗羲认为三代而下有乱无治，“起周敬王甲子以至于今，皆在一乱之运”，至清代“乱运未终”（《题辞》）。在他看来，战国秦汉以来，天下久乱不治的根本原因，是帝王与天下的关系发生了反客为主的逆转，即“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也”（《原君》）。

黄宗羲在《原君》中把人类历史分为三大阶段：第一阶段是无君时代。“有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。”（《原君》）无君则天下利不兴、害不除，天下之人孜孜于一己的私利。黄宗羲是理学理欲、义利、王霸之辨的传人，在他的政治意识中，无君时代无疑是乱世。第二阶段是君为天下的时代。黄宗羲继承儒家“天生民而树之君”“民贵君轻”的思想，认为最初的君主是为天下兴利除害而产生的。他说：“有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害。此其人之勤劳必千万于天下之人。”由于百般辛劳“而己又不享其利”，所以人们都不乐于为君（《原君》）。在黄宗羲看来，这个君“为客”“为天下”，大公而无私的时代，是人类社会的盛世。从他的全部政论看，其时就是尧舜禹汤文武等圣王之世。黄宗羲在《明夷待访录》《孟子师说》中，对三代圣世的帝王心术、政治体制、治国方略、道德伦理有详细的阐述，而这些“不可以复加”的“先王之法”则尽存于《六经》之中。第三阶段是君主为天下大害的时代，其主要特征是君主“以我之大私为天下之大公”（《原君》）。

黄宗羲认为天下之事的根本性逆转，发生于战国时代。他说：“使孟子得行其道，则三代之治当复见，而秦必不得志于天下。顾圣王之统遂绝者，古今之一大厄会也。”（《孟子师说》卷二）秦皇尽改三代之

制，从此君之心、君之道、君之法，一败而不可收拾。秦以来，帝王皆无“王者之心”，而行“霸者之事”，“就如汉唐之治，当其太平之时，民自驩虞。终不免于杂霸”。私天下的政治体制，致使“后世之民，但有啼号愁惨，求驩虞亦无矣”（《孟子师说》卷七）。皇帝制度完全颠倒了“主”与“客”的关系。君主变成天下的主人，天下之人反为客、为奴。一切罪恶都缘此而起，“然则为天下之大害者，君而已矣”（《原君》）。

黄宗羲以天下为公、一人为私为价值尺度，对皇帝制度下的帝王意识、政治关系和政治体制，进行了深刻的再认识。

黄宗羲认为秦汉以降帝王皆无王者之心。他说：“王霸之分，不在事功而在心术：事功本之心术者，所谓‘由仁义行’，王道也；只从迹上模仿，虽件件是王者之事，所谓‘行仁义’者，霸也。”（《孟子师说》卷一）“王者未必不行霸者之事，而霸者不能有王者之心。”三代君主之末流“尚有王者气象”（《孟子师说》卷七），而即使是汉唐盛世，帝王心术也只是一个“霸”字。“汉唐之君，不能如三代；汉唐之臣，未尝无三代之人物。”秦汉以来虽有政治较好的时期，但全赖某些“以天理把捉天地”（《破邪论·从祀》）的人臣辅佐。总之，“及至战国，人心机智横生，人主之所讲求，策士之所揣摩，只在‘利害’二字，而仁义反为客矣”。从此以后，“举世尽在利欲胶漆之中”（《孟子师说》卷一），而帝王尤甚。

黄宗羲尖锐地指出：“后之为人君者”的心术，一言以蔽之，即专“天下利害之权”。他说：后世帝王，“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。始而惭焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷”（《原君》）。帝王

的“逐利之情”常常溢于言表。他们孜孜于争天下、创基业，“是以其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然！曰‘我固为子孙创业也’。其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰‘此我产业之花息也’”（《原君》）。这种帝王意识违背“设君之道”，因此有君反不如无君。“向使无君，人各得自私也，人各得自利也。”由此可见，帝王是“天下之大害”（《原君》）。

皇帝为天下大害的表现之一，是君民之间恶化为对立、相仇的关系。皇帝制度的特征之一就是“以天下而养一人”（《孟子师说》卷六）。因此，古代君养民一变而为当今民养君。“先王之时，民养于上。其后民自为养。又其后横征暴敛，使民无以自养。”（《破邪论·赋税》）王道仁政一变而为霸道暴政，因此“民之应之，亦截然不同”（《孟子师说》卷七）。“古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫，固其所也。”在黄宗羲看来，人们仇视乃至诛杀桀纣之类的暴君是合理的、正义的，“岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？”他进而对“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间”和“后世之君，欲以如父如天之空名禁人之窥伺者”提出质疑和抨击（《原君》）。

皇帝为天下大害的表现之二，是君臣关系恶化为主奴关系，君视臣为仆妾，臣亦以仆妾自视。这种君臣关系模式深刻地影响着臣的政治意识，并导致政治腐败。黄宗羲认为，战国以降“天子而豢畜其臣下，人臣而自治以佣隶，其所行者皆宦官宫妾之事，君臣之礼，几于绝矣”（《孟子师说》卷二）。到后世“君骄臣谄，习而成故，大略视臣如犬马，视君如国人者，居其七八”（《孟子师说》卷四）。这种状况不

仅影响到臣对君的态度，而且影响到臣对民的态度。他们一方面“一时免于寒饿，遂感在上之知遇，不复计其礼之备与不备，跻之仆妾之间而以为当然”（《原臣》）。另一方面则“以谓臣为君而设者也。君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧之，视天下人民为人君橐中之私物”（《原臣》）。在这种政治意识支配下，臣只知为君主“奔走服役”，对君负责，有的事君如父，有的辅君而兴、从君而亡，有的杀其身以事其君，有的甚至“以君之一身一姓起见，君有无形无声之嗜欲，吾从而视之听之”（《原臣》）。在黄宗羲看来，这些做法，“其于臣道固未尝不背也”（《原臣》）。这样的臣子有时为了避免民众造反危及君主也讲究治民牧民之术，但“苟无系于社稷之存亡，则四方之劳扰，民生之憔悴，虽有诚臣，亦以为纤芥之疾也”（《原臣》）。更有甚者，“以仕为营私之地，则惟恐不富，惟恐不贵矣”（《孟子师说》卷五）。于是君与臣联手虐民，君臣都不关心民生疾苦。

黄宗羲在批判主奴式君臣关系的同时，提出了理想的君臣关系模式。他认为“臣之与君，名异而实同”，都是为了治天下而设。他说：“原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。”天子与公、侯、伯、子、男，君与卿、大夫、士，虽有上下之分，却属同一系列，“非独至于天子遂截然无等级也”（《置相》）。黄宗羲以“曳大木”设譬，阐明君臣异名同实的道理。他说：“夫治天下犹曳大木然，前者唱邪，后者唱许。君与臣，共曳木之人也。”（《原臣》）由此看来，臣并非为君而设，“缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”。天下万民的忧乐高于一家一姓的兴亡，臣应以道义为重，以天下为重，以万民为重，“吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也”（《原臣》）。

在传统政治文化中，君为父，臣为子，事君如同事父。黄宗羲对此不以为然。他认为事君不同于事父。“人子于父母原是一人之身”，父子是血缘关系，所以“‘孰不为事，事亲，事之本’者，一生之力，无一毫不为父母用，其事君事长，皆事父母所不可缺之事，非移此心以事之也”（《孟子师说》卷四）。孝内含着忠，忠孝可以两尽。但是“君臣之名，从天下而有之者也。吾无天下之责，则吾在君为路人。出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也”（《原臣》）。事君并非如同事父一样，是绝对义务，“以天下万民为事”是结成君臣关系的纽带和关键，如果臣不以天下为重而一味遵奉、迎合帝王意旨，“此宦官宫妾之心也”（《原臣》）。臣与君在天下万民面前，是一种同事、师友关系，因此“新安陈氏以为君臣之伦于人伦为尤大，非也”。“‘君使臣以礼，臣事君以忠’，为君臣之正道，初非有心于报施也。”（《孟子师说》卷四）黄宗羲不仅批判了后世之君专天下之利，也揭露了后世之臣“为贫之仕”；批判了君臣之间的利害交易和由王权所赐予的官僚的富贵和特权。他对“后世君骄臣谄，天子之位始不列于卿、大夫、士之间”和群臣事君如父的政治现实，深表不满。在他看来，这种事君之道“君臣之义未必全，父子之恩已先绝矣”（《置相》）。“忠”首先是忠于天下。

皇帝为天下之大害的表现之三，是帝王行“非法之法”，导致天下大乱。黄宗羲所谓的法，指“天下之法”，包括制度、法律、政策、伦理。在他看来，“三代以上有法，三代以下无法”。二帝三王实行井田、封建、学校、卒乘之制，“此三代以上之法也，因未尝为一己而立也”。而秦汉以来的制度、法律、礼仪，都是帝王为了延祚传子，“思患于未然以为之法。然则其所谓法者，一家之法，而非天下之法也”（《原法》）。这种法是“非法之法”，不能称之为法。黄宗羲深刻地指出：“后世之法，藏天下于筐箧者也。利不欲其遗于下，福必欲其敛于

上；用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺。”由于处处设防，严加防范，“故其法不得不密。法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也”（《原法》）。这就从根本上否定了秦汉以来制度、法律、礼仪、政策的合理性和正义性，把封建专制主义中央集权的政治体制视为天下之乱的根源。

黄宗羲继承和发展传统政治思维中“法为要，人次之”的思想，明确提出“有治法而后有治人”。他批评“谓天下之治乱不系于法之存亡”的观点是“俗儒之剿说”。他指出：“夫非法之法，前王不胜其利欲之私以创之，后王或不胜其利欲之私以坏之。坏之者固足以害天下，其创之者亦未始非害天下者也。”（《原法》）例如秦行郡县，汉建庶孽，宋解方镇之兵，都是为维护一家一姓之私，无论沿革损益，终归是非法之法。黄宗羲针对“有治人无治法”之论，提出“有治法而后有治人”的思想。他认为“自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治之人，终不胜其牵挽嫌疑之顾盼，有所设施，亦就其分之所得，安于苟简，而不能有度外之功名”（《原法》）。因此，只有从根本上废除秦汉以来的法律制度，才能平定天下之乱。黄宗羲在剖析秦汉以来各种制度的弊端的基础上，主张尽复“井田、封建、学校、卒乘之旧”（《原法》），行古圣王之制。

皇帝为天下之大害的表现之四，是引发了围绕最高权力的厮杀和争战。君主视天下为私财的最终结局是王朝灭亡、子孙沦丧。“既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我？摄缄縢，固扃鐍，一人之智力不能胜天下欲得之者之众，远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。”（《原君》）一部古代政治史上，记载了多少王子王孙“愿世世无生帝王家”的哀怨。争必然杀人，诸如“元明之开创者，不可称不嗜杀人，而天下为威势所劫，亦就于一，与秦隋无异”（《孟子师说》卷

一）。在逐鹿中原的征战中，遭涂炭的是天下万民。黄宗羲认为："天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。"（《原臣》）私于一人一姓，无论王朝兴替与否，天下终归于乱，因此，一姓的兴亡不能作为天下治乱的标准。黄宗羲超越某个具体王朝的治乱兴亡来论说天下的治乱兴亡，把传统文化中天下为公君为私的思想发展到极致。

黄宗羲紧紧抓住政治结构、政治关系、政治体制等要害问题，剖析和批判皇帝制度。他不仅将两千年的丧乱归咎于帝王和法统，而且指明救世的根本出路是否定皇帝制度，改造政治关系。尽管他的许多思路来自传统政治文化，许多具体政见也未必允当，但是他从君、臣、法等诸多角度彻底否定秦制，却足以启发后人。他以主与客论天下与帝王，以同僚、师友论君与臣，以万民之忧乐论法，主张更革政治制度、改造政治关系，这一套组合命题中的确包孕着新思维的因素。在当时的条件下，黄宗羲的思想具有振聋发聩的作用和"破块启蒙"的因素。这种思维方式再向前发展一步，就是近代民主思想。可是，黄宗羲脚踏着宗法制度和君主制度的社会土壤，背靠着儒家经典和宋明理学的理论框架，肩负着传统政治文化的沉重包袱，向往着三代圣王的盛世理想。他没有想到并设计如何化民意为民权，如何由"天下"来制定大公之法，如何使君主之大私拜倒在天下之大公面前，使天下真正成为"主"。相反，他在设计变革现行制度的具体方案时，又把希望寄托于某一个特定的个体，希望由这个人发自内心的"公"来实现"天下大公"。

黄宗羲是有君论者。他说："天地之生万物，仁也。帝王之养万民，仁也。宇宙一团生气，聚于一人，故天下归之，此是常理。"（《孟子师说》卷四）这就是说，一人养万民才是常理、合理。他又说："天下虽大，万民虽众，只有'欲''恶'而已。"君主躬行仁恕之政，"以我之好恶，絜而为天下之好恶"便可实现大治，"故为君者，所

操甚约，所谓‘易简’，而天下之理得矣”（以上见《孟子师说》卷四）。这就是说最理想的政治是帝王遵奉王道仁政。他又大谈孝父忠君。在他看来，“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也”，这句话是《孟子》的精髓。“遗亲后君，便非仁义”（《孟子师说》卷一）。这就是说宗法伦理关系是不容损害的。因此，在黄宗羲看来“圣贤之道，未有不从源头做起”。这个源头就是“君心”。“君心犹积石、岷山也，此处不通，则横流汎滥矣。”事君者以诤谏“令君心自悟”，使之“格心”“明德”（《孟子师说》卷四），才是平天下的起点。他的政治理想，归根结底是一种有德有道的君主政治，而这种政治模式，来自三代，来自《六经》。

二、宰相理政、方镇御边、学校清议

黄宗羲的政治理想是三代政治。在他看来：“《六经》皆先王之法也。其垂世者，非一圣人之心思，亦非一圣人之竭也。”诸如井田、封建、学校、礼仪之类，皆圣人所为。“圣人明见远，虑患深，盖不可以复加矣。”秦汉以来的制度无可称道，“幸而保守一家之富贵，其四海之困穷，虽当极盛之世，未之能免也”。因此，“不以三代之治为治者，皆苟焉而已”（《孟子师说》卷四）。但是黄宗羲又是头脑清醒、面对现实的政治家，所以他并不主张原原本本地尽复旧制，而是期望以西周、汉唐制度中的某些合理成分，调整弊端百出、千疮百孔的宋明制度。要言之，即宰相理政，方镇御边，学校清议。

黄宗羲尖锐地指出：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。”（《置相》）他认为罢黜宰相有三大弊端。一是君臣关系有如主奴。他说：古代君臣见面互拜；秦汉以后人君礼遇丞相；“宰相既罢，天子更无与为礼者矣。遂谓百官之设，所以事我，能事我者我贤之，不

能事我者我否之”（《置相》）。罢相的实质是扩大了君臣之间的距离，将一人之下万人之上的相也归为奴仆。明太祖罢相的本意的确是为了强化君权，支配朝臣。在明代，权力高度集中，内阁大学士只备顾问，皇帝任意责打和诛杀大臣，实行极端的专制独裁，政治极其黑暗。二是不能补救政权传子之弊。他说：“古者不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣。”（《置相》）这样，天子一旦昏愦，连个补台的人都没有。三是朝政尽归于宦官。黄宗羲指出：“奄宦之祸，历汉、唐、宋而相寻无已，然未有若有明之为烈也。”（《奄宦上》）造成这种祸患的原因首先是“由于人主之多欲也”（《奄宦下》）。废除宰相制度更加重了宦官专权的危害程度。“盖大权不能无所寄，彼宫奴者，见宰相之政事坠地不收，从而设为科条，增其职掌，生杀予夺出自宰相者，次第而尽归焉。”“故使宫奴有宰相之实者，则罢丞相之过也。”（《置相》）宦官专政，一方面导致朝臣纷纷效法宦官的事君之术，“亦遂舍其师友之道而相趋于奴颜婢膝之一途”，于是世风大坏；另一方面又导致君主依赖阉宦，“使人主之天下不过此禁城数里之内”（《奄宦上》）。在黄宗羲看来，明代阉党之祸尤为酷烈的根源在于罢相。

为了防止阉宦专权，净化朝廷风气，黄宗羲主张恢复宰相制度，设宰相一人，参知政事无常员。由宰相、公卿、谏官与天子共议国家大事。各种办事人员皆用士人。“凡章奏进呈，六科给事中主之，给事中以白宰相，宰相以白天子，同议可否。天子批红。天子不能尽，则宰相批之，下六部施行。”（《置相》）一切权力运作完成于朝廷之上，排除宦官干政的可能性。

在中央与地方的关系上，黄宗羲主张参行郡县和方镇两种体制。黄宗羲认为“自三代以后，乱天下者无如夷狄矣”。边疆民族频频侵扰乃至入主中原，“则是废封建之罪也”（《明夷待访录未刊文·封建》）。但是，“今封建之事远矣，因时乘势，则方镇可复也”。他分析了唐代的盛衰，认为“唐之所以亡，由方镇之弱，非由方镇之强也”（《方镇》）。他又分析了封建与郡县的利弊，指出：“封建之弊，强弱吞并，天子之政教有所不加；郡县之弊，疆场之害苦无已时。”为了兴利除弊，巩固边防，他认为“欲去两者之弊，使其并行不悖”，则沿边之方镇最为可取。具体做法是：在边疆各地俱设方镇，“田赋商税，听其征收，以充战守之用；一切政教张弛，不从中制；属下官员亦听其自行辟召，然后名闻”。凡按时朝贡，治理有方者，“许以嗣世”（以上见《方镇》）。所谓方镇，实质是享有自主权、近乎封君的地方行政实体。

如果说恢复和加强宰相、方镇权力是为了调整帝王与朝臣公卿、封疆大吏的政治关系和权力配置，那么完善和加强学校的职能，就是为了强化舆论制约，调整朝廷与在野士大夫的关系。

在明清之际，“清议”不仅是一种社会风气，而且是一股政治思潮。作为东林遗孤、复社骨干，黄宗羲认为“清议”犹如中流砥柱，可以抑小人之恶，救政教之失。他借鉴三代学校议政及东汉、北宋学生“危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议”，“使当日之在朝廷者，以其所非是为非是”的历史经验，主张强化学校议政职能，以实现“盗贼奸邪慑心于正气霜雪之下”，“君安而国可保”（《学校》）。

黄宗羲认为，“养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也”。在三代，学校是评议朝政、制造舆论的重要场所，“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”（《学校》）。在他看来，唯有使学校兼备养士和舆论两种职

能，“必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备”。可是“三代以下，天下之是非一出于朝廷”。一方面“其所谓学校者，科举嚣争，富贵熏心”，“而士之有才能学术者，且往往自拔于草野之间”，学校丧失养士的职能；另一方面朝廷处处与舆论作对，“伪学之禁，书院之毁，必欲以朝廷之权与之争胜”（《学校》），学校不仅丧失议政功能，而且成为害士之所。

为了充分发挥学校养士、议政职能，黄宗羲提出了系统的改革方案，其中最重要的有四项：一是“郡县学官，毋得出自选除。郡县公议，请名儒主之”。“其人稍有干于清议，则诸生得共起而易之。”（《学校》）学官改国家委派为公议推举的目的，是确保由有才有德的名儒主持学务。二是天子及公卿定期亲临太学听谏。具体做法是：“太学祭酒，推择当世大儒，其重与宰相等，或宰相退处为之。每朔日，天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。”（《学校》）这项改革的目的是将历代帝王听讲学、纳谏诤、采舆论的做法制度化，并进一步提高学校地位，扩大其议政职能。三是地方官定期接受舆论监督。具体做法是：“郡县朔望，大会一邑之缙绅士子。学官讲学，郡县官就弟子列，北面再拜。”“郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众。”即通过学校，充分发挥士大夫群体的清议作用，监督地方官员和政务。四是强化学校荐举人才的职能。国家“择名儒以提督学政，然学官不隶属于提学”，“每三年，学官送其俊秀于提学而考之，补博士弟子；送博士弟子于提学而考之，以解礼部，更不别遣考试官。发榜所遗之士，有平日优于学行者，学官咨于提学补入之”（《学校》）。这就使学校荐举成为一种制度化的仕途。

《学校》与《原君》《原臣》《原法》等诸篇，是《明夷待访录》

的精华之所在。黄宗羲将历代君主政治中某些积极因素，诸如乡校议政、群臣谏议、处士横议、太学生干政、书院说论、士大夫“清议”及帝王听讲经书、采纳民意之类，加以集萃并力图使之制度化、经常化。其中太学祭酒、郡县学官由士人公推，由他们代表民意的设想，内蕴着某些近代民主的因素。但就整体而言，黄宗羲的思想未能从传统中脱胎出来，他的基本主张也与传统政治价值相符合。他所期待的是将这种政治价值全面地体现出来，以矫治明代极端专制的弊端。因此，他没有也不可能设想：如果议而不纳，谏而不改，帝王和官僚执意一是非于朝廷，又当如何处置？采取什么样的政体、规范和程序，制衡最高统治者，使“公其非是”不得违逆？所以，黄宗羲所谓的“议”，仍然是“谏议”“清议”“处士横议”，充其量是一种舆论的制约。单凭舆论制约不能避免和制止君主政治的专横和暴虐，这一点早已被历史反复证明。

黄宗羲还针对明代取士、吏治之失，提出了改革设想。他主张采取三代及汉唐的某些做法，对士人实行宽取、严用。在他看来，“宽于取则无枉才，严于用则少幸进”（《取士下》）。具体做法是科举之外广辟仕途。他说：“吾故宽取士之法，有科举，有荐举，有太学，有任子，有郡邑佐，有辟召，有绝学，有上书，而用之之严附见焉。”（《取士下》）他又对各种仕途的宽取严用之法进行了具体的设计。黄宗羲对明代科举之失多有批评，主张科举考试“复墨义古法”，使学子既记诵经说，又“申之以己意”（《取士上》），通今致用，以改变空疏浮薄的学风。黄宗羲认为六部院寺及郡县的胥吏必须全部由士子担任。他尖锐地指出，胥吏以徒隶、无赖之人为之，导致这伙人盘根错节，父子相传，形同世袭。从一定意义上说，这些人倒是真正的实权派。一切文网、科条或出自其手，或由之执行，“是以天下有吏之法，无朝廷之法”，“是以今天下无封建之国，有封建之吏”（以上见《胥吏》）。因此他主张改变胥吏的选用制度，尽以士人为之。

黄宗羲的上述政治设计，涉及君主与朝臣、中央与地方、朝廷与在野士大夫等政治关系和权力配置的方方面面。他的每一项设计都具有明确的针对性，内含着批评与建设两个方面。他的一些主张是相当精彩、切中时弊的，而另一些主张又是陈旧迂腐，乃至错误的。人们随着他的思路看到了君主政治种种难以自解的难题和这种政治的黑暗。但黄宗羲的具体政治设计又恰恰反映了他的政治视野和思路的局限。

三、“重定天下之赋”和“工商皆本”

在君主制度下，土地和赋税问题是关系到君民关系、政治稳定和国计民生的大事。黄宗羲认为秦汉以来，无论田制、税法都存在弊端，从而导致民生困苦，主张改革田制，重定税法。

黄宗羲认为：“古者井田养民，其田皆上之田也。自秦而后，民所自有之田也。上既不能养民，使民自养，又从而赋之，虽三十而税一，较之于古亦未尝为轻也。”（《田制一》）井田系由帝王授田于民，是君养民；后世庶民自己买田，是民自养。民众耕种自己的私田，即使按古制最轻的税法征赋，还是太重了。造成民生困苦的原因，不仅在于井田不复，而且在于税法不周。他说：“秦开阡陌，井田尽废，此一变也。自秦以至于唐，取于民者，粟帛而已，杨炎两税之法行，始改而征钱，此又一变也。自明以来，又废钱而征银，所求非其所出，黄河以北，年丰谷贱，而民转沟壑，又一变也。经此三变，民生无几矣。”（《孟子师说》卷三）江南一些地方甚至将所获“尽输于官，然且不足”（《田制一》）。横征暴敛使民众达到无以自养的地步。针对这种状况，黄宗羲主张推行屯田，“重定天下之赋”。

黄宗羲认为井田可复，屯田制实质就是一种井田制。他说：“余盖于卫所之屯田，而知所以复井田者亦不外于是矣。世儒于屯田则言可

行，于井田则言不可行，是不知二五之为十也。”（《田制二》）他反对行“限民名田”之法，也反对夺富民之田，实行重新分配。黄宗羲对明代屯田、官田数量进行估算之后，主张“以实在田土均之”，此外听任富民占地，“又何必限田、均田之纷纷，而徒为困苦富民之事乎！”（《田制二》）但是，黄宗羲清醒地看到复井田、行屯田的难度。他说：“吾诚不敢以养民者，望之后世，但使两税之法，复于前代，征其田土所自出，不以银为事，庶几民得以自养耳。”（《破邪论·赋税》）所以，他把关注点投放在改革赋税上。

所谓“重定天下之赋”，有四层含义：一是“履亩而税”。黄宗羲认为：“夫古之赋税，以田为母，以人为子。人有去来，而田无改易。故履亩而税，追呼不烦。”他主张将土地编号，设立号长，“按号而为催科”，改变按户征税的现行办法。在他看来，如此便可使“诡奇之术穷”“飞洒之路绝”“九等不得那移”“胥吏无从上下”“不可增减”“权不旁落”（《破邪论·赋税》）。二是“任田不任用”。他认为秦汉以来“天下之赋日增”，根源在于封建国家“不任田而任用，以一时之用制天下之赋”（《田制一》），旧赋因袭，又加新赋，致使赋税日益繁苛。他主张根据任田不任用的原则重定天下之赋，“今欲定税，须反积累以前而为之制。授田于民，以什一为则；未授之田，以二十一为则；其户口则以为出兵养兵之赋”（《田制三》）。三是“任土作贡”，即“其必任土所宜，出百谷者赋百谷，出桑麻者赋布帛，以至杂物皆赋其所出”（《田制三》），废除专以钱和银为赋、困瘁民生的税法。四是解决税额不齐问题。具体做法是：土地分为五等，分别定为一亩二百四十步、三百六十步、四百八十步、六百步、七百二十步，“鱼鳞册字号，一号以一亩准之”，“使田土之等第，不在税额之重轻而在丈量之广狭，则不齐者从而齐矣”（《田制三》）。

黄宗羲还从明季民生维艰、地价下降、工商凋敝、统治者腐败的实际状况出发，提出“工商皆本”“崇本抑末”的主张。他对传统的本末论提出重要修正，以礼教、农耕、工商为本，以奢侈、蛊惑为末。黄宗羲说：“治天下者既轻其赋敛矣，而民间之习俗未去，蛊惑不除，奢侈不革，则民仍不可使富也。”（《财计三》）他把事巫、佞佛、娼优、酒肆、奇技淫巧等视为蛊惑、奢侈之举，反对与其相关的工商业，所谓“有为佛而货者，有为巫而货者，有为倡（娼）优而货者，有为奇技淫巧而货者，皆不切于民用，一概痛绝之”（《财计三》）。他批评“世儒不察，以工商为末，妄议抑之”，一反农业为本、工商为末的传统观点，鲜明地提出“工商皆本”的思想。在黄宗羲看来，“夫工固圣王之所欲来，商又使其愿出于途者，盖皆本也”（《财计三》）。他反对官府垄断矿产，“间一开采，又使宫奴主之，以入大内，与民间无与”（《财计一》）；他主张废除金银等贵金属货币，以铜钱作为统一货币，“铸钱以通有无”，“使货物之衡尽归于钱”，“除田土赋粟帛外，凡盐酒征榷，一切以钱为税”（《财计二》）。

黄宗羲的“重定天下之赋”和“工商皆本”思想，着眼于调整君民关系，着眼于发展“切于民用”的事业以达到天下安富。尽管他的一些具体主张是不现实的、幼稚的，诸如恢复井田、废除金银货币，但总的说来，黄宗羲的财政经济思想和主张，切中时弊且符合潮流。特别是“履亩而税”的主张，与清代赋税改革的方向是一致的。“工商皆本”的思想更具有积极的价值和意义。

黄宗羲对现实和历史的批判是激烈的、精彩的、深刻的。在近代维新思潮形成和发展的过程中，《明夷待访录》曾起过积极的作用。梁启超在《清代学术概论》中指出：“梁启超、谭嗣同辈倡民权共和之说，则将其书节钞，印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力

焉。”仅此就足以奠定《明夷待访录》在中国古代政治思想史上的地位，证明其在历史上的价值和意义。

但是，由于主观和客观的原因，黄宗羲的思想言论只能成为历史上特定形势下的一段慷慨陈词而已。就主观因素而言，黄宗羲的理想是一种较为开明的君主专制制度。在他看来，“孔子之道，非一家之学也，非一世之学也，天地赖以常运而不息，人纪赖以接续而不坠”（《破邪论·从祀》）。他批判秦制及相应的政治关系，反对将君臣置于人伦之首。但他所主张的社会关系和政治关系仍严格限定在宗法专制的范围以内，所谓“‘事君’‘治民’须从尧舜以上来，方有本领。今人只将秦汉以来见识，零星补凑，所以头出头没”（《孟子师说》卷四）。由于没有从传统中挣脱出来，所以黄宗羲对暴君暴政的批判，仅限于言而未见诸行。他耐心地等待着，等待着一位圣明的主体来重新规范“纲常伦物之则”，以仁义来正人心、兴天理、去人欲，所谓“吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉”（《题辞》）。

就客观而言，黄宗羲终其一生，待访而无访，而迎来的却是一个更加成熟、更加强大的大清帝国。黄宗羲所代表的思潮长期处于沉寂之中。当他的思想再度受到人们重视的时候，一种新的政治思维方式已经在中国的大地上生根、发芽，并形成一股波澜壮阔的思潮。这些都注定了黄宗羲的政治理想和具体设计，不可能成为现实。

其实，早在生前黄宗羲就已经绝望了。在写《明夷待访录》之初，黄宗羲相信“十二运”之说，预计二十年后，“始得一治，则三代之盛犹未绝望也”（《题辞》）。但时过三十余年后，世道仍没有变化的迹象，一切依然如故。黄宗羲不得不叹道：“十二运之言，无乃欺人。”（《破邪论·题辞》）

黄宗羲是中国古代最伟大的政治思想家之一。他的成就凝集着古代社会批判思想的精华，而他的个人悲剧，恰恰是传统政治文化所固有的极限造成的。

第二节　顾炎武改革君主集权政体的设想

顾炎武（1613—1682年），原名绛，字忠清，后因国变，更名炎武，字宁人，人称亭林先生。江苏昆山人，生于世儒名门。早年参加复社，投身于反对阉党的政治活动。二十七岁时因乡试屡次落第而绝意科举。清军南下，他从明福王抗清。失败后，游历北方各地，结交志士豪杰，观察山川形势，意图恢复。顾炎武恪守嗣母“无为异国臣子”之训，多次坚拒清廷征召。他一生颠沛流离，却勤学不辍，是读万卷书行万里路的大学者。顾炎武主张“崇实致用”，以为“君子之为学，以明道也，以救世也”，“载之空言，不如见诸行事”，故“凡文之不关于《六经》之指、当世之务者，一切不为”（《顾亭林诗文集·与人书二》）。他在历史、地理、音韵、考据、金石等方面都有独到建树，开一代朴学风气之先，是乾嘉汉学的“不祧之祖”。顾炎武著述宏丰，计有著作四十多种，四百余卷，主要有《天下郡国利病书》《日知录》《音学五书》。他的一些具体政论集中在《亭林诗文集》。今有中华书局新排本《顾亭林诗文集》。

顾炎武与黄宗羲一样，以起百王之弊，还三代之盛，“著书待后有王者起，得而师之”为志。他在给黄宗羲的信中称：“炎武以管见为《日知录》一书，窃自幸其中所论，同于先生者十之六七。”（《黄宗羲全集·思旧录》）黄宗羲也说：“余尝为《待访录》，思复三代之治。昆山顾宁人见之，不以为迂。”（《黄宗羲全集·破邪论》）由此可见，二人政见大同而小异，其差异仅在于激烈程度有所不同，具体政治设计有所不同。

一、批判“私天下”的政治体制

顾炎武激烈批判秦汉以来的政治体制，认为专制君主集一切权力于一身，是造成“百王之敝”的根本原因。在他看来，三代盛世与后世弊政的区别在于前者是“公天下”，后者是“私天下”。顾炎武说：“古之圣人，以公心待天下之人，胙之士而分之国；今之君人者，尽四海之内为我郡县犹不足也。”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）专制君主出于“专大利”的目的，视天下为私财，集大权于一身，由此造就了维护私天下的法律制度和官僚制度。君主集一切权力于一身，是各种政治弊端的根源。首先，君主一人的才能根本无法胜任使天下致治之责。他说：“后世有不善治者出焉，尽天下一切之权，而收之在上。而万几之广，固非一人之所能操也。”（《日知录·守令》）君主“欲专大利，而无受其大害，遂废人而用法，废官而用吏”，结果导致“一兵之籍，一财之源，一地之守，皆人主自为之”。“内外上下，一事之小，一罪之微，皆先有法以待之。”兼以“前人立法之初，不能详究事势，豫为变通之地。后人承其已弊，拘于旧章，不能更革，而复立一法以救之，于是法愈繁而弊愈多”。繁刑苛法一旦发展到“法败则法从人”的地步，就会造成是非不分，赏罚不公，“事功日堕，风俗日坏”（以上见《日知录·法制》）。再次，君主猜忌群臣，移权于法，造成吏治败坏。君主“多为之法以禁防之，虽大奸有所不能逾，而贤智之臣亦无能效尺寸于法之外，相与兢兢奉法，以求无过而已。于是天子之权不寄之人臣，而寄之吏胥”（《日知录·守令》）。科举出身的大臣、守令不仅被法束缚手脚，而且由于法例如毛，莫知所从，只得借重吏胥。君主“人人而疑之，事事而制之，科条文簿日多于一日，而又设之监司，设之督抚，以为如此，守令不得以残害其民矣。不知有司之官，凛凛焉救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者，民乌得而不穷，国乌得而不弱？”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）总之，帝王依靠百官，又怕百官弄权。由于权在君上，拘束太甚，导致贤者唯唯诺诺，不肖者又上下其手。贪官污吏以法为市，实际上是由虎狼之吏执掌国柄。这与黄宗羲

视秦汉以来的政治法律制度为“非法之法”的观点如出一辙。

顾炎武结合评说历代制度和政治得失，对君主政治的暴虐和官僚士大夫的腐朽，进行了深刻的揭露。他指出明代中叶以来政治上的种种黑幕，特别是吏治腐败，倍于唐宋之时，“自神宗以来，赎货之风日甚一日，国维不张而人心大坏，数十年于此矣”（《日知录·贵廉》）。“今之牧守，其能不徇于私而计民之便者，吾未见其人矣。”（《日知录·州县赋税》）

顾炎武还试图从理论上否定绝对君权。他指出：天子、君主，都是一种职位，并非神圣不可侵犯的称号。在古代，“君”是上下之通称，天子称“君”，人臣、诸侯、卿大夫亦称“君”，甚至奴婢称其主人，女称其父，妇称其舅，皆为“君”。天子只是君主中的一种。“为民而立之君，故班爵之意，天子与公侯伯子男一也，而非绝世之贵。……是故知天子一位之义，则不敢肆于民上以自尊，知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉。”（《日知录·周室班爵禄》）

为了证明君权的相对性，顾炎武对国家与天下这两个概念进行了辨析。《日知录·正始》称：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。”在顾炎武看来，“国家”乃一家一姓的王朝；“天下”乃天下人之天下。君主暴虐，道德沦丧，人与人相残，就是“亡天下”。保天下是保国家的前提和基础。保国家是朝廷之事，保天下则匹夫匹妇有责。“天下”高于“国家”，更高于“其君其臣”。这就从天下观的角度，把孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”的思想发展到一个新的高度。

梁启超曾将顾炎武上述思想概括为“天下兴亡，匹夫有责”。其实，在顾炎武的本意中，并不含有梁氏所附加的民权观念。依据有三：一是《日知录·正始》中的这段话是由《孟子·滕文公》中的一些段落综合、衍化而来。孟子将“无君无父”称为“禽兽”，把道德沦丧、暴君暴政称为“仁义充塞，则率兽食人”。顾炎武也说：“魏晋人之清谈，何以亡天下？是孟子所谓杨墨之言，至于使天下无父无君，而入于禽兽者也。”（《日知录·正始》）挽救民族危亡的“保天下”与忠于君父的“保国家”，具有内在的一致性。二是这句话并不具有赋予民众日常政治权利的内涵，“保国家”毕竟只是“肉食者”的专利，所谓亡天下而匹夫有责，充其量是肯定了民众非议乃至推翻独夫民贼的合理性和正义性。从顾炎武对待明末农民起义的具体态度看，就连这一点他也是言行不一的。因此，所谓“匹夫之责”，主要是指在野的士大夫。三是顾炎武的全部政论是以充分肯定封建政治关系和政治伦理为基本前提的。他说：“人之大伦曰君臣，曰父子。”（《顾亭林诗文集·子胥鞭平王之尸辨》）“恒者久也，天下之久而不变者，莫若君臣父子，故为之赋税以输之，力役以奉之，此田宅之所以可久也。”（《顾亭林诗文集·莱州任氏族谱序》）

顾炎武的天下观，反映了他“拯斯人于涂炭，为万世开太平”的宏大胸怀，体现了他试图改革弊政、拨乱反正的强烈愿望。当时的社会现实是帝王高度集权，官吏寡廉鲜耻，民众水深火热。为了改变这种积重难返的现状，顾炎武把批判的矛头指向了君主政治的方方面面。但他的目的和药方，却是为了维护和调整君主专制的社会结构和政治制度。

二、适度分权的政体论：“寓封建之意于郡县”

顾炎武力主矫治君主过度集权之弊，通过改革权力配置，以实现天

下国家的长治久安。他主张改“独治”为“众治”，合理配置天下大权与地方权力。他说：“所谓天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权，寄之天下之人，而权乃归之天子。自公卿大夫，至于百里之宰，一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权乃益尊。”（《日知录·守令》）天子是天下一切政治权力的归结点，但是唯有合理配置天子与公卿大夫、百里之宰之间的权力，充分发挥朝臣和各级政权的作用，才能真正总天下大权于天子，使其地位愈益尊崇。顾炎武又说：“人君之于天下，不能以独治也，独治之而刑繁矣，众治之而刑措矣。”（《日知录·爱百姓故刑罚中》）顾炎武所谓的分权众治，不是分权制衡，而是君臣众治分事，不使权力过度集中。

顾炎武认为适度强化地方权力有利于外捍边患内平民乱。他说：“唐之弱者，以河北之强也。唐之亡者，以河北之弱也。”“呜呼！世言唐亡于藩镇，而中叶以降，其不遂并于吐番、回纥，灭于黄巢者，未必非藩镇之力。”又说：“明代之患大略与宋同。”（《日知录·藩镇》）宋代“惩五季之乱，削除藩镇，一时虽足以矫尾大之弊，然国以寖弱。故敌至一州则一州破，至一县则一县残”（《日知录·藩镇》）。这就从边防和治安的角度论证了加强地方权力的重要意义。这与黄宗羲的方镇论异曲同工。

顾炎武主张当务之急是加强郡县守令的权力。他说：“是故天下之尤急者，守令亲民之官，而今日之尤无权者，莫过于守令。守令无权，而民之疾苦不闻于上，安望其致太平而延国命乎！”又说：“夫辟官、莅政、理财、治军，郡县之四权也，而今皆不得专之，……是以言莅事而事权不在于郡县，言兴利而利权不在于郡县，言治兵而兵权不在于郡县，尚何以复论其富国裕民之道哉！”（《日知录·守令》）唯有切实下放权力，使地方拥有一定的自主权，才能消除弊端。

“封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上。”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）顾炎武推崇三代圣王之制，但又认为不能简单地废郡县而复“封建”。一是“封建”有“其专在下”之弊；二是历史发展中有不以人们意志为转移的“固其势之所必”（《日知录·郡县》），它注定了“封建”已成为历史陈迹。他说：“封建之废，非一日之故也，虽圣人起，亦将变而为郡县。”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）“秦虽欲复古之制，一一而封之，亦有所不能。”（《日知录·郡县》）在顾炎武看来，秦汉以来的郡县制也走到了尽头，“方今郡县之敝已极”，必然有所更革。他说：“知封建之所以变而为郡县，则知郡县之弊而将复变。”于是他提出了“寓封建之意于郡县”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）的政治设计方案。

所谓“寓封建之意于郡县”，就是将封建制的某些优点注入郡县制，以化解君权太重、官僚腐败之弊。基本构思是：从中央到地方层层分权，由郡县分割中央权力，由乡亭分割郡县权力，由宗族治理族众。其中心环节是“尊令之秩，而予之以生财治人之权，罢监司之任，设世官之奖，行辟属之法，所谓寓封建之意于郡县之中，而二千年以来之弊可以复振”。对此，顾炎武是充满自信的，他说：“后之君苟欲厚民生，强国势，则必用吾言矣。”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）

顾炎武又将这个构思具体化：其一曰尊令长之职，即改七品知县为五品县令，选拔熟悉风土人情的人担任。县令以下除县丞由中央选授之外，其他吏职均由县令选聘。县令初任三年为试令，经过三年的试期和十二年的考察期，凡称职者进级益禄且得为终身之任，年老退休可传子或荐贤为新县令。数县为一郡，设太守，太守三年一换。朝廷派御史巡视四方，一年一换。其二曰谨乡里之治，即效法周秦乡里制度，完善乡、亭行政组织，负责乡里的教化、狱讼、税收和治安，以防郡县权力

过分集中。其三曰复宗族之制，即为了防止地方守宰专断，恢复古代宗族制度，由“天下之宗子各治其族，以辅人君之治，罔攸兼于庶狱，而民自不犯于有司，风俗之醇，科条之简，有自来矣”。所谓“宗法立而刑清”（《日知录·爱百姓故刑罚中》）。在顾炎武看来，如此一来，就可以形成中央治郡，以郡治县，“以县治乡，以乡治保，以保治甲”（《日知录·里甲》），统一于中央，而又层层负责的统治网。这种体制，“若网之在纲，有条不紊”，可收无所偏弊之效。

“寓封建之意于郡县”的实质是县令实行终身制、世袭制。顾炎武说：“天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。”（《顾亭林诗文集·郡县论五》）一方面以终身之任、世袭之职鼓励之、奖赏之；另一方面则加强考核，“不职者流，贪以败官者杀”（《顾亭林诗文集·郡县论二》）。这样，县令就会像关心自己的私事一样关心县政，以“自为”之心，爱其子民，治其田畴，缮其城廓。县令又不是小国封君，他要向皇帝负责，有政绩的考察，且可以随时罢撤。在顾炎武看来，这种体制可以同时防止“其专在下”和“其专在上”两种偏弊。

顾炎武同宋明以来的士大夫群体一样，认识到了皇帝过度集权是现行制度的弊端，试图通过适度分权来限制帝王权力，矫治时弊。他继承和发展了唐宋以来试图兼取郡县与封建之长的思想，提出了自己的政治设计。但是，顾炎武没有找到真正的出路。皇帝以天下为一家之私产，导致法之弊和民之困。难道县令以县为一家之私产，就能真正改善吏治吗？一部封建政治史早已对此作出了明确的回答。顾炎武的批判是深刻的，而他的设计则仍然囿于传统的政治思维方式。

三、明道救世与“废天下之生员”

士风问题是明清之际的士大夫普遍关注的问题。士大夫是封建文化

的载体，是君主政治的骨干、中坚和基础。士大夫群体的素质在一定程度上关系到君主政治的兴衰成败。在当时，凡批评时政者，大都对空谈心性、八股取士提出非议。改变学术风气，改革科举制度，是人们议论的热点问题之一。人们普遍把士风隳败，“世道以是潦倒泥腐”，视为明亡教训之一。黄宗羲、顾炎武、王夫之等人对此多有评说。顾炎武明道救世与“废天下之生员”的主张是典型代表。

顾炎武认为空谈心性、八股取士危害极大，其对学术、人才的摧残甚于秦始皇焚书坑儒。针对当时官僚、胥吏、生员同滥同腐的种种弊端，顾炎武在《生员论》中提出：“废天下之生员而官府之政清，废天下之生员而百姓之困苏，废天下之生员而门户之习除，废天下之生员而用世之材出。”在他看来，重振儒家经学，废除生员制度，对改变腐败的吏治、士风具有釜底抽薪之效。

顾炎武与黄宗羲、王夫之等人一样，都是清初经世致用思潮的著名代表人物。他们对宋明理学的流弊都有反思及批评。所不同的是，黄宗羲师法心学，推崇王学，力图调和气化论与心本论，以纠心学之偏；王夫之师法程朱，推崇张载，摈斥理学中的禅学成分，以气化论为基础，改造宋明理学；而顾炎武则对朱学、王学均持批评态度，把学术的关注点投放在实学上。

顾炎武将“古之理学”与“今之理学”加以区别，并且假借前者批判后者。在他看来，“古之所谓理学，经学也”。而“今之所谓理学”指宋明以来的理学。经学以通经致用、明理救世为宗旨，而宋明理学则空谈心性、天道而自我标高。在顾炎武看来，理学的末流崇尚“空虚之学”，清谈误国，违背了儒学的传统。他在《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条中写道：“夫子之教人文行忠信，而性与天道在其中矣，故曰不可得而闻。”又写道：“今日之清谈，有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今

之清谈谈孔孟，未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末，不习六艺之文，不考百王之典，不综当世之务，举夫子论学、论政之大端，一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”他在《顾亭林诗文集·与友人论学书》中进一步指出：“窃以为圣人之道，下学上达之方，其行在孝弟忠信，其职在洒扫应对进退，其文在《诗》、《书》、三礼、《周易》、《春秋》，其用之身，在出处、辞受、取与，其施之天下，在政令、教化、刑法，其所著之书，皆以拨乱反正、移风易俗，以驯致乎治平之用，而无益者不谈。”在《日知录·内典》中，他对此作了进一步的阐发。

顾炎武不仅言，而且行。他的代表作《日知录》，以“明学术，正人心，拨乱世，以兴太平之事”（《日知录自序》）为宗旨，内容涉及政治、经济、军事、教育、哲学、宗教、历史、法律乃至天文地理、语言文学、科学技术，几乎无所不包。这部书的学术价值，正如《四库全书总目提要》所说：“每一事必详其始末，参以证佐，而后笔之于书，故引据浩繁，而抵牾者少。”他的另一部代表作《天下郡国利病书》，所辑资料均系“有关民生之利害者”，涉及全国各地的农田、赋役、水利、矿产、交通及关隘要塞、兵防等。在这两部学术巨著中，不仅囊括了各种关系国计民生的实用资料，而且内含着作者的政论和理想。明道救世的求实精神，贯穿着顾炎武的全部思想。

顾炎武在《生员论》中对明末生员制度进行揭露和批判。他指出，明代秀才大多只知道诵经书、作八股，对于经世致用的实际学问一窍不通。这种科举制度，“败坏天下之人才，而至于士不成士，官不成官，兵不成兵，将不成将”（《日知录·生员额数》）。天下生员以数十万计，他们占有大量土地且免除赋役。结果是“杂泛之差，乃尽归于小

民”。因此，“生员之于其邑人无秋毫之益，而有丘山之累”。许多生员在地方横行无忌，“今天下之出入公门以挠官府之政者，生员也；倚势以武断于乡里者，生员也；与胥史为缘，甚有身自为胥史者，生员也；官府一拂其意，则群起而哄者，生员也”（《顾亭林诗文集·生员论中》）。基于上述原因，顾炎武大声疾呼废除生员制度。

顾炎武主张大幅度改革封建国家育才选官制度。其要点有二：一是改革考试内容，限制生员人数。具体办法是：“必选夫《五经》兼通者而后充之，又课之以《二十一史》与当世之务而后升之。仍分为秀才、明经二科，而养之于学者，不得过二十人之数，无则阙之。为之师者，州县以礼聘焉，勿令部选。如此而国有实用之人，邑有通经之士，其人才必胜于今日。”（《日知录·生员额数》）二是以“辟举”制度代替现行生员制度。具体办法是：“取士之制，其荐之也，略用古人乡举里选之意；……夫天下之士，有道德而不愿仕者，则为人师，有学术才能而思自见于世者，其县令得而举之，三府（中央机构）得而辟之，其亦可以无失士矣。”（《日知录·保举》）

顾炎武对明代科举制的批判是鞭辟入里的，但他提出的改革途径，多曾在历史上实行过。实践证明，这些办法不可能根除士大夫群体的种种陋习。顾炎武还建议实行买爵之法，允许用钱去买功名、买地位。这都表明，他只是在传统制度所允许的范围内，寻觅和设想一些治表性的改良方案。

顾炎武反对“清谈”，却重视“清议”。他主张充分发挥“清议”的作用，以整治官僚腐败，扭转无官不贪、无守不盗的颓风。在他看来，“风俗者天下之大事”，“治乱之关必在人心风俗”，而士大夫群体的“清议”是“正人心，厚风俗”的关键之一。他说：“天下风俗最坏之地，清议尚存，犹足以维持一二，至于清议亡，而干戈至矣。”他认为

历代风俗之变与士大夫的“清议”有密切联系，因此主张“立闾师，设乡校，存清议于州里，以佐刑罚之穷”（《日知录·清议》）。所谓“清议”，即士大夫评说政教风化得失，其功能是通过舆论监督，使“君子有怀刑之惧，小人存耻格之风”（《日知录·清议》）。顾炎武说：“天下有道，则庶人不议。然则政教风俗苟非尽善，即许庶人之议矣。故盘庚之诰曰‘无或敢伏小人之攸箴’，而国有大疑，卜诸民之从逆。子产不毁乡校，汉文止辇受言，皆以此也。”（《日知录·直言》）这种思想与黄宗羲的学校清议论有相通之处。

提倡“清议”以限制贪赃枉法，其作用虽有效却又有限。所以顾炎武寄厚望于张四维、兴名教。他说：“礼义廉耻，国之四维，四维不张，国乃灭亡。”（《日知录·廉耻》）又说：“汉人以名为治，故人材盛，今人以法为治，故人材衰。”（《日知录·名教》）归根结底，顾炎武把“保天下”的期望寄托在以礼义教化来挽救封建道德的沦丧，而这种教化的最高准则是圣人之道，最高主体是一位圣君。

顾炎武曾在一封信中与黄宗羲互勉：“天下之事有其识者，未必遭其时，而当其时者或无其识，古之君子所以著书待后，有王者起得而师之。”（《黄宗羲全集·思旧录》）顾炎武在“天崩地解”之际，投身政治风云，勇于“拨乱世以兴太平”的精神是可感可佩的。他对暴政的揭露、对衰世的剖析，闪耀着理性思维的光华。“天下兴亡，匹夫有责”之类的命题，更有启发后来者之功。但是，他毕竟只是一个愿为帝王师的封建士大夫。

第三节　王夫之对儒家政治哲学的反刍和重构

王夫之（1619—1692年）字而农，号姜斋，湖南衡阳人。晚年隐居于衡阳石船山，自称“船山遗老”，故人称船山先生。生于儒学世家，父兄辈皆“根极理要，宗濂洛正传”，颇有家学渊源。王夫之敏读强记，倜傥不羁，少负俊才。他留心时务，志在经世，对历代制度、江山险要、士马食货，皆悉意研究。二十四岁考中举人，同年赴京会试，因中原多故，道路阻梗，作罢。王夫之指点江山，忠肝义胆。他曾与挚友组织匡社，评议时政；曾誓与农民军不共戴天；又曾举兵衡山，武装抗清。南明失败后，王夫之“退伏幽栖，俟曙而鸣”，颠沛流离、隐居僻壤达四十年之久，坚持反清，竟“完发以终”。他反思亡明教训，立志明道救世，一生著述宏富。王夫之的著作，见于记载的约有一百余种、八百余万字，其中传世至今者有七十三种、四百零一卷、四百七十余万字。主要政治、哲学著作有：《张子正蒙注》《周易外传》《尚书引义》《读四书大全说》《四书训义》《诗广传》《思问录》《读通鉴论》《俟解》《黄书》《噩梦》等，大都收入《船山遗书》。

王夫之是一位思想巨人。他以“哀其所败，原其所剧”为目的，以“《六经》责我开生面”的气魄，对传统的经学、史学等“伸斧钺于定论”“推故而别致其新”，大凡哲学、政治、法律、军事、经济、教育、文史、宗教及自然科学等无所不及。王夫之“集千古之智”，几乎在所有传统哲学范畴和命题上，都提出汇聚精华或超越前人的见解。经过王夫之的反刍和重构，传统政治哲学发展到“前无古人，后无来者”的新高度。王夫之的学说体系汇聚并强化了传统哲学思辨内蕴的各种理性成分，代表着清初士大夫群体自我批判思潮在哲学上的新思维及其局限

性。在一定意义上可以说，王夫之的哲学思辨代表着中国封建文化的最高成就，也标志着古典哲学发展的顶峰。

王夫之的政治思想融哲学、史评、政论于一体，尤其在政治哲学方面博采众长，独放幽馨。他有感于“世教衰，正学毁”，以《六经》为依据，排斥异端，批判伪儒，提倡“正学”，力图“尽废古今虚妙之说而返之实”。他推崇王充，独宗张载，修正程朱，扬弃陆王，改铸佛老，然后精研易理，淹贯经史，参驳百家，推陈出新。就整体而言，王夫之的“正学”没有突破儒学乃至理学固有的框架，但经过大幅度改造和扩充之后，又具有了某些“破块启蒙”的因素，在一定程度上折射出时代精神。王夫之把哲学思辨、历史分析和时政品评有机地结合在一起，建构集批判、调整、改造、肯定于一体的政治思想体系。在批判中肯定，在肯定中调整，提出一整套改革现行君主体制的设想，这是王夫之政治思维方式的基本特征。

一、“循天下之公”及对“孤秦陋宋”的激烈抨击

王夫之惩明亡之失，倡“公天下”之论。他认为“以天下论者，必循天下之公，天下非夷狄盗逆之所可尸，而抑非一姓之私也”（《读通鉴论》卷末）。他高擎“公天下”的大纛，激烈抨击“孤秦陋宋”及元、明政治，乃至三代末年以来历朝历代的弊政。王夫之在《黄书·宰制》中主张：“不以一人疑天下，不以天下私一人”，大声疾呼“濯秦愚，刷宋耻”，“绝孤秦、陋宋之丰祸”。在他看来，“非大反孤秦、陋宋之为不得延”。所谓“秦愚”，即“以一人私天下”的绝对君权体制；所谓“宋耻”，即为异族所颠覆的耻辱。而明代实兼秦愚宋耻。王夫之把三代以降亡国乱天下的根源归咎于帝王以天下为一姓私产，实行极端专制，“宰天下不公”，进而乱“天下之大防”。这种批判精神贯穿于他的政论和史论之

中。

与黄宗羲、顾炎武一样，王夫之认为天下为公、君为私。他说："一姓之兴亡，私也；而民之生死，公也。"（《读通鉴论》卷十七）王位不私于一姓，天下为人群公有。帝王只是代天牧民，作君作师。臣民是帝王存在的条件，"以我为臣而乃有君"（《周易外传·咸卦》），"是故君以民为基"，"无民而君不立"（《周易外传·大过》）。如果帝王只图一人一姓之私，不具备"保其族类"的条件，那么"可禅、可继、可革"（《黄书·原极》）。在一定条件下，王夫之充分肯定"放君伐暴，成非常之事"（《张子正蒙注·动物》）。

王夫之以"公天下"为尺度，深刻揭露了秦始皇及历代帝王之私。他说："国祚之不长，为一姓言也，非公义也。秦之所以获罪于万世者，私己而已矣。斥秦之私，而欲私其子孙以长存，又岂天下之大公哉！"（《读通鉴论》卷一）王夫之一方面肯定秦之制改变了东周以来"交兵毒民，异政殊俗，横敛繁刑，艾削其民，迄之数百年而不息"的局面（《读通鉴论》卷一），另一方面又指出这种政体成于帝王的私心，"降及于秦，封建废而富贵擅于一人。其之擅也，以智力屈天下也"。"乃欲芟夷天下之智力，均之于柔愚，而独自擅于九州之上，虽日杀戮而只以益怨，强豪且诡激以胁愚柔之小民而使困于田。"（《读通鉴论》卷五）他从帝王心术之私而导致法非其法的角度，猛烈抨击了秦以来的暴政和弊政。王夫之着重从以下几个方面批判暴政：

其一，帝王横征暴敛是民生疾苦的根源。王夫之认为："王者能臣天下之人，不能擅天下之土。"土地为天地所固有，民资以生存，且不会因王朝更迭而改变，"王者恶得有之，而抑恶得税之！"（《读通鉴论》卷十四）他在《噩梦》中指出：人们都把秦汉以来的弊政归咎于强豪兼并，其实不然。造成兼并的主要原因是"赋敛无恒""墨吏猾胥"。民

众迫于赋重役繁，不得不“自乐输其田于豪民，而若代为之受病”。因此，王夫之对秦汉以来的土地、赋税制度基本上持否定态度。他进一步指出，在现行制度下，不仅赋役繁苛，而且皇亲国戚、故家大族、贪官污吏群起而鱼肉百姓，“率天下养百官而不足，纵百官食天下而有余，此何异饥鹰以攫雉兔乎！”（《黄书·大正》）在王夫之看来，不均、不公是天下之大弊。他尖锐地指出：“天子无大公之德以立于人上，独灭裂小民而使之公，是仁义中正为帝王桎梏天下之具。”（《读通鉴论》卷五）为了矫治这类弊政，他主张实行这样的制度：“天子不独富，农民不独贫，相仿相差而各守其畴。”（《读通鉴论》卷五）

其二，帝王独尊是君臣关系恶化的根由。王夫之认为君臣虽有等差，却皆为“天之秩”。他说：“古之天子虽极尊也，而与公侯卿大夫士受秩于天者均”，帝王本应“贵士大夫以自贵，尊士大夫以自尊”（《读通鉴论》卷八）。秦汉以降，这种君臣关系遭到破坏，“郡县之天下，夷五等，而天子孤高于上，举群臣而等夷之，贾生所以有戮辱太迫、大臣无耻之叹焉。呜呼！秦政变法，而天下之士廉耻丧者五六矣”（《读通鉴论》卷二）。在这种政治体制下，一方面帝王视臣下为犬马、土芥，“身为士大夫，俄加诸膝，俄坠诸渊，习于诃斥，历于桎梏，褫衣以受隶校之凌践”（《读通鉴论》卷二）。另一方面士大夫贪图功名，为乡愿、巧宦，“一心可事百君”，“未有不杂公私以议国事者”。这样一来，“天下之公理，以私乱之，则公理夺矣。君臣之道丧，唐、宋之大臣自丧之也。于是而廷杖诏狱之祸，燎原而不可扑矣”（《读通鉴论》卷二十二）。君臣关系的恶化又导致一系列弊政。

其三，法制之弊造成政治腐败。王夫之与黄宗羲一样，对秦汉以来的“法”给予激烈的抨击。在他看来，“夫郡县之天下，其治九州也，天子者一人也，出纳无讽议之广，折中无论道之司，以一人之耳目心思，

临六典分司之烦冗，即有为之代理者，一二相臣而止，几何不以拘文塞责、养天下于痿痺，而大奸巨猾之胥吏，得以其文亡害者、制宗社生民之命乎？”（《读通鉴论》卷二十）但是，王夫之从历史发展的角度，全面审视、权衡三代之制与汉唐制度的利弊得失，肯定由前者到后者演变是不可逆转的大势所趋，是一种历史的进步。在这一点上王夫之的认识明显地优于同时代的其他思想家。

二、内蕴悖论的历史观：理势相成与礼惟贞常

王夫之自认为经历了“地坼天倾”“海徙山移”的大变局，“出入于险阻”而成为一个“观变者”，于是“一生从事”极物理人事之变的易理研究。他汲取传统思想中的“世殊而道异”论，继承、调整和发展柳宗元、刘禹锡的数、势论和朱熹的理势论，提出了理势相成、礼惟贞常的历史观。王夫之还以“气化日新”“乾坤并健”“动静互涵”等哲学命题，进一步论证他的历史变化观。王夫之与朱熹一样，将历史的演化归因于理与势。一般说来，理是“当然之宰制”，势是“自然之气机”（《四书训义》卷三十一）；理是“当然而然”，势是“不得不然”，“得理自然成势”，顺势亦即合理。“势之必然”体现着“理之当然”，即使是“势之偶然”，也内含着“理之固然”，因此“理势不可以两截沟分”（《读四书大全说·离娄上》）。王夫之主张：“总将理势作一合说。曲为分析，失其旨矣。”（《读四书大全说·离娄上》）

王夫之结合史论对理与势在社会发展和历史演变中的作用，进行了深入的辨析。

其一，“势因理成”，得理自然成势。他说：“凡言势者，皆顺而不逆之谓也；从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。夫然，又安往而非理乎？”又说：“迨已得理，则自然成势。”“势既然而不得不然，则即此

为理矣。”因此，“在势之必然处见理”（以上见《读四书大全说·离娄上》）。

其二，“理因乎势”，理通过势来展现自己。王夫之认为“理本非一成可执之物”，“只在势之必然处见理”。例如：汤武革命顺天应人，符合道义，属“有定之理”；曹操统一北方，虽以强役弱，玩弄权术，似乎“非理”，但顺势成功，“以戢其糜烂鼎沸之毒”，也是“合理”，属“无定之理”。无论“成乎治之理”抑或“成乎乱之理”，“均成其理”；“均成其理，则均成乎势矣”（以上见《读四书大全说·离娄上》）。势是不以人的主观意志为转移的，“势之不同”则“理之不一”（《读四书大全说·梁惠王下》），而“已成之势不能掣”（《春秋家说》卷一）。因此，理往往因势而成，“势相激而理随以易”。封建制为郡县制所取代是典型事例：等级凝固的“世国”“世官”制度“势所必滥”，民之中的优异者起而抗争则属“势所必激”，其结局是“封建毁而选举行”。“郡县之法，已在先秦”，而这种制度使“贤而秀者，皆可以奖之以君子之位而长民”，体现了“天下之公”。“势”不以人的意志为转移表现在两个方面：一是“秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不测，有如是夫！”二是“两端争胜，而徒为无益之论者，辨封建者是也。郡县之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，势之所趋，岂非理而能然哉？”秦皇的私心成就了大公的制度；群儒力主恢复封建，而郡县不能改。势之所趋，体现了理之必然（以上见《读通鉴论》卷一）。总之，“夫封建不可复也，势也”（《读通鉴论》卷二）。

其三，“时异而势异，势异而理亦异矣”。作为“观变者”，王夫之在政论和史论中更注重时机、时势。他认为“道之所行者时也”，“时之所承者变也”，故“道因时而万殊”（《周易外传·杂卦传》）。他反对盲目尊王贱霸、溢美三代之法，认为历史是发展变化的，一代有一代之

法，治国不必法古。王夫之依据文献记载，指出：唐、虞以前，“茹毛饮血，茫然于人道”（《读通鉴论》卷二十）；三代之时“国小而君多，而暴王横取，无异于今川广之土司”，何况还有桀、纣之类的乱世之主；“至于春秋之世，弑君者三十三，弑父者三，卿大夫之父子相夷、兄弟相杀、姻党相灭，无国无岁而无之，蒸报无忌，黩货无厌，日盛于朝野”（《读通鉴论》卷二十）。直到孔子删定《诗》《书》《礼》《乐》，“而道术始明”（《读通鉴论》卷二十）。秦汉以降，“郡县一王，亦缘此以渐统壹于大同，然后风教日趋于画一，而生民之困亦以少衰”（《读通鉴论》卷二十）。汉唐的治绩和风教可谓盛极一时，超迈往古。在唐初，“伦已明，礼已定，法已正”，“以太宗为君，魏徵为相，聊修仁义之文，而天下已帖然受治，施及四夷，解辫归诚。不待尧、舜、汤、武也”（《读通鉴论》卷二十）。由此可见，群儒言必称三代，“泥古过高，而菲薄当今”（《读通鉴论》卷二十），是不足取的。王夫之认为，“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣”（《周易外传·系辞上传第十二章》）。因此，治国平天下之法不是一成而不变的。

王夫之是通变、改制的积极倡导者，他反反复复从哲学和史鉴的角度论证改易更革的必要性。就哲学而言，“道莫盛于趋时”（《思问录·内篇》）。就史鉴而言，“法无有不得者也，亦无有不失者也”。历代的具体制度和政策都有利弊得失，“法弊而必更，不可复矣”。对“三代之隆、两汉之盛”乃至“一事之效，一时之宜，一言之传”，都应正确对待，不能盲目推崇和效法。王夫之指出：“一代之治，各因其时，建一代之规模以相扶而成治”，其方略、制度、法令、政策是一个“以一成纯而互相裁制”的体系，“未有慕古人一事之当，独举一事，杂古于今之中，足以成章者也”。“举其百，废其一，而百者皆病；废其百，举其一，而一可行乎？”例如王莽欲复三代某些制度，王安石“偏举《周礼》

一节，杂之宋法之中”，这种做法犹如“庸医杂表里、兼温凉以饮人，强者笃，弱者死”，结果是“王不成王，霸不成霸”，而导致天下大乱。由此看来，“浮慕前人之一得，夹糅之于时政之中，而自矜复古，何其窒也”（以上见《读通鉴论》卷二十一）。三代制度即使作为一个整体也是不可复的。王夫之在他的各种著述中，反复强调封建、井田、肉刑、乡里选举、兵农合一、将相合一、限田职田等古代制度，都已失去存在的现实依据。在他看来：“谓井田、封建、肉刑之不可行者，不知道也。谓其必可行者，不知德也。勇于德则道凝，勇于道则道为天下病矣。”（《思问录·内篇》）因此，在制度和政策的具体设计上，王夫之强调要“因其时而酌其宜”，切忌“执一以贼道”，即所谓“以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法”（《读通鉴论》卷末）。王夫之的上述观点，既富有历史感又具有现实感，与言必称三代的历代群儒和黄宗羲、顾炎武等人相较，也更符合历史发展趋势。时异则势异，势异则理异，顺应时势，改革更易，这种政治思维方式是具有积极意义的。

其四，理势合一，礼惟贞常。王夫之认为理势相成，在一定意义上，理与势彼此相即，理势合一。他说：“言理势者，犹言理之势也。”“‘势’字精微，‘理’字广大，合而名之曰‘天’。”（《读四书大全说·离娄上》）支配人类历史运动的天命、理势、理、势，实质是一批可以互训的哲学范畴：“天者，理而已矣；理者，势之顺而已矣。”反之，“顺必然之势者，理也；理之自然者，天也”（《宋论》卷七）。总而言之，“天者，理也；其命，理之流行者也”，“天之命，有理而无心者也”（《读通鉴论》卷二十四）。势，着重强调社会历史的曲折变化是不以人的意志为转移的，天命及理，则是一种主宰、必然或终归要实现的价值。理势合一的理论价值在于论说对“大变”的顺应和对“大常”的

恪守。理与命不易体认，而势则内含着理或终究实现理。所以，王夫之主张采取一种积极的态度去对待天命和理势。他推崇唐代李泌“君相可以造命”之言。他说：“进君相而与天争权，异乎古之言俟命者矣。乃唯能造命者，而后可以俟命，能受命者，而后可以造命，推致其极，又岂徒君相为然哉！”（《读通鉴论》卷二十四）他又说：“人有可竭之成能，故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。”（《续春秋左传博议》卷下）这种“相天造命”的命题，闪耀着真理的光芒。但是，千变万化终究有其范围，所谓“《易》兼常变，礼惟贞常”（《周易外传·系辞下传第七章》）。

王夫之的历史观和政治观具有浓烈的进化色彩和变革取向。但是由于其哲学思辨和政治价值的局限，王夫之的历史观与他的其他哲理性命题一样，仍然呈现为一个首尾玄合的理论思维的圆圈。在哲学逻辑结构上，王夫之没有从根本上否定“理”的主宰性、“和”的普遍性、“静”的绝对性及阳尊阴卑，因此他虽将儒家通变的思想发展到极致，但所谓变只是一种循环。王夫之的历史循环论，主要表现有二：一是由势所决定的“一合一离”“一治一乱”“一盛一衰”的循环，所谓“天下之势，循则极，极则反”（《春秋世论》卷四）。“天下之势，一离一合，一治一乱而已。”（《读通鉴论》卷十六）二是由理所决定的纲常盛衰的循环。王夫之认为：“太昊之前，中国之人若麕聚鸟集，非必日照月临之下而皆然也。必有一方焉，如唐虞三代之中国也。”华夏进入文明时代后，“中国之文乍明乍灭。他日者必且陵蔑以之于无文”，最终“又返乎太昊之前，而蔑不兽矣”。人类的历史不仅在华夏呈现由野而文、由文而野的大循环，而且在世界范围内，“此混沌而彼文明”（以上见《思问录·外篇》）。这种思想与朱熹的纲常大轮回论异曲同工。

理势合一、礼惟贞常论使王夫之的史观和政论呈现一种矛盾状态：

一方面称颂历史的进步，认为有孔子而道术明，至汉唐而文物昌明；另一方面又说："三代以下，统愈乱，世愈降，道愈微，盗憎主，夷猾夏，恬不知怪，以垂至于今。"（《尚书引义·泰誓牧誓》）一方面大讲观变、通变，顺时、因势、应人；另一方面又规定"变万而常未改一"（《周易外传·说卦传》），"变在常中"，所谓"圣人反变以尽常，常立而变不出其范围"（《周易外传·系辞下传第七章》）。这种历史观和常变观的归宿，只能是"变而不失其常，而后大常贞"（《周易外传·杂卦传》）。在王夫之看来，"故圣人于常治变，于变有常，夫乃与时偕行，以待忧患。而其大用，则莫若以礼"（《周易外传·系辞下传第七章》）。所谓"大常"，即天理或礼，是封建宗法制度在观念上的升华物。

王夫之理势相成、礼惟贞常的历史观，在理论上把儒学的变易思想发挥到极致，但终究未能超越儒学所固有的框架。这一方面使王夫之的政论具有进取性和灵活性，并不固执某些教条，另一方面又注定了他的政治变革思想仍局限于传统的经权、损益、革命论的范围内。王夫之说："子曰：'殷因于夏礼，所损益可知也。'因者，仁义之蕴、中和之藏、彝伦之叙耳。"（《读通鉴论》卷七）他不仅列举事实证明历代对彝伦、制度大幅度损益，而且主张"无嫌于损益"，"善其损益"，"使贤者可就，不肖可及，以防淫辟，以辨禽兽，而建中和之极，用锡万民"（《读通鉴论》卷七）。但有一条原则是永远相因不改的，即"得《五经》之精意"。他指斥那些违背这条原则的改革损益是"人之且沦于禽兽也"（《读通鉴论》卷七）。

三、理欲合一与夷狄、小人、庶民禽兽论

在明清之际，批评理学空谈心性、提倡窒欲灭欲乃至"以理杀人"的

流弊，重新调整和修正理欲之辨，注重经世、事功、践行，是一股影响广泛的思潮。王夫之的理欲合一论是其中的典型代表之一。

王夫之继承先儒性近习远和“天命之谓性”的思想，以气化论为哲学基础，着重发挥朱熹理欲同体、同行异性的命题和陆、王道心人心合一的命题，提出了“性命日受”“理欲合一”等一批组合命题，发展了儒家的人性论和理欲、公利、义利之辨。

王夫之把“气化日新”的观点运用于人性论，提出“命日受则性日生”（《尚书引义·太甲二》）的命题。他反对宋代理学诸子将性分为天地之性、气质之性。他认为天地不可以性言，“无人物处则无命也，况得有性！”“‘天命之谓性’，亦就人物上见得。”（《读四书大全说·阳货》）性专就人而言，这就清除了理学受禅学影响而主张物物皆有性的流弊。王夫之认为气、质、理不能截然分而为三，“理，行乎气之中，而与气为主持分剂者也。故质以函气，而气以函理”。“是气质中之性，依然一本然之性也”（《读四书大全说·阳货》）。若将人性分作两截，将“人之有恶”归诸气禀，人性“一受之成侀而莫能或易”，这种认识“则于《易》言‘成之者’，即道成之，即善成之，其始终一贯处，未得融浃”（《读四书大全说·滕文公上》）。在王夫之看来，性与命既有“初生之顷命”，又有“日受性命”。无前者“则仁、义、礼、智无其根也”；无后者“则年逝而性亦日忘也”。所以性与命“方生而受之，一日生而一日受之”（《尚书引义·太甲二》）。这一观点为王夫之所首创，“其说似与先儒不合”（《读四书大全说·大学传第一章》）。这种性论的理论价值，一是批驳了“胎生元命”之类的“术数小道”和宿命论；二是论证了“惟命之不穷也而靡常，故性屡移而异”。性并非“一受成侀，不受损益”，而是“未成可成，已成可革”。这就为人们必须不断保持和扩充道德理性，“择善必精，执中必固”（《尚书引义·太甲二》）

找到了理论依据。

王夫之对理欲的关系重新作了辨析。他说："盖性即理也，即此气质之理。"（《读四书大全说·阳货》）由于性是生之理，与人的形体同在，故理欲同体，"私欲之中，天理所寓"。"人情天理合一"（《四书训义》卷二十六）。他从以下几个层次对这个命题进行了理论上的论证。一是"理与欲皆自然"（《张子正蒙注·诚明》）。正如气成天地，木有根茎，人有父子，"有是故有非，有欲斯有理"（《周易外传·复卦》）。理与欲皆与生俱来，皆属生之理，亦即性。二是在一定范围内，理、性、欲等价。道德理性与感官欲望皆为人类生存所必需，"故仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之为性"。"声色臭味，顺其道则与仁义礼智不相悖害，合两者而互为体也。"（《张子正蒙注·诚明》）由于"饮食男女，皆性也；理皆行乎其中也"（《张子正蒙注·乾称下》）。所以符合一定规范的欲，是天理人性之必然，声色臭味之中属"万物之公欲"的"即为万物之公理"（《读四书大全说·梁惠王下》）。"故好货、好色，不足以为不善。"（《读四书大全说·滕文公上》）三是人心与道心，"斯二者，互藏其宅而交发其用"（《尚书引义·大禹谟一》）。天理往往借助人欲展现自己。例如："礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见。""故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。""离欲而别为理，其唯释氏为然。盖厌弃物则，而废人之大伦矣。"（《读四书大全说·梁惠王下》）四是圣人之欲亦即理，孔孟之学于欲见理。在王夫之看来，"圣人有欲，其欲即天之理。天无欲，其理即人之欲。学者有理有欲，理尽则合人之欲，欲推即合天之理"（《读四书大全说·里仁》）。天理是至善的本体，圣人是至善的人格化，本体之中内蕴着人欲，圣人是"人欲之大公"的体现和楷模。总之，"万物之公欲"就是"万物之公理"，"天理充周，原不与人欲相为对垒"，孔孟在治学论政中无不"随处见人欲，

即随处见天理”（《读四书大全说·梁惠王下》）。王夫之将天理与人欲在一定条件下画上等号，这就在一定程度上否定了程朱一派将天理与人欲截然对立的存理灭欲观。

但是，王夫之又发挥朱熹的理欲同体、同行异情论，主张将尽人皆同的“公欲”与利于一方的“偏欲”区分开来。所谓“公欲”，即每个人“各守其分”，按照等级名分和礼的规范，各取其“理之所应得”的一份（《读四书大全说·大学传第十章》）。一切违背礼或理的欲，皆属偏欲，“若只推其所欲，不尽乎理，则人己利害，势相扞格”（《读四书大全说·里仁》）。王夫之的理欲之辨闪烁着理性的光彩，展现着时代的精神，但在总体上又没有突破儒学理欲、义利之辨的基本框架。礼，仍然是至高无上、不容触犯的最高价值。

王夫之仍然主张以礼为价值尺度对理和欲加以辨析，但是他看到欲之中有合理的成分，理与欲难以完全剥离开来，即“天理、人欲，虽异情而亦同行”（《读四书大全说·尽心上》）。由于理欲并存于人身，欲之中的一部分又合乎礼义伦理，所以灭欲窒欲在逻辑上是行不通的。他说：“理自性生，欲以形开。其或冀夫欲尽而理乃孤行，亦似矣。然而天理人欲同行异情，异情者异以变化之几，同行者同于形色之实。”（《周易外传·屯卦》）他一方面肯定“人欲净尽，天理流行”“须先教心直得无欲”的论点，另一方面又批评“须是人欲净尽，然后天理自然流行”的说法（《读四书大全说·先进》）。他认为一味讲灭欲不仅行不通，而且弄不好就会导致非理。他说：“以体言之，则苟天理不充实于中，何所以为主以拒人欲之发？以用言之，则天理所不流行之处，人事不容不接，才一相接，则必以人欲接之，如是而望人欲之净尽，亦必不可得之数也。”（《读四书大全说·先进》）王夫之尖锐地指出：“忿非暴发，不可得而惩也”，“欲非已滥，不可得而窒也”（《周易

外传·损卦》）。一味强调“惩忿”“窒欲”，将使人“废才”而如牛马，“灭情”而为木石，这是佛老异端的论调，违背孔孟正学。他说：“处其变矣，而后惩、窒之事起焉。若夫未变而亿其或变，早自贬损以防意外之迁流，是惩羹而吹虀，畏金鼓之声而自投车下，不亦愚乎！”（《周易外传·损卦》）

王夫之的理欲之辨是其社会政治思想的重要理论基础之一。在教化论上，他主张“君子只于天理人情上絜著个均平方正之矩，使一国率而由之”（《读四书大全说·大学传第十章》）。与其喋喋不休地号召百姓“去人欲”“薄人欲”，不如在一定范围内满足人们的欲望，“秩以其分”，“协以其安”，例如“督子以孝，不如其安子；督弟以友，不如其裕弟；督妇以顺，不如其绥妇。魄定魂通，而神顺于性，则莫之或言而若或言之”（《诗广传》卷一）。在修养论上，他主张“格物”“致知”“两者相济”。王夫之认为，在对理的认同上，程朱的“先知后行”论割裂知行，离行求知，其末流则“消心而绝物”；陆王的“知行合一”论则“以知为行”，实质上是“以不行为行”，其末流是“销行以归知”。王夫之重申《尚书》的知易行难论，主张“知行并进”，且“行可兼知，而知不可兼行”，“知必以行为功”（以上见《尚书引义·说命中二》）。在他看来，圣人也是“践其下，非践其上”（《周易外传·系辞上传第十二章》），在践行中体认伦理和物理。这就消除了儒学升华过程中，人性论、知行论中受佛道影响较深的成分，扫除了宋明以来“蹈虚空谈”的流弊。在政治论上，王夫之主张面向实际，注重功利。他说：“王道本乎人情。”“孟子所言之王政，天理也，无非人情也。”（《四书训义》卷二十六）又说：“凡诸声色臭味，皆理之所显。……倘须净尽人欲，而后天理流行，则但带兵农礼乐一切功利事，便于天理窒碍，叩其实际，岂非‘空诸所有’之邪说乎？”（《读四书大全说·先进》）正是基于上述观点，王夫之在政论和史论中，比较注重对具体方略、制度、政策的分

析、品评和采择，充分肯定汉唐盛世及秦以来政治体制的合理成分。

但是，礼与理，即所谓天理人心仍是王夫之的政论之本。在王夫之看来，“三纲五常，是礼之本原”（《读四书大全说·为政》）。伦理道德就是“中”，“凡言中者，皆体而非用也”。“天下之理统于一中：合仁义礼知（智）而一中也，析仁义礼知（智）而一中也。”仁义礼智“合者不杂”“离者不孤”（《读四书大全说·中庸名篇大旨》）。所谓中庸，就是以中为体，以庸为用，完全符合“天地至诚之道”，“一直到人伦之至，治民如尧，事君如舜，方是得中，则岂有能过之者哉？”（《读四书大全说·先进》）而纲常就是礼，礼是纲常之显，“天道、人性、中和化育之德皆于礼显之”。因此，“礼为君柄”。“君之所以自正而正人者，则惟礼而已矣。礼所以治政，而有礼之政，政即礼也。故或言政，或言礼，其实一也。”王夫之反对以“杂霸之术”治国，他认为“有礼之政”不仅使“政治而君安，不待刑而自服”，而且“大顺斯大同”（以上见《礼记章句》卷九），可将人类引入理想中的大同社会。

王夫之强调政治上的人为调节和道德律的节制，认为“衣食足而后廉耻兴，财物阜而后礼乐作，是执末以求其本也”。在他看来，“仁不至，义不立，和不浃，道不备，操足之心而不足，操不足之心而愈不足矣”（《诗广传》卷三）。夷狄、小人、俗流正是一批无道不义的禽兽。

王夫之继承儒家的人禽之辨，并作为其政论的主要依据。他说：“可敬者义之府也，可爱者仁之缊也。是善恶之枢也，生杀之机也，治乱之司也，君子野人之辨也。而尤莫大乎人禽之别焉。”（《周易外传·系辞下传第二章》）而人禽的根本区别在于是否具备道德属性及相应的社会规范，所谓“天道不遗于禽兽，而人道则为人之独”（《思问录·内篇》）。“人极”“人纪”“人维”“人道”乃至“天理”“人心”“礼”，

属于同一层次的范畴。王夫之认为："明伦、察物、居仁、由义，四者禽兽之所不得与。壁立万仞，止争一线，可弗惧哉！"（《俟解》）"人极"的意义在于"自畛其类"。他在《黄书·原极》中称："人不自畛以绝物，则天维裂矣。华夏不自畛以绝夷，则地维裂矣。天地制人以畛，人不能自畛以绝其党，则人维裂矣。"王夫之在史论和政论中把"三代以下无盛治"，国家丧乱、天下沦亡、世道衰弱，归咎于人极不立，具体而言就是夷狄乱华夏，小人居上位，盗贼叛君上。宋明以来其害尤烈。因此，王夫之说："天下之大防二：中国、夷狄也，君子、小人也。……而其归一也。一者，何也？义、利之分也。"夷狄、小人利欲熏心，"人道几于永灭"，"故均是人也，而夷、夏分以其疆，君子、小人殊以其类，防之不可不严也"（《读通鉴论》卷十四）。

王夫之的夷狄禽兽论，主旨有三：一是由禽到人，由夷到夏，是历史发展序列。华夏族本身，"太昊以上，其犹禽兽乎！""轩辕以前，其犹夷狄乎！"由于"文之不备"，此前的中国人"亦植立之兽而已矣"（《思问录·外篇》）。二是"文野可变"，华夷"彼此迭相易"。例如"吴、楚、闽、越，汉以前夷也，而今为文教之薮"。又如"齐、晋、燕、赵，唐、隋以前之中夏也，而今之椎钝驿戾者，十九而抱禽心矣"（《思问录·外篇》）。三是华夏与夷狄形成一定的地域界限。由于"天气殊而生质异，地气殊而习尚异"（《读通鉴论》卷二），夷狄之人注定是近乎禽兽的"异类"，所以其入主中华是"非其地而阑入之"，而华夏族对他们"欺之而不为不信，杀之而不为不仁，夺之而不为不义"（《读通鉴论》卷二十八）。总之，华夷之别根本在于礼义，夷狄为禽兽。

所谓小人，包括华夏族内一切出义入利、私欲熏心的人，主要指士大夫中的败类和庶民。庶民"孳孳为利"，终日忙于"求食、求匹偶、求

安居”，不懂礼义，所以“庶民者，流俗也。流俗者，禽兽也”。在王夫之看来，庶民而为“盗贼”，其祸尤烈，“小人之为禽兽，人得而诛之。庶民之为禽兽，不但不可胜诛，且无能知其为恶者”。他甚至认为：“但取十姓百家之言行而勘之，其异于禽兽者，百不得一也。”（以上见《俟解》）王夫之认为严厉镇压农民起义，不伤于仁。

禽兽一词是儒家指斥违逆纲常的常用词。王夫之作为一代儒宗，激于宗国覆灭，异族入主，伪学流毒，纲常沦丧，动辄指斥“禽兽”。在他的著述中到处可见“禽兽”二字。夷狄、小人、庶民、俗流、商贾、异端异学、女子皆为禽兽。一切泯灭三纲五伦，以阴干阳之举皆为禽兽之行。“故阴阳动静之理大矣，其变繁矣，其辨严矣。立人之道以匡扶世教，无一而可苟焉者也。”（《读通鉴论》卷五）人禽之辨的主旨是肯定礼教中心论。“夫礼之为教，至矣大矣，天地之所自位也，鬼神之所自绥也，仁义之以为体，孝弟之以为用者也；五伦之所经纬，人禽之所分辨，治乱之所司，贤不肖之所裁者也；舍此而道无所丽矣。故夷狄蔑之，盗贼恶之，佛、老弃之，其绝可惧也。”（《读通鉴论》卷十七）维护宗法礼制是王夫之全部政论的基点和主干。

理欲、义利之辨仍然是王夫之全部政论的基础。王夫之说：“盖邪正之分，分于公私，公私之辨，辨于义利。”（《四书训义》卷六）又说：“有公理，无公欲。私欲净尽，天理流行，则公矣。”（《思问录·内篇》）因此他推崇朱熹“须先教心直得无欲”之论，说“此字却推勘的精严，较他处为细”（《读四书大全说·先进》）。在一定范围内肯定人欲的合理性和功利的价值，调整和纠正宋明理学流弊，但仍然将理与欲、公与私、义与利对立起来，把理、礼、中、公、义奉为最高价值，这是明清之际士大夫自我批判思潮的共同主张。在理欲、义利合一问题上，王夫之与其前后数十位著名学者的见解是大体一致的。在这个基本

政治价值问题上，暴露了这批反思宋明政治、反刍宋明理学的人们的局限性。

四、道器统一论与任法任人并重

唐宋以来，道器论一直是儒家政论的理论基础之一。对形上之道与形下之器的哲学思辨，内含着规律与事物、本质与现象、本体与功用、抽象与具体、一般与个别等一批哲理性问题，在政论上着重讨论政治原则、伦理道德规范与社会制度、政治关系之间的关系问题。

唐宋元明诸儒都把道器关系纳入自己的哲学逻辑结构之中。群儒的道器论千差万别，但道器相依相须，道与器具有统一性，是儒学的一般结论。在儒学追随佛老，升华道论的过程中，强调乃至夸大道的主导性的观点居于主流地位。例如孔颖达的先道后器论、王安石的道散为器论和朱熹的道本器用论。但是，宋代理学诸子并不完全否认和忽视物质器的作用，例如二程有“道亦器，器亦道”说，张栻主道器同体说，陆九渊认为道器一体。朱熹也是以道不离器、器不离道、道在器中、道体器用的组合命题来论说道器关系。但是程朱夸大精神道的主宰作用，其道器论具有道器相分、道生形器、道在器先的倾向，其流弊表现为在政治上空言道理。宋明以来，在儒学内部，哲学上的气化论派和政治上的事功派不断地批评程朱的道器论，力主道器不二。到明清之际，以道器统一论调整和修正程朱之说汇聚成一股思潮。王夫之是其中的卓越代表。

王夫之集儒家道器论之大成。他反对片面夸大道或器的作用。强调将“尽器明道”与“尽道审器”结合起来，以道器统一论把儒学的主流由宋明理学的高谈性命、空言道理引向求实践行、经世致用。

王夫之克服先儒割裂道器，简单地划分体用、本末、先后、主次的

做法，进而将理气、道器、知行统一在一起，构成互体互用、“体以致用，用以备体”的哲学逻辑结构。他一方面肯定“道为器之本，器为道之末”（《读四书大全说·子张》），另一方面又提出“无形无上”，“道者器之道”。他针对“无其道则无其器，人类能言之”，而“无其器则无其道，人鲜能言之”的状况，着重讨论了器的普遍性和道器相须。王夫之认为“天下惟器而已矣”（以上见《周易外传·系辞上传第十二章》）。因此，“道器相须”“道丽（附著）于器”（《张子正蒙注·三十》）。“据器而道存，离器而道毁”（《周易外传·大有》）。王夫之虽然沿用了“道本器末”“道不离器”“道器相依”“道在器中”等命题，但他认为道器范畴是相对的，彼此并无绝对的界限和悬殊的差别。例如天与人，“天者道，人者器，人之所知也；天者器，人者道，非知德者其孰能知之！”（《思问录·内篇》）天，作为一般、共性、规律是道，但作为主体认识对象的客体则是器。针对宋明理学的流弊，王夫之认为体道易、知器难。他说：“圣人之所不知不能者，器也。夫妇之所与知与能者，道也。故尽器难矣，尽器则道无不贯，尽道所以审器，知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉！”（《思问录·内篇》）在认识论上，尽器明道、尽道审器是一种互补关系。王夫之的道器论把传统的辩证思维发展到一个新的高度。

“礼因器以载道，其用上达。”（《周易外传·系辞上传第七章》）王夫之把道器关系从哲学领域引向政治领域，以论说政治原则、伦理规范与社会制度、政治设置的关系。他认为，礼乐之道是依赖牢、醴、璧、币、钟、磬、管、弦等来体现的；离开具体的君臣、父子等人际关系，就不存在相应的伦理道德规范；同时，社会政治制度和人际关系在变化，道德规范、价值观念也在变化。“故聪明者耳目也，睿智者心思也，仁者人也，义者事也，中和者礼乐也，大公至正者刑赏也，利用者水火金木也，厚生者谷蓏丝麻也，正德者君臣父子也。如其舍此而求诸

未有器之先，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎？”（《周易外传·系辞上传第十二章》）在王夫之看来，“故古之圣人，能治器而不能治道。治器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业”（《周易外传·系辞上传第十二章》）。治器、尽器、审器是知道、得道、行道，建功立业的关键。

道器合一、道丽于器的哲学思辨，使王夫之重视“法”及“变法”在政治中的作用。他针对中央集权政体的利弊得失，提出了调整和改革政治体制的设想，主张健全官制，强化相权，分级而治。

王夫之针对历代宰相无权之失，指出：“宰相无权，则天下无纲，天下无纲而不乱者，未之或有。”辅政大臣无权，就会“奉行条例，画敕以行，莫违其式而已”。各级官僚层层仿效，其结果必然是“兵窳于边，政弛于廷，奸匿于侧，民困于野，莫任其咎，咎亦弗及焉”。大臣无权的另一个后果是“上揽权则下避权，而权归于宵小”（以上见《读通鉴论》卷二十六）。总之，“天下可无相也，则亦可无君也。相轻于鸿毛，则君不能重于泰山也”（《读通鉴论》卷二十八）。

王夫之认为所谓天下一统就是分级而治。他一方面肯定“天下之治，统于天子者也”，另一方面又反对天子越级行权，强调“上统之则乱，分统之则治”。在他看来，“一统”即“分统”，“故封建之天下，分其统于国；郡县之天下，分其统于州”。州又“分其统于郡”，郡又“分其统于县”。“统者，以绪相因而理之谓也，非越数累而遥系之也”，“故天子之令不行于郡，州牧刺史之令不行于县，郡守之令不行于民，此之谓一统”。“以天子下统乎天下，则天下乱。”如果违背分级而治的原则，天子越级而治，则天下乱；州官越级而治，则一州乱；郡守越级而治，则一郡乱。总之，“上侵焉而下移，则大乱之道也”（《读通鉴论》卷十

六）。王夫之一方面肯定唐宋之时郡县不得专杀、不得擅兴军，为天下之利，郡县制使封疆大吏不得私其土地、人民是历史的进步，另一方面又对宋朝削夺地方权力太甚进行猛烈抨击。他说：“忌天下之强，而奖之以弱，则以自弱而丧其天下，赵宋是已。”（《读通鉴论》卷十九）帝王过度集中权力的结果是自取灭亡。

王夫之对改革政治体制提出了系统的设计。一是在中央机构内部实行逐级负责制，帝王不任独断，把主要精力用于选择宰相；宰相无“独驭之权”，事务由百官分掌；“官常数定，官联相属，法纪豫立”，使职官各尽其责。天子无为而治，“六卿百执之可否，三公酌之；而三公唯参可否，不制六卿百执以行其意”。这样，帝王可以无为而无不为，“守典章以使百工各钦其职，非不为而固无为也。诚无为矣，则有天子而若无；有天子而若无，则无天子而若有”。无论君主少长贤愚，朝廷都会人才济济，政治运作都会正常运行，“中外自辑以协于治”（以上见《读通鉴论》卷十三）。二是在地方实行分级而治。他认为“天下之大，田赋之多，人民之众，固不可以一切之法治之也”。正确的做法是：“酌腹里边方、山泽肥瘠、民人众寡、风俗淳顽，因其故俗之便，使民自陈之，邑之贤士大夫酌之，良有司裁之，公卿决之，天子制之”，然后逐级负责，贯彻实行，这样的“一统”才是可靠且有效的，“可以行之数百年而不敝”（以上见《读通鉴论》卷十六）。王夫之还对健全官制、改革税法、强化谏议机制等，都提出了具体设想。他推崇隋唐的宰相制度、会议制度、封驳制度等各项具体制度，主张将其作为制度调整的范本或参考。王夫之的政治设计是对宋明制度的批判乃至否定。

在王夫之的哲学逻辑体系和政治价值体系中，道仍然是最高范畴和最高价值。法毕竟从属于原则之道和弘道之人。王夫之看到了任何一种法都有其偏弊。以“建官之法”为例，“省官将以息民，而士之待用者，

滞于进而无以劝人于善。不省，则一行之士，可自试以交奖于才能；然而役多民劳，苦于不给，且也议论滋多，文法滋繁，责分而权不一，任事者难而事多牵制以疑沮”。省官与不省是一种两难抉择，“故一兴一废一繁一简之际，难言之也”。据此，王夫之认为“天下有定理而无定法”。“无定法者，一兴一废一繁一简之间，因乎时而不可执也。”（《读通鉴论》卷六）王夫之痛感历代帝王以非法之法驭臣制民之弊，他一方面强调法的重要性，主张帝王以法整饬吏治，认为“治道之裂，坏于无法”（《读通鉴论》卷十七）。另一方面又说：“治之弊也，任法而不任人。夫法者，岂天子一人能持之以遍察臣工乎？”（《读通鉴论》卷六）因此，王夫之主张任人与任法并重，任人重于任法。他说：“用人与行政，两者相扶以治，举一废一，而害必生焉。”（《读通鉴论》卷十一）“任人任法，皆言治也，而言治者曰：任法不如任人。”（《读通鉴论》卷十）

在王夫之看来，至上道、弘道人、显道法虽相须相补，但其在政治中的价值是递次而降的。王夫之推崇孔子言治道、君心、仁爱等“万世之大经”而不言三代的具体制度（《读通鉴论》卷末）。他认为：“治天下以道，未闻以法也。”（《读通鉴论》卷五）“法先王者以道，法其法，有拂道者矣；法其名，并非其法矣。道者因天，法者因人，名者因物。道者生于心，法者生于事，名者生于言。”（《读通鉴论》卷十七）弘道施政之人的“心”才是政治中最关键的因素。这种政治思维方式的一般结论是：“法不可以治天下者也，而至于无法，则民无以有其生，而上无以有其民。故天下之将治也，则先有制法之主，以使民知上有天子、下有吏，而己亦有守以谋其生。”（《读通鉴论》卷三十）在政治上，道器统一论的结论是一切统之于君主。君既是弘道人，又是制法人，“天子者，化之原也”（《读通鉴论》卷十二）。君才是政本。

五、道统、治统与尊君

王夫之等有识之士抱着“冷风热血，洗涤乾坤”之志，企图改变社会，净化政治。他们的思想激烈、敏锐、深邃，给人以启迪。但是，他们以伦理论天理，以礼教论公私，以圣人论道统，以心术论治者，必然把政治企盼寄于某一个特定的主体。批判暴君暴政、非法之法的归宿是建立合乎“天理人心”的君主制度。王夫之的道统与治统论，也堪为这方面的典型代表。

作为宋明理学的传人，理（道）、气、心是王夫之的哲学逻辑结构中最重要的范畴。在三者的逻辑关系上，王夫之集千古之智，作了超迈前人的论证，但是其基本框架并未超越传统。即使在气、天之类的范畴中也仍然包含着神秘因素和伦理因素，内蕴着善恶、等级、尊卑、纲常。“苟非其人，道不虚行。”（《读通鉴论》卷五）道、理、政、术皆系于人心。王夫之说：“在人为心，在天为理，故天地之间，四海之内，古今之遥，幽明上下，治教政刑，因革损益，无非此理之著而已矣。”（《礼记章句》卷二十四）心为天人之桥，理寓人心之中，维系天理人心才是政治之本。治国平天下唯一可靠而有效的办法是抓纲纪伦理，而能秉礼、契纲、循理的不是夷狄、小人、俗流、庶民、女子乃至一般的官僚儒者，而是圣人和帝王。王夫之是一念兴邦、一念丧邦论者。他认为：“治之所资者，一心而已矣。以心驭政，则凡政皆可以宜民。”（《读通鉴论》卷末）反之，“人君一念之烦苛，而四海之心瓦解”（《读通鉴论》卷二十六）。君心才是维系天下之心的关键。他寄希望于帝王的心术，即皇帝有“君天下之心”，“始于大公，终于至正”。换句话说，即道统与君统合一。

王夫之说：“天下所极重而不可窃者二：天子之位也，是谓治统；

圣人之教也，是谓道统。”（《读通鉴论》卷十三）所谓道统，即礼仁政治的基本原则。王夫之说：“若夫百王不易、千圣同原者，其大纲，则明伦也，察物也；其实政，则敷教也，施仁也；其精意，则祗台也，跻敬也，不显之临、无射之保也；此则圣人之道统，非可窃者也。”（《读通鉴论》卷十三）所谓治统，即君统、帝统。君统或治统是道统的一种传绪形式，“帝王之兴，以治相继，奚必手相授受哉！道相承也”（《读通鉴论》卷二十二）。道统与君统有所区别：道统是对治平天下的一般原则的传承，其传承者未必居大位；君统是治平天下一般原则的实施和运作，其传承者必须居天子之位。所以王夫之又分别称之为“儒者之统”和“帝王之统”。

道统与君统是分二合一的关系，其分与合决定治与乱。王夫之说：“儒者之统，与帝王之统并行于天下，而互为兴替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之统绝，儒者犹保其道以孤行而无所待，以人存道，而道不可亡。”有些朝代，“天下无道”“天下无君”，“上无教，下无学，是二统者皆将斩于天下”，幸赖“儒者有统”，“斯道亘天垂地而不可亡者也”（《读通鉴论》卷十五）。

王夫之提出道统与治统分二合一论，旨在否定“舍天下之道而论一姓之兴亡”的传统史论和政论。他批判各种“正统之论”，斥之为邪说。在王夫之看来：“夫统者，合而不离、续而不绝之谓也。”（《读通鉴论》卷末）千百年来一离一合、一治一乱的历史事实表明，所谓“正统”是不存在的。王夫之以“大公至正”为准则，在驳论中立论，提出了论史、论政、论君的四条原则，即正与窃、合与离、治与乱、德与功。依据这四条原则，王夫之将历史上的大多数朝代和大多数帝王列入批判、抨击乃至否定的对象。

王夫之的道统与治统论具有浓烈的批判色彩。它一方面强调了道的

至上性和永恒性，另一方面否定了“正统”，即在道义上否认绝大多数帝王是帝王，认为他们“无所承，无所统”。王夫之说：“治统之乱，小人窃之，盗贼窃之，夷狄窃之。”以此立国则“天地不能保其清宁，人民不能全其寿命”，其君主也“不可以永世而全身”（《读通鉴论》卷十三）。这样就把一切少数民族政权和篡弑之君排除在治统之外。合与离的区别在于前者天下“有共主”，后者“无共主”。三代之时虽“万国各有其君”，但“王者以义正名而合之”，所以被纳入“合”的范围。依据这条标准，春秋、战国、三国、南北朝、五代，皆属离乱之世；秦、晋、隋则属“苟合”“乍合”（参见《读通鉴论》卷末）之类。这些朝代虽也各有其政绩，但不在治统之列。王夫之依据治与不治的标准对历朝历代的政治有细致入微的品评，但大体说来，三代以下唯汉、唐、宋、明堪称“合而治之”，所谓“三代而下，吾知秦、隋之乱，汉、唐之治而已；吾知六代、五季之离，唐、宋之合而已”（《读通鉴论》卷十六）。这里所谓的治，也是指这些王朝的鼎盛之时。例如在另一些场合宋又被称为“陋宋”。道与德才是最高价值。在道与德的尺度下，即使纳入治统的汉唐帝王也是不合格的。王夫之称赞唐太宗、唐玄宗、唐宪宗在“自克以图治”方面的成就，但同时指出：“唐政之不终者凡三：贞观也，开元也，元和也。”“唐以功立国，而道德之旨，自天子以至于学士大夫置不讲焉，三君之不终，有以夫！”（《读通鉴论》卷二十二）“修德”高于“立功”，但这些治世之君在德的问题上也是有始无终。这样一来，除尧舜禹汤文武外，历史上几乎没有一个在道德上完全合格的君主。在总体上，汉“不能师三代”，唐“不能及两汉”，宋“不能逾盛唐”，汉唐宋明之法仍属“不善”（《读通鉴论》卷三十）。“不善”的根源在一个“私”字。王夫之说：“有天下者而有私财，则国患贫以迄于败亡，锢其心，延及其子孙，业业然守之以为固，而官天地、府万物之大用，皆若与己不相亲，而任其盈虚。”汉、唐、宋、明的“开创之英君，皆席以为常，而贻谋不靖”，结局是“祸切剥床，而求民不已，以自保其私，垂

至其亡而为盗资”（《读通鉴论》卷二）。

道与治合一是王夫之的政治理想。他认为“君天下者，道也，非势也”（《读通鉴论》卷十五）。“德立而后道随之，道立而后政随之”（《读通鉴论》卷十六），方称其为帝王。这种帝王将道、德、功、法结合在一起，“称仁义，重德化，引性命，探天地之素”，并“功力以为固，法禁以为措”（《黄书·后序》）。这种政治思维方式注定了王夫之的政论以批判为起点，以肯定为终点，把全部希望寄托在“圣人垂训，天子行法”上。“夫平治天下在乎人君之一心，心以立道。”（《四书训义》卷三十一）这就是王夫之全部政论的归结点。与群儒相较，王夫之肯定“大公之道”与“帝王之统”在汉文帝、汉光武帝、唐太宗、唐玄宗、宋太祖、宋仁宗、明太祖等帝王身上是大体合一的。但是如何才能保证道与治永远合一，使天下避免一离一合、一治一乱的轮回呢？王夫之排除了庶民议政，甚至非议民贵君轻之说。他只是在传统的调节理论中转圈子，最终只能归结于神秘主义的“非可以力争”的天命。

“丰草多落英，茂林多枯枝”。王夫之的政论内容丰富、方法辩证、思想深邃。但他的哲学观、历史观、政治观也是比较复杂的，其中颇多精华，又多有糟粕。王夫之的思想在总体框架上未能突破传统的藩篱，而某些命题又足以启发后人。他的著述在经历了近两个世纪的艰难坎坷和珍藏埋没之后，俨然成为显学。具有各种政治倾向的人们都大量刊刻和推崇王夫之的著述。在近代，封建士大夫，如曾国藩、曾国荃、郭嵩焘等人，奉其为理学正宗；维新思想家，如谭嗣同、梁启超、章太炎等人，奉其为思想先驱。到现代，某些马克思主义学者称其为启蒙思想家，而新儒家则称其有“豁蒙披昧之力”。无论上述评价是否允当，有一点是可以确认的：王夫之是元明以来最有成就的伟大思想家。

第四节　吕留良对“天下一统于君”的抨击

吕留良（1629—1683年），又名光轮，字用晦，号晚村，崇德（今浙江桐乡）人。祖父为淮府仪宾，家财颇富。他多才而倜傥，八岁能文，十二岁与学友结社，面对国势窳溃，慨然有经世之志。明朝覆亡，他极感悲痛，如丧考妣，遂散家财，结豪壮，往来湖山之间，筹划抗清复明。顺治十年（1653年）他应试得秀才功名，但一直与坚持抗清的张煌言等有联系。吕留良与黄宗羲等人交往多年，服膺华夷大防之义，故康熙五年（1666年）避不应试。康熙十九年（1680年），嘉兴郡守欲以其应清廷山林隐逸之征，乃剪发，袭僧服。

吕留良尊程朱为正宗，认为除《四书》之外，无可讲之学。夷夏之防、君臣之义是吕留良政论的主旨。他抨击秦汉以来的暴君和暴政，指斥清朝的帝王和政治，其言辞尤为尖刻、恣肆。他的思想经弟子传之后学曾静。曾静及其门徒图谋颠覆清朝，事发后酿成清代一大文字狱案。吕留良及其子吕葆中戮尸，吕毅中斩立决，孙辈发宁古塔为奴。其弟子严鸿达、再传弟子沈再宽等或戮尸，或凌迟，均诛及九族。曾静等人后亦被杀害。吕留良等人所著一切书籍悉被焚毁。吕留良虽被定为千古大逆而戮尸、灭族，但他的思想却因此而青史留名。

吕留良所著述评选之书已成者近五十种，大半列入清代禁书总目，今所存者有《吕晚村文集》、《吕晚村续集》、《四书讲义》（门人陈鈥编）。《东华录》所载雍正皇帝谕旨及曾静供词和《大义觉迷录》中存其片段言论。

吕留良仇视清廷，“敢于圣祖仁皇帝任意指斥”，“著邪书，立逆说，丧心病狂，肆无忌惮”（《东华录》，雍正七年四月）。这种斥骂

虽显得理性不足，却又在一些基本认识上与黄宗羲、顾炎武、王夫之等人几出一腔一辙。由此可见，类似的斥骂在当时是一种广泛存在的群体行为。这类斥骂往往由清及明，再上溯到战国秦汉，几乎推及封建专制主义中央集权政体中的一切帝王。恰恰在抨击皇帝制度这一点上，吕留良的政论又蕴含着宝贵的价值。这里仅介绍一下吕留良批判皇帝制度的一些论点及相应的救世主张。

吕留良将秦汉以来世道衰败、民生疾苦归咎于君心不公、制度多弊、陋儒曲学。他说："自秦并天下以后，以自私自利之心，行自私自利之政，历代因之。"（《四书讲义》卷三十四）又说："汉唐以来，人君视天下如其庄肆然，视百姓如其佃贾然，不过利之所从出耳，所以不敢破制尽取者，亦惟虑继此之无利耳，未尝有一念痛痒关切处也。"（《四书讲义》卷二十七）由于帝王心地偏私，视天下为一家之私产，造成一系列制度上的弊端。"自秦汉以后许多制度"，其"本心却绝是一个自私自利，惟恐失却此家富"（《四书讲义》卷二十九），故"封建井田之废，势也，非理也；乱也，非治也。后世君相因循苟且以养成其私利之心，故不能复三代"（《四书讲义》卷三十四）。制度的更变导致君臣关系的衰变，"只为后世封建废为郡县，天下一统于君，遂但有进退而无去就。嬴秦无道，创为尊君卑臣之礼，上下相隔悬绝，并进退亦制于君而无所逃。而千古君臣之义为之一变"（《四书讲义》卷三十七）。在这种情况下，官僚事君专门迎合揣度君主自私不仁之心，儒者治学刻意为帝王饰非遂过，陋士、曲学遂一变孔孟之家法而惟利是图。"后世事君，其初应举时，原为门户温饱起见。一片美田宅，长子孙无穷嗜欲之私先据其中，而后讲如何事君，便讲到敬事，也只成一种固宠患失学问。"（《四书讲义》卷十八）这种士大夫，人君"只多与十万缗塞破屋子，便称身荐国恩矣。谏行言听，膏泽下民，与彼却无干涉"（《四书讲义》卷七十七）。皇帝高度集权不仅败坏君

臣之义，而且祸及生民，其流毒之极还将泯灭华夷之防。士大夫廉耻尽丧，尊君好利，竟至拜倒在异族之君的脚下而奴颜事之。

吕留良认为天下败坏的根本原因是完全违背了圣王之制、孔孟之道。他认为格君心之非、复三代之制是治平天下国家的唯一途径，“孔孟程朱之所以忧而必争者正为此耳。虽终古必不能行，儒者不可不存此理以望圣王之复作”（《四书讲义》卷三十四）。他提出的治平之道，亦即政治理想，有以下几点：

其一，立君为民，君心公正。他说：“天生民而立之君，君臣皆为生民也。”（《四书讲义》卷六）又说：“天生民而立之君，必足以济斯民而后享斯民之养。故自天子以至于一命之奉，皆谓之天禄。”（《四书讲义》卷三十七）这与黄宗羲的《原君》之论颇相类似。吕留良从“代耕之义”的角度，进一步论说了君臣皆为“天禄”的思想。他说：“代耕之义上通于君公，直至天子，亦不过代耕之尽耳。天生蒸民，俱合一夫百亩，特人各致其能以相生，故有君卿大夫士之禄。君卿大夫士俱合一夫之食，特其功大者其食倍耳，皆所谓代也。”（《四书讲义》卷三十九）据此，他主张君臣，特别是帝王，要坚守公天下之大义。据说三代之王就是这样一批人：“三代以上圣人制产明伦以及封建兵刑许多布置”，“都只为天下后世区处”，“不曾有一事一法从自己富贵及子孙世业上起一点永远占定，怕人夺取之心”（《四书讲义》卷二十九）。

其二，恢复以义相合的君臣关系。吕留良认为，三代之世，“君臣以义合”，列国并存，臣子有择君的自由，“志不同，道不行，便可去”，而“封建”制是确保这种君臣关系的基本制度。（《四书讲义》卷三十七）为此，他坚决主张恢复三代的等级君主制度，以改变天下一统，君权趋于绝对化的政治局面。吕留良及其后学主张实行“封建”的另

一个意图是维护华夏之统，如曾静所说："人与夷狄无君臣之分。""封建是圣人治天下之大道，亦即是御戎狄之大法。"（《大义觉迷录》引）

其三，光大孔孟程朱之正学。吕留良认为君臣之义、夷夏之防是天下最重要的事，而后者更重于前者。他指出：孔子之所以不责备管仲不死子纠之难，反赞道"微管仲吾其被发左衽矣"，正是依据这种价值观念。他说："君臣之义，域中第一事，人伦之至大。若此节一失，虽有勋业作为，无足以赎其罪者。"但是，"一部春秋大义，尤有大于君臣之伦，为域中第一事者。故管仲可以不死耳。原是论节义之大小，不是重功名也"（《四书讲义》卷十七）。在吕留良看来，自元、明以来，程朱之学虽备受推崇，可惜"从来尊信朱子者徒以其名而未得其真"。元代的许衡、吴澄屈事蒙古，"辱身枉己，而犹哆然以道自任，天下不以为非。此道不明，使德祐以迄洪武，其间诸儒失足不少"。"故紫阳之学，自吴、许以下已失其传，不足为法。"（《吕晚村文集·复高汇旃书》）依据同样的逻辑推衍下去，其结论必然是：清廷虽奉程朱为正宗，群儒又以道统粉饰清代政治，但夷狄入主中原，君臣之大义不复存在，夷夏之大防冲决崩溃，道统濒于断绝。吕留良以讲解《四书》、点勘八股，闻名于当世，其首要的政治目的是宣扬宗华排夷之论。

吕留良的救世之方是陈旧的，丝毫未能逾越孔孟程朱的范围。他与先儒相较，仅在于根据当时的政治现实和"时中之义"而更加强调"君臣道合""内外之义"而已。他的理想仍然是宗法等级君主制度。他的许多议论确有"悖逆狂噬"之嫌，但这并不意味着他主张将纲常倒置。在吕留良看来，华夏士子与夷狄之君既无君臣名分，又有左衽之恨，斥骂之、颠覆之反倒是维护道统、纲常的节义之举。这种政论虽不足以救世，却足以鼓动人们反抗清廷、恢复中华。吕留良对绝对君权、天下一统的抨

击，又为近代启蒙思潮提供了思想材料。因此，吕留良及其后学的思想言行对清代的社会政治意识有广泛而又深远的影响。

第五节　唐甄抨击暴君、调整王权的思想

唐甄（1630—1704年），原名大陶，字铸万，号圃亭，四川达州（今四川达县市）人。家为世宦，其父是崇祯朝臣，明亡后隐居江南。唐甄自幼随父游宦，继而随父隐居。顺治十四年（1657年）考中举人，曾任山西长子县知县，仅十月，革职为民。此后，求官无门，经商乏术，境况潦倒。晚年改名唐甄，在苏州以讲学卖文为生。著有《潜书》。

《潜书》原名《衡书》，是唐甄积三十年心血而著，集中反映了他的政治思想和学术思想。《潜书》是唐甄的忧民补天之作（以下引该书仅注篇名）。这部书的创作动机是：“不忧世之不我知，而伤天下之民不遂其生。郁结于中，不可以已，发而为言。”唐甄自信“使我立于明主之侧，从容咨询，……可以任官，可以足民，可以弭乱，不出十年，天下大治矣”（《潜存》）。

唐甄的学术思想渊源于心学。他谈心性，则强调事功；论政治，则注重实效。他对程朱之学有所批判。唐甄对秦汉以来暴君、虐政的抨击，言辞尤为激烈、尖刻，是清初士大夫群体批判思潮中的著名代表人物之一。

唐甄全部政论的基础是：“治天下者惟君，乱天下者惟君。”（《鲜君》）这种政治思维方式把社会动乱的责任全部归咎于君主，又把君主奉为天下国家的最高政治主体。尊君与罪君交织在一起，激烈抨击帝王的归宿只是如何调整、改善和巩固王权。唐甄的思想为认识传统政治思维中的悖论，提供了又一个典型实例。

一、秦汉以来帝王皆贼

唐甄大胆地宣称："自秦以来，凡为帝王者皆贼也。"（《室语》）在先秦，虽有圣王治世，却也是"君之无道也多矣"。他说："上观古昔，尧舜禹启，治世惟久。夏、殷、西周、西汉，治多于乱。""其余一代之中，治世十一二，乱世十八九。"（《鲜君》）总而言之，古往今来，乱世多，治世少，大多数帝王昏愦荒淫，其所作所为，犹如盗贼。于是，唐甄把政治的解剖刀对准了帝王。

为什么说秦汉以来帝王皆贼？唐甄的理由是："杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼；杀天下之人而尽有其布粟之富，而反不谓之贼乎！"（《室语》）他进一步引据历史记载指出：帝王的天堂是构筑在庶民的血泪和白骨之上的。当他们逐鹿中原之时，四处屠掠洗劫，杀人如麻，汉高祖屠城阳，汉光武帝屠城数以百计，这类"贤主"尚且如此，其余可想而知。及至天下平定，民众"暴骨未收，哭声未绝，目眦未干"，帝王就开始利用权势，实行残暴统治。他们不仅自己"服衮冕，乘法驾，坐前殿，受朝贺"，而且"高宫室，广苑囿，以贵其妻妾，以肥其子孙"。"有天下者无故而杀人，虽百其身不足以抵其杀一人之罪。"对于这样的君主，唐甄愤慨地说："若上帝使我治杀人之狱，我则有以处之矣。"（以上见《室语》）言外之意是：对残如盗贼的帝王应依杀人越货之律，统统处以极刑。

为什么历史上乱世多、治世少，暴君多、明主少？为什么，秦汉以来问题更加严重？唐甄认为主要原因有两点。一是王位世袭制度注定了贤君少、庸主多。他说："天之生贤也实难。博征都邑，世族贵家，其子孙鲜有贤者，何况帝室富贵，生习骄恣，岂能成贤！是故一代之中，十数世而二三贤君，不为不多矣。其余非暴即暗，非暗即辟，非辟即

懦。此亦生人之常，不足为异。”（《鲜君》）绝大多数继位之君不是残暴就是昏庸，不是昏庸就是邪僻，不是邪僻就是懦弱，这些败家子是无可救药的。“惟是懦君蓄乱，辟君生乱，暗君召乱，暴君激乱，君罔救矣，其如斯民何哉！”（《鲜君》）二是秦汉以采“君日益尊，臣日益卑”（《抑尊》），于是上骄下谀，君主更加无道。唐甄说：“人君之尊，如在天上，与帝同体。公卿大臣，罕得进见；变色失容，不敢仰视；跪拜应对，不得比于严家之仆隶。”“是以人君之贱视其臣民，如犬马虫蚁之不类于我。”这种君民、君臣关系必然导致“贤人退，治道远矣”（以上见《抑尊》）。

唐甄对君权神圣论不以为然。在他看来，“天子虽尊，亦人也”（《善游》）。帝王非神非圣，只是人类中的一员，就像泰山虽高，“皆土也”，江海虽阔，“皆水也”，“天子之尊，非天帝大神也，皆人也”（《抑尊》）。因此，君、臣、民虽有“尊卑之分”，但属于同类，他们之间的差别仅在于政治地位有所不同。帝王不应妄自尊大，相反，他应当“抑尊”。

唐甄对“官”也进行了猛烈的抨击。他认为大多数官吏是害民之贼。官多吏贪是君主政治的一大弊政，“官多，则禄不得不薄；禄薄，则侵上而虐下，为盗臣，为民贼”（《省官》）。唐甄认为治官难于治民。他说：“天下难治。人皆以为民难治也，不知难治者，非民也，官也。”他们之中“攘民者不多人，忘民者遍天下”，为官者“心不在民”，“视民若忘，等于草茅”，从而阻碍政令推行，“举天下之民委弃之也”（《柅政》）。

唐甄认为吏治不善的终极原因是帝王任用非人，治国乏术。他说：“治乱非他人所能为也，君也。小人乱天下，用小人者谁也？女子、寺人乱天下，宠女子、寺人者谁也？奸雄盗贼乱天下，致奸雄盗贼

之乱者谁也？反是于有道，则天下治，反是于有道者谁也？”（《鲜君》）他在《远谏》中进一步指出：“人无贤不贤，贤不贤惟君；政无善不善，善不善惟君。君惟有道，虽恒才常法，可以为治；君惟不道，虽有大贤良法，亦以成乱。”历代破家亡国皆因君主无道。“臣不敢谏，虽谏不直，直亦不尽。君不纳谏，虽纳不从，从亦不改。”于是，“奄妾蛊志，权奸蔽聪，滥赏淫刑，善恶倒置，似亦庸君之常，未足大异。然有一于此，虽不即亡，祸成于渐，不及其身，在其子孙”。由此可见，“治乱在君，于臣何有！”（以上见《远谏》）

与黄宗羲等人相较，唐甄抨击暴君、暴政的言辞更为激烈。“帝王皆贼”的命题，一针见血地揭露了君主的本质。封建帝王披着君权神授的外衣，是绝对权力的化身。他们视国家、人民为私家财产，独断专行，恣意宰割，是天下动乱、民生疾苦的根源。“帝王皆贼”之论足以启发后人。

乍然看去，“帝王皆贼”的命题应当导致对封建专制主义政治制度的否定，其实不尽然。在《潜书》的逻辑结构中，“乱天下者惟君”与“治天下者惟君”是并列且互补的，把二者统一在一起的是“君为政本”论。“邦之不臧，唯予一人有佚罚”（《尚书·盘庚》）来自一种古老的帝王观念，这种说法本身就是专制主义政治文化的产物。唐甄的“帝王皆贼”论，不是这种帝王观念的对立物，而是传统君主论及“罪君—尊君”意识的延伸和推衍。《潜书》虽到处显现着政治批判的锋芒和理性思维的火花，但始终未能超越传统的政治思维方式。“帝王皆贼”的命题不是出于对君主制度的否定，而是来自对君权的肯定和认同。罪君的目的是训诫君主，进而论证为君之道，所谓“吾为此惧，于百世之上，训百世以下之为君者。若闻吾言，惧而知改，虽中才之主，可以保天下”（《远谏》）。罪君旨在尊君，这是唐甄政治思想的悲

剧，也是清初士大夫群体批判思潮的悲剧。

唐甄是民本论的鼓吹者。明清之际的社会动荡，使民的问题再次受到普遍的关注。唐甄看到民在政治中的力量和作用，视民众为君主政治之本。他指出："封疆，民固之；府库，民充之；朝廷，民尊之；官职，民养之，奈何见政不见民也！"（《明鉴》）他批评："天下之官皆弃民之官，天下之事皆弃民之事，是举天下之父兄子弟尽推之沟壑也，欲治得乎！"（《考功》）他一再警告统治者，如果"无道于民"，那么即使"九州为宅，九川为防，九山为阻"，也必然被揭竿而起的民众"破之如椎雀卵""推之如蹶弱童"（《远谏》）。于是他提出一整套"保民""养民""富民""教化"之方，诸如在《达政》中所开列的"养民善政十八条"。但是，民本论中不可能疏导出民权观念，所以唐甄把"保民""养民"的希望全部寄托在君主及官僚身上。在他的政论中，民只是被治者。

唐甄重视贤臣在政治中的作用，但这种作用又有很大局限，所谓"人无贤不贤，贤不贤惟君；政无善不善，善不善惟君"。"天下之治，非臣能治之也"；"天下之乱，非臣能乱之也"（《远谏》）。他甚至指出："功名，险道也；君臣，险交也。不必直谏而险，直言亦险；不必临战而险，立朝亦险；不必事暴君而险，事贤君亦险。"（《利才》）在君主制度下，君主猜忌，权奸擅命，朋党相訾，"夫任重者，功罪同迹，信谗相参。非必为之而辄危也，或出于万有一危，则危矣"（《利才》）。这就是说，臣能否发挥应有的作用，归根结底取决于君。

唐甄紧紧抓住"君"这个政治角色来评论和设计政治，把"君为政本"的思想进一步深化。但是，由于他的视野和思维跳不出传统政治文化的圈子，反而使自己落入抨击绝对君权同时又肯定绝对君权的悖论之

中。明明知道“贤君少，昏主多”，乃至“帝王皆贼”；明明知道“天之生贤也实难”，却仍然把希望系于君主身上。“君之无道也多矣，民之不乐其生也久矣，其如彼为君者何哉！”民在君主权威面前是无可奈何的。“匡君治国之才，何世蔑有？”可惜“世无君矣，岂有臣乎！”贤能之士“得君行道”的机遇又有几何？唐甄盼望贤君，又自知贤君很难诞生于世间，结果只能是激扬文字与无可奈何相伴而行。“呜呼！君之多辟，非人之所能为也，天也。天无所为者也，非天之所为也，人也。人之无所不为也，不可以有为也，此古今所同叹，则亦莫可如何也已矣。”（以上见《鲜君》）虽说“莫可如何”，唐甄却仍然寄希望于君主。因为在他看来，庶民不是社会政治主体，士大夫也不是独立的政治主体，所以除了重温贤君主义外，别无良策。

二、调整绝对君权的具体设想

“天下之主在君，君之主在心。”（《良功》）唐甄虽深知“贤君不易得，乱世无所逃”，如果昏君主政，“虽使皋、夔、稷、契生于其时，穷而在下，亦不过为田市之匹夫；达而在位，亦不过为将承之庸吏”（《鲜君》）。但他仍然“志于道”，表示“窃有微用，不敢让焉”（《潜存》）。在《潜书》中，他从“补天”的愿望出发，提出一整套改革政治的设计。“天地虽大，其道惟人；生人虽多，其本惟心；人心虽异，其用惟情。”（《尚治》）治平天下的关键是“圣道昭明。以之正君，以之正职”（《尚治》）。其中君之心才是关键的关键，所以《潜书》全部政论的重心是帝王如何“修齐治平”。

唐甄提出的为君之道、治国之道，基本上来自传统的君道论，主要有“抑尊”“节俭”“用贤”“纳谏”“重民”“赏罚”等，其中许多设想具有明确的针对性。

唐甄认为帝王必须自觉地抑制尊威、节俭费用、下放权限、听言纳谏。他说："位在十人之上者，必处十人之下；位在百人之上者，必处百人之下；位在天下之上者，必处天下之下。"（《抑尊》）君主"势尊自蔽"就会妨碍和阻隔君臣之间的沟通，"是故人君之患，莫大于自尊，自尊则无臣，无臣则无民，无民则为独夫"（《任相》）。正确的做法是："接贱士如见公卿，临匹夫如对上帝。"（《善施》）对朝臣更要崇其礼遇，就好像古代帝王对待异姓之臣那样"下之若舅，亲之若甥。咨访时见，敷奏时见，暇豫时见，燕饮时见"（《善任》），君臣形同鱼水。帝王要广开言路，以臣民为师，不仅允许"士议于学"，"庶人谤于道"，以至由卿相至庶民，全体臣民"皆谏官也"（《省官》），而且"列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞍赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，皆可师也"（《得师》）。总之，君主"恭己虚衷，不敢自是，师冢宰而友五卿，举社稷以从"，"以众明为一明，以众聪为一聪"，就可"不劳而天下大治"（《用贤》）。帝王还应躬行节俭，"虽贵为天子，富有四海，存心如赤子，处身如农夫，殿陛如田舍，衣食如贫士，海内如室家"（《尚治》）。在唐甄看来，"人君能俭，则百官化之，庶民化之，于是官不扰民，民不伤财。人君能俭，则因生以制取，因取以制用，生十取一，取三余一，于是民不知取，国不知用，可使菽粟如水火，金钱如土壤，而天下大治"（《富民》）。

唐甄认为官僚群体的素质和作用对实现天下大治具有重要作用。他说："为政亦多务矣，唯用贤为国之大事。治乱必于斯，兴亡必于斯，他更无所于由也，一于斯而已矣。"（《主进》）在《潜书》中，唐甄对朝廷体制及选拔、任用、考核、赏罚官吏提出了具体意见。他认为尚贤与能的关键是君主知人善任，尤其是选拔贤者担任有职有权的宰相。唐甄主张效法古代"必隆师保之礼，重宰衡之权。自宫中至于外朝，惟其所裁；自邦国至于边陲，惟其所措。谗者诛之，毁者罪之。盖大权不

在，不可以有为也”（《任相》）。对于六卿要“任之专，受之虚，待之亲，礼之敬”，“君无不测之恩威，臣无不虞之祸福”，如此便可“君卿和于上，小臣和于下，庶民和于野，休风所被，天下大治”（《善任》）。他还提出审官、定职、省官、制禄等措施，以人尽其才，明确职责，精兵简政，减轻民众负担。

唐甄认为奸佞、朋党是君主政治的大害。他说：“君者，利之源也，奸之的也。人皆的之，皆欲中之。”数以千百计的谋利之辈“环而伺之”，致使“佞以忠进，诈以诚进”，“功罪倒置，诛赏骇世”（《任相》）。解决的办法，一是君主知人善任。“若天子用冢宰得人，冢宰总五卿得人，以共摄群牧，皆得其人。如网在纲，无一纶之不就理，则百职无所容其奸。虽有奸者，亦化为良，而何患贤者不用，不肖者不去！”（《用贤》）二是强化谏议监察机制。帝王要切实提高公卿大臣的地位和权力，使他们敢于直言，“攻君之过”“攻宫闱之过”“攻帝族，攻后族，攻宠贵”之过，如此便可使群臣有所畏惧而不敢为非作歹，“虽有佞人，化为直臣；虽有奸人，化为良臣”（《抑尊》）。

在辨奸去佞的问题上，唐甄没能从“主明臣直”传统思维方式中走出来。他把一切希望寄托在贤君“能用贤以及天下之贤”上。在他看来，“惟君先正其身以为天下表，卿士百职，罔非正人，天下不得其径而缘之。又于诸大臣之中得知人者，委以推贤进能之任，非天下之良士，孰得而幸至哉！”（《主进》）唐甄大讲知人善任是帝王“昏明之本”，殷切期望贤君用贤臣，可惜除了呼吁帝王“违己，从人，慎始，循中，期成，明辨”（《六善》）之外，他没有提出更切实可靠的措施。

不难看出，唐甄调整君权的主要设计都是采自传统的思想材料，缺乏创建。在这一点上，他比黄宗羲、顾炎武、王夫之都稍逊一筹。

三、“平则万物各得其所”

均平，是唐甄提出的改造社会的重要设想之一。在明清之际，均平的问题受到普遍的关注。关于如何解决兼并严重、贫富不均的社会问题，人们纷纷提出自己的设想。唐甄的思想具有一定的代表性。

均平问题再次受到士大夫的重视，与明末农民战争有着直接的关系。崇祯十三、四年间（1640—1641年），李自成明确提出“均田”“免粮”口号。这一口号是针对明末土地高度集中和赋税十分繁苛两大弊病而发的，符合广大农民要求得到土地和减免赋税的期望，因而足以号召民众。李自成的起义军迅速发展到数十万众，进而建立大顺政权，攻克北京。均田口号的提出触及封建生产关系，在思想史上更有重要的意义。

唐甄对明末四海困穷，民众盼迎农民军，“趋贼如归，人忘忠义”，“君为仇敌，贼为父母”的教训感受痛切，他疾声呼吁帝王以明为鉴。在他看来，明末之乱，原因在于“兵残政虐，重以天灾，民无所逃命，群盗得资之以为乱”。“李自成虽尝败散，数十万之众，旬日立致。是故陕民之谣有之曰：‘挨肩膊，等闯王。闯王来，三年不上粮。’民之归之也如是。”（《明鉴》）为了避免“奸雄”“群盗”凭借民众不满摧毁王权，唐甄主张“君之爱民，当如心之爱身也”（《明鉴》）。他主张王朝各种政治措施都要为民着想，“非独农桑蠲贷为民也，上天下地，九夷八蛮，诸司庶事，内宫外庭，凡所有事，皆为民也”。唯有使民众“茅舍无恙”“蓑笠无失”“豆藿无缺”，帝王才可“宝位可居”“衮冕可服”“天禄可享”（《明鉴》）。

唐甄明确指出：社会不平是民生疾苦的重要原因，而贫富悬殊，苦乐不均，又是人间最大的不平。在当时，“王公之家，一宴之味，费上

农一岁之获，犹食之而不甘。吴西之民，非凶岁为麲粥，杂以荠秆之灰；无食者见之，以为是天下之美味也。人之生也，无不同也，今若此，不平甚矣”（《大命》）。他从这种极其不平的现状中，预感到王权的危机。

均平是唐甄的政治理想。他说：“天地之道故平，平则万物各得其所。”“是以舜禹之有天下也，恶衣菲食，不敢自恣。岂所嗜之异于人哉？惧其不平以倾天下也。”（《大命》）依据固有的思维逻辑，唐甄把均平的理想寄托于君主，他殷切希望开明的帝王自损、自抑、俭朴，以求得天下均平，并以均平之政养民。

从总体来看，唐甄未能脱离宗法关系去寻求更加合理的社会关系和政治关系。但在他的思想中又酝酿着某些新的思想因素。例如他从人生皆同的观点出发，反对重男轻女。他一反传统偏见，认为“父母，一也”；“男女，一也”（《备孝》）。他痛斥丈夫虐待妻子的卑劣行为，对传统的“女祸”论也不以为然。在当时的历史条件下，这种思想是难能可贵的。它在一定程度上冲击着男尊女卑、夫为妻纲的纲常伦理。

黄宗羲的“天下为主，君为客”论和秦政为“非法之法”论、王夫之的“理欲合一”论、顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”论及唐甄的“帝王皆贼”论，都是清初批判思潮中最精彩、最有代表性的命题。这些命题既展示了思想家们的个性，又在一定程度上代表着当时社会思潮的总体特征和风貌。它们都是时代的精华。尽管这些命题在其提出者那里是有条件、有局限的，各自有其特定的内涵，但它们都为后来者提供了宝贵的思想资料。这些命题不仅把人们的思维引向对绝对君权的批判，而且只须赋予新的含义、增添新的内涵，就可以一字不改地转化为近代民主思想命题。在这个意义上，清初的社会批判思潮的确具有启蒙作用。

但是，与其说清初士大夫群体是在批判君主专制制度，不如说他们是在批判走上极端的君主集权和暴君暴政。父慈子孝、君礼臣忠仍然是他们社会观、政治观、道德观的基础和宗旨，宗法制度和君主制度仍然是他们的政治理想。他们并不否定君、臣、民的政治等级关系，尤其没有疏导出人民主权观念。“君为政本”仍是全部政论的基本出发点。他们纷纷主张改革政治结构、调整政治关系，使君、臣、民保持和谐，使君权相对弱化。依据他们的设计，帝王要受到臣民、道德、舆论的制约，但整个政治系统内部又没有制度化的足以否定君主意志、决定君主去留的程序和机制。在理论上，对独夫民贼可以放弑诛伐，但他们又无一例外地斥责反抗暴君的民众是“盗贼”“禽兽”。这样，理想政治只能靠圣君、贤臣去实现。于是他们又无一例外地举起圣贤主义的旗帜，期盼贤君明主出世，来解民之倒悬。他们都是“一心兴邦”论者，所以著书立说、评议时政的目的是“待访”，是正君行道。总之，他们的政治设计即使全部实现，充其量也只是一种开明的君主专制制度。所谓专制，即君主是唯一的最高政治主体；所谓开明，即君主必须爱民、为公、纳谏、任贤和适度分权。因此，就其本质而言，黄宗羲等人的政治思想，仍然是封建统治阶级的自我认识和自我调整。

第十四章　清代前期诸帝维护绝对君权的政治思想

1644年清军进占北京，揭开了中国历史上最后一个封建王朝统治全国的序幕。清朝的最高统治阶层以满族贵族为核心，在入关前及入关后相当一段时期内，其文化素质较低。清朝原先的政权体制，也需要改革以适应对内地的统治。清初顺治、康熙、雍正、乾隆四朝皇帝，在政治上做到了勤于政务，在政治思想上也各有不同程度的阐发和探讨。分析清朝皇帝的政治思想，是研究中国古代政治思想史不可或缺的内容。

第一节　绝对君主专制的政治理论

清廷总结历代王朝兴败的历史教训，从政权体制上极大地加强了君主的一人专制。同时，清朝皇帝也提出一些相应的政治见解，最为突出之处是将君主专制思想进一步绝对化，其中值得注意的论述可分为以下几个方面。

一、君位独尊、严抑臣下

传统的儒家学说十分尊崇君权，但同时也强调能臣贤相的作用，强调民为社稷之本，以此作为君主专制主义理论的补充。康熙皇帝撰写的《君臣一体论》大体上遵循这种观念，他一方面讲“天尊地卑，自然之定位也……君尊臣卑，百王之大经也”（参见清圣祖《御制文初集》卷十七《君臣一体论》），另一方面又把君臣比作一人身体的各个部分，给臣下以相当重要的地位。但这只是康熙帝早期研习儒学得出的认识，并非清朝皇帝在君臣关系问题上的主导观念。至雍正帝，便将君主至尊无二的地位强调到绝对化程度，他认为“夫人之所以为人而异于禽兽者，以有此伦常之理也。故五伦谓之人伦，是阙一则不可谓之人矣”。其中“君臣居五伦之首”（《大义觉迷录》卷一）。根据这个原则，人之为人的依据首先是认同君臣关系。任何人都必须对君主俯首而从，“为人臣者，义当惟知有君；惟知有君，则其情固结不可解，而能与君同好恶”（《清世宗实录》卷二十二），臣下在行动上、思想上、感情上都要成为君主的傀儡。至于黎民百姓更是如此，“君即不抚其民，民不可不戴其后”（《大义觉迷录》卷二）。君主专制制度在这里被绝对化，不留一丝回转的余地。乾隆帝阅史至王安石向宋神宗抗表申理，使宋神宗悔悟巽谢，立即批语曰：“安石抗章、神宗逊谢，成何政体？！即安

石果正人，犹尚不可，而况不正乎！”（《评鉴阐要》卷八）按其语意，君主处理问题即使有误，亦不得更改，若改亦须君主日后自行为之。这就将以往提倡向君主进忠言、作诤臣补弊救偏之说统统抛弃，只留下赤裸裸的一人专制。

怎样看待君与臣在封建政治中的作用，是君主专制主义政治理论的重要问题之一。与传统儒家学说有所不同，清初的几朝皇帝除康熙前期之外，在政绩和名望方面多排抑臣下，有的简直将大臣视为奴才。顺治十年（1653年）三月，顺治帝向大臣们颁发敕书曰：“尔等如恪遵朕旨，以实心行实政，庶己共享和平之福，朕显秩厚禄自不吝惜。如貌承朕旨，心怀诈伪，媚上虐下，慢政黷操，昭昭国宪，必贻身家之灾。虽欲免，得乎！”（《清世祖实录》卷七十三）语意充满威慑。后来，顺治帝主持编成《御定人臣儆心录》一书，专选历代奸臣、罪官如何违反皇帝根本利益、最后受到惩处的事例，附加议论，分为“植党”“好名”“营私”“徇利”“骄志”“作伪”“附势”“旷官”等各大类别，颁发朝臣，要求以此为鉴。康熙帝一度热衷于儒学的研习，熊赐履、李光地、汤斌等人为之开设经筵日讲，出力甚多，时称“理学名臣”。然而，在康熙帝基本掌握这一套封建思想体系后，便公然训斥这些大臣，将他们一一贬低。如康熙三十三年（1694年）闰五月初四，康熙帝亲试众翰林官，试题为《理学真伪论》，这实际上是对在朝一些大臣的旁敲侧击。不几日，康熙帝即发长篇上谕，指责魏象枢、李光地、熊赐履、汤斌、王鸿绪、高士奇等人行为乖谬，与他们标榜的理学言论十分不符。斥责这些人为伪道学不无道理，但更深层的寓意在于，只有康熙帝才是真道学。清代皇帝对大臣不断进行训诫，雍正帝上台伊始，即分别向各级官僚颁发教谕性指示。接见大臣，“训导”之词不厌其烦。正如他自己所说：“朕自御极以来，凡文武大小官员进见时，必谆谆训诲，谕以国计民生之要务……盖朕意欲使其人晓然明白、自知识见之浅鄙，是以降旨

之时，周详往复，不惮烦劳。”（《清世宗实录》卷八十五）朝廷虽仍设有进谏的言官，但只要进言稍不遂意即加惩戒。如乾隆帝曾指斥言官“效明末谏垣门户恶习”（《清高宗实录》卷一〇二三），指责其奏疏“措词乖体”“全不知敬谨之道”（《清高宗实录》卷一二二七）。

康熙帝首先以论史证今的方式强调君主的至尊至要地位。他认为：“从来书生论历代帝王，多指摘过失，谓其安享富贵，耽于逸乐。朕披阅史书，历观古来帝王，因深知为君之难。即朕六十年宵旰勤劳，虽金石为质，亦应消耗，况气血之身乎！”（《清圣祖实录》卷二八四）他认为从古以来做大臣的只有一个诸葛亮算是身担重任，“鞠躬尽瘁、死而后已”，而君主则几乎都是这样为国事鞠躬尽瘁（《清圣祖实录》卷二七五）。康熙六十年（1721年），他郑重发令曰：“朕披览史册，于前代帝王每加留意。书生辈但知讥评往事，前代帝王虽无过失，亦必刻意指摘，论列短长，全无公是公非。朕观历代帝王庙所崇祀者，每朝不过一二位，或庙享其子而不及其父，或配享其臣而不及其君，皆因书生妄论而定，甚未允当。况前代帝王曾为天下主，后世之人俱分属臣子，而可轻肆议论、定其崇祀与不崇祀乎！今宋明诸儒，人尚以其宜附孔庙奏请，前代帝王既无后裔，后之君天下者继其统绪，即当崇其祀典。朕君临宇内，不得不为前人言也。朕意以为凡曾在位，除无道、被弑、亡国之主外，应尽入庙崇祀。尔等将朕此旨录出，公同从容详议具奏。”（《清圣祖实录》卷二九二）这段话的要点是：第一，不许“书生辈”对历代帝王说短论长；第二，除了个别无道或亡国之君，绝大多数帝王应得到永久的尊崇。

雍正帝承袭康熙帝的思想，且找出具体史事予以发挥。西汉文帝召见贾谊，“不问苍生问鬼神”，历来人们皆因贾谊未获重用而惋惜。雍正帝却认为：汉文帝绝不是弃才之主，他看出贾谊是个疏狂少年，不足任

用，才聊问鬼神以敷衍。“设有一夫私议，妄自记载，非惟庸主无由剖析，虽明哲之君亦何从闻见而正其是非！其流传失实受诬于后世者，不知凡几矣。”（《清世宗实录》卷八十七）总之，史书上贬低帝王、抬高人臣的记载都是大可怀疑的。至乾隆帝，则将尊崇历代皇帝的做法弄得更加细致和形式化，纂辑《四库全书》时，当他发现宋朝李廌《济南集》诗中直称汉武帝之名时，竟当成一件大事，提出“伊祖未尝不为其臣”，“此等背理称名之谬，岂可不为改正以昭示方来！”于是指令《四库全书》馆臣“于校刊书籍内，遇有似此者俱加签拟改，声明进呈，毋稍忽略”（《清高宗实录》卷一〇四二）。在君臣历史作用问题上，乾隆帝力斥理学创始人之一程颐“天下安危系于宰相”的论点，认为“夫用宰相者非人君其谁为之？使为人君者但深居高处、自修其德，惟以天下之治乱付之宰相，己不过问，幸而所用若韩、范，犹不免有上殿之相争，设不幸而所用若王、吕，天下岂有不乱者？此不可也。且使为宰相者，居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也！”（清高宗《御制文二集》卷十九《书程颐论经筵札子后》）

评论历史是为现实服务，当乾隆帝审阅宗人府与内阁合撰《宗室王公功绩表传》中称某位王公“生有神力”时，严斥其“语尤不经”（《国朝宫史续编》卷八十八《史学一》），令将此书改由国史馆重纂。乾隆四十六年（1781年）三月，致仕大臣尹嘉铨上疏为其父尹会一及汤斌、范文程、李光地、顾八代等人请求从祀孔庙，乾隆帝勃然大怒，批示曰：“竟大肆狂吠，不可恕也！”于是尹嘉铨被拘捕抄家，又搜出其手撰《皇朝名臣言行录》一册，将清朝建立以来诸多大臣列为“名臣”，述其言行。于是案情更趋严重，尹嘉铨被处以绞刑，其书令全国查禁。乾隆帝对此案连发谕旨，指摘汤斌、范文程、李光地等人的行为，认为“本无行谊过人之处”（《清高宗实录》卷一一二七）。随后又指出：“至名臣之称，必其勋业能安社稷方为无愧，然社稷待名臣而安之，已非国家

之福。况历观前代，忠良屈指可数，而奸佞则接踵不绝，可见名臣之不易得矣。朕以为本朝纪纲整肃，无名臣亦无奸臣。何则？乾纲在上，不致朝廷有名臣、奸臣，亦社稷之福耳。尹嘉铨竟敢标列本朝‘名臣言行录’，妄为胪列、谬致品评，若不明辟其非，则将来流而为标榜，甚而为门户、为朋党，岂不为国家之害、清流之祸乎！总之人君果能敬天、爱民、勤政，自能庶事惟和，百工熙载。否则虽有贤相，亦何裨政事？我国家世世子孙，能以朕心为心，整纲维而勤宵旰，庶几永凝庥命、垂裕万年。所谓无疆惟休，亦无疆惟恤，可弗凛欤！将此申谕中外知之。”（《清代文字狱档》第六辑）这里，关于无名臣亦无奸臣即社稷之福、要求人君亲自勤政视事的观点，已在君臣关系方面将君主一人专制的理论推拓到顶峰。“选贤”“任能”之论都被排斥为妄见，惟有君主总揽权柄，扼住群臣使之既无名臣也无奸臣，一个个皆成为庸庸碌碌的差役和奴才，这才是治国根本、社稷之福。这是乾隆帝政治思想的突出特点。

二、批斥和杜绝朋党

清朝皇帝把明季大臣形成朋党，作为明朝灭亡的主要原因。康熙帝说：“至于宦官为害，历代有之……但谓明之亡亡于太监，则朕殊不以为然。明末朋党纷争，在廷诸臣置封疆社稷于度外，惟以门户胜负为念，不待智者知其必亡。”（《清圣祖实录》卷一五四）于是，他将防止大臣结朋为党作为整顿政治的首要问题之一，对同年门生相为援引、三五成群互有交结之类的现象，一经发觉，即予以取缔，禁绝朋党于萌芽之中。康熙晚年，诸皇子争夺储嗣地位，各结朝臣为党羽，危害了王权专制。对此清世宗乃亲身经历，深有体会，于是在雍正二年（1724年）七月撰成《御制朋党论》一篇，颁示于宗室贵族及满汉文武大臣，指示“尔等须洗心涤虑，详玩熟体。如自信素不预朋党者，则当益加勉

励，如或不能自保，则当痛改前非”（《清世宗实录》卷二十二）。

《御制朋党论》主要有四项论点：第一，要求“惟知有君”，与君主同好恶，“乃有心怀二三，不能与君同好恶，以至于上下之情睽而尊卑之分逆，则皆朋党之习为之害也”。这就是说，大臣如果在爱憎情感上不成为君主的附庸，就是沾染了朋党恶习。第二，朋党的危害在于可能造成一派社会舆论以抵制君主的赏罚黜陟，有损君主专制的权威。雍正帝认为：“人臣乃敢溺私心、树朋党，各徇其好恶，以为是非……是朝廷之赏罚黜陟不足为轻重，而转以党人之咨嗟叹惜为荣，以党人之指摘诋訾为辱。乱天下之公是公非，作好恶以阴挠入主予夺之柄。朋党之为害，一至是哉！”这就点明了朋党的主要罪状，即有损于君主一人专制的政体。第三，为臣应仅存君臣之义，以公灭私。宋朝欧阳修撰写《朋党论》，提出“君子以同道为朋”，具有一定的影响。雍正帝于此痛斥欧阳修曰：“夫罔上行私，安得谓‘道’！修之所谓‘道’，亦小人之道耳！自有此论，而小人之为朋者，皆得假同道之名，以济其同利之实。朕以为君子无朋，惟小人则有之。”那么怎样认识友情和忠君之间的关系呢？雍正帝提出：“夫朋友亦五伦之一，朋党不可有而朋友之道不可无。然惟草茅伏处之时，恒资其讲习以相佽助。今既登朝莅官，则君臣为公义，而朋友为私情，人臣当以公灭私，岂得稍顾私情而违公义！”这就是说一旦为官，最好连朋友也不要顾及，要以公灭私，仅存君臣之义。第四，君主不避琐细、亲理庶务是扼制朋党的重要措施。雍正帝写道：“而无知小人，辄议朕为烦苛琐细，有云人君不当亲庶务者。……此皆朋党之锢习未去，畏人君之英察而欲蒙蔽耳目，以自便其好恶之私焉耳。”所以无论是批斥朋党的目的，抑或杜绝朋党的方法，都归结于君主总揽一切政务，加强君主的一人专制。第五，结朋树党绝无好下场，“今之好为朋党者，不过冀其攀援扶植、缓急可恃，而不知其无益也，徒自逆天悖义，以陷于诛绝之罪，亦甚可悯矣”（以上见《清世宗

实录》卷二十二）。因为是一篇论文，威慑之词有节，而在颁发《御制朋党论》的谕旨中清世宗则明言：“嗣后朋党之习，务宜尽除，尔等须扪心自问，不可阳奉阴违，以致欺君罔上、悖理违天。毋谓朕恩宽大、罪不加众，傥自干国法，万不能宽。朕虽未必尽行诛戮，然或千人之中百人、百人之中十人，尔等能自保不在百人、十人之列乎！……上念朝廷任用之恩、下为身家子孙之计，各勉之慎之。”（《清世宗实录》卷二十二）这里杀气腾腾地表达了杜绝一切朋党的决心。

乾隆帝认为：“门户之为害，甚于陷阱，一溺其中，即欲自拔亦不可得矣！”（《评鉴阐要》卷七）在评论明朝东林党时，他对朋党的形成原因提出了新的见解，也给予了更深入的批斥：“汉室党人已开标榜之渐，激而致祸。即宋之周（敦颐）、程（程颐、程颢）、张（载）、朱（熹），其阐洙泗心传，固不为无功，然论其致君泽民之实迹，如向之所举而人者（指原文列举过的伊尹、吕望、萧何等人——笔者注）安能并肩齐趋乎！而蜀洛之门户、朱陆之冰炭，已启相攻之渐。盖有讲学必有标榜，有标榜必有门户，尾大不掉，必致国家破亡。汉、宋、明，其殷鉴也。”（清高宗《御制文二集》卷十八及“批语”，《题〈东林列传〉》）这段论述将理学的创始人一一点名指摘，认为私家讲学是朋党相攻的祸根而欲行取缔，这与黄宗羲提倡学者讲学、主张由学校议政的思想正好相反，同为对明代历史教训的总结，结论却不相同，乾隆帝走向了极端专制主义。

三、文化领域的崇正斥邪论

康熙帝曾向臣民颁发十六条训谕，作为立身行事的准则，其中之一为“黜异端以崇正学”。雍正帝对这条训谕的解释是：“欲厚风俗，先正人心；欲正人心，先端学术。”（见《圣谕广训》）乾隆帝在主持编辑

《四库全书》时，指示馆臣注意鉴别，对书籍或收录，或摈弃，或禁毁，或抽改，“务须详慎抉择，使群言悉归雅正，副朕鉴古斥邪之意”（《清高宗实录》卷九九七）。在文化领域中“崇正斥邪”，是清朝皇帝的一贯思想和文化政策。

康熙五十三年（1714年）四月，康熙帝谕令全国“严绝非圣之书”，特别指出：“近见坊间多卖小说淫辞，荒唐俚鄙，殊非正理。不但诱惑愚民，即缙绅士子，未免游目而蛊心焉，所关于风俗者非细，应即行严禁。其书作何销毁，市卖者作何问罪，著九卿、詹事、科道会议具奏。”（《清圣祖实录》卷二五八）于是规定了对印制、售卖和查禁不力之官员的惩治办法，后直至嘉庆帝，历朝清帝均有禁绝小说的指示。至于书籍中涉及清廷禁忌的政治内容，甚或贬抑、对抗清廷统治者，更大兴文字狱，穷追索而广株连，酿成难以数计的惨案，成为清代专制统治极端化的一个重要表现。

雍正帝是清朝第一个在全国以主动出击方式大兴文字狱的皇帝。雍正六年（1728年）发生曾静煽动官僚岳钟琪反清案，这本身是政治性事件，但雍正帝着意将之引至思想文化领域，形成主要矛头对准已故学者吕留良的文字狱。雍正十一年（1733年），浙江总督程元章查出书生吴茂育《求志编》一书中“语多狂悖”，且序文日期只写干支，未书“雍正”年号，奏报清廷。雍正帝在奏疏上批示曰：“辟邪说以正风俗，惩奸匪以警人心，能见及此，殊属可嘉。”还批评有些地方官对此纠察不力，应当尽力搜访惩治，“切不可因远‘多事苛求’四字之嫌，而贻误于世道生民也。果能于斯一节，汲汲铲除，胜于治理刑名钱谷案件之功，不啻什百相倍，卿其谨志，奉行勿替”（《朱批谕旨》，雍正十一年十一月程元章奏折批语）。这是将思想文化领域的“辟邪说”“惩奸匪”看作极重要的大事，置于其他一般案件之上。

乾隆朝的文网更为严密，不仅带有反清情绪、反清嫌疑的书籍、诗文必须查抄追剿，而且稍有不合封建纲常伦理原则的字句亦在清查之列。至乾隆三十七年（1772年）编辑《四库全书》时，对历代文献、典籍的总清理进入高潮，前后禁毁、抽毁之书达三千一百多种、十五万一千多部。所有文字狱的处理及书籍的禁毁与否，皆由乾隆帝亲自裁决。当他要一逞淫威时，便对办案不力、拟罪较轻的官员予以惩处。例如，举人王锡侯编辑《字贯》，删改修订《康熙字典》，为江西巡抚海成奏请革去举人功名，但乾隆帝查看《字贯》，竟发现其中对康熙、雍正帝庙号和自己御名不加避讳之处，于是下旨痛骂海成“双眼无珠，茫然不见”，“视大逆为泛常，全不知有尊君亲上之义，实属昧尽天良”（《掌故丛编》第五辑，乾隆四十二年十月二十六日谕），结果不仅王锡侯被斩，巡抚海成也被革职拿问。当他要缓解文字狱时，又对积极办案的官员予以斥责，例如乾隆四十七年（1782年）广西缉获曾游历各省的回民携带书籍中有“狂悖荒唐”之语，不敢怠慢，急忙追查并且上奏，乾隆帝却认为对此等小事若兴师追究，“将不胜其扰”，怒斥地方官“如此矜张办事，殊非大臣实心任事之道，实属可鄙可笑”（《清代文字狱档》第七辑）。这种完全以己意高下其手，使大臣虽欲紧随而不及的作法，最充分地显示了君主一人专制的绝对权威。

乾隆帝不仅亲自裁定当时文化界事涉“狂悖”的案件，还要对封建思想体系来一番清理，在有关君权至上、君臣大义的原则方面，对历来名儒学者的论述都予以审阅，批评的矛头有时亦直指孟子和程、朱。他亲自主持编辑各种书籍，对经学思想、史学观点等都作出官方的论断，特别在史学上用力最大。在乾隆帝亲自批阅和主持编辑的《御批通鉴辑览》中，对上古至明末的史事均重作评定，后又将其中御批之文录出，编汇为《评鉴阐要》一书，成为当时论断历史奉行不违的圭臬。《四库全书总目提要》称此书可“垂教万世”，认为“盖千古之是非系于史氏之

褒贬，史氏之是非则有待于圣人之折衷”（《四库全书总目提要》卷八十八）。这个圣人自然是指乾隆帝。又称“我皇上综括古今，折衷众论，钦定《评鉴阐要》及全韵诗，昭示来兹。日月著明，爝火可息，百家谰言，原可无存”（《四库全书总目提要》卷八十八）。意即有了乾隆帝的论断，历朝历代的议论皆可废弃，君主成了裁判历史认识的最高权威。乾隆帝自己在编辑书史、发表评论时也反复声称要为万世“植纲常”“示彰瘅”，在指示编撰国史时说：“今悉据事核实，立为表传。总裁大臣公同商榷，朕复亲为裁定，传之万世，使淑慝并昭而衮钺不爽，不更愈于自来秉史笔者之传闻异词，而任爱憎为毁誉者耶！”（《国朝宫史续编》卷八十八）《四库全书总目提要》介绍乾隆帝御选《明臣奏议》时说：“是编禀承训示，……以众论归于一是。譬诸童谣妇唱，一经尼山之删定而列在《六经》，一代得失之林，即千古政治之鉴也。”这样，乾隆帝被尊为承接孔子之后的思想教主。乾隆帝自己对此也当仁不让，称其审编的《明纪纲目》是“敢曰继《春秋》之翼道”（《清高宗实录》卷一七八），称《御批通鉴辑览》“此编体例一本至公，以为万世君臣法戒”（《阅通鉴辑览作》（诗）自注，见《国朝宫史续编》卷八十九），“则所以教万世之为君者，即所以教万世之为臣者”（《御批通鉴辑览》卷首《御制序》）。能够提出永不过时的思想见解以教万世君臣，当然是最伟大的圣哲、最杰出的理论权威，乾隆帝就是以这种身份自居的。

总之，清朝实行文化专制主义的“崇正斥邪”，是专制制度的膨胀。至乾隆时期，皇帝不但以至高无上的权势，而且要以最高思想教主的身份审查书籍、文献以及所有文化现象，以自己的意志和见解作为文化领域判别“正”“邪”的标准，进而力图用其思想垂教万世。这是君主专制主义思想的极端扩展，是一种在社会各个领域贯彻全面的个人专制的帝王观念。君主全面专制主义是乾隆帝政治思想的重要特征。

四、秘密建储的理论及其实质

清朝在王位继承问题上，最初并无定制。康熙帝第一次按照传统儒家政治学说提倡的方式公开册立嫡子允礽为皇太子，并加以培养，令其通文习武、处理公务。但及至太子长大成人，却发生了储君与王权之间的严重矛盾，康熙帝不得不废除太子。结果众皇子人人心怀觊觎，纷纷结党营私、谋取储位，展开了错综复杂的宫廷斗争。

雍正帝即位后，基于对册立太子之弊端深有体会，遂创立了秘密建储方法。具体做法是：皇帝将继承人的名字秘密写好，藏于乾清宫“正大光明”匾之后，另写一份密封装匣，随身保存或秘藏内府，皇帝逝世后，由大臣取出两相核对，帝位继承大事即定。乾隆帝就是通过这样的秘密建储而登上帝位的。但是，中国古代两千年来关于册立储君、早立“国本”的政治观念根深蒂固，对储君的选择又有立嫡、立长的原则。这些思想观念充斥经史典籍，实际影响很大。不创立一项新的关于立储的政治理论，秘密建储方法还是不能作为一种制度保留下去。事实上，乾隆帝于继位之初，曾一度认为秘密建储“此乃酌权剂经之道，非谓后世子孙皆当奉此以为法则也”（《清高宗实录》卷二十二）。随着乾隆帝政治经验、历史知识的进一步增长，尤其是对宫廷现实和皇子表现的观察体会，不仅下决心实行秘密建储方法，而且要从政治理论上予以阐发，使之成为一项世代坚持的制度。

乾隆十八年（1753年），乾隆帝提出：“古称建储为国本大计，朕酌古准今，深知于理势有所难行”，“建储一事，亦如封建井田，固不可行之近世也”（《清高宗实录》卷四三五）。至乾隆四十三年（1778年），乾隆帝以长篇谕旨，对古来册立储君的做法予以尖锐批判，列举历史事实以明其害，指出本朝秘密建储制度超越往古，最为佳善。此

后，他利用各种时机阐发这种政治理论，使之日趋成熟，更于乾隆四十八年（1783年）十月下令编辑《古今储贰金鉴》，专门收录历代因册立储君招致祸乱的史事，叙其原委、附以评论，鼓吹秘密建储制度的优越性。至此，秘密建储的理论基本成熟，成为乾隆朝后期理论建设的一项大事。

秘密建储理论的基本内容包括：第一，“建储册立，非国家之福，召乱起衅，多由于此”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十八年九月三十日上谕）。《古今储贰金鉴》列举从西周至明朝因立储而产生祸乱三十余事，证明册立储贰是一个早应鄙弃的做法。第二，康熙帝立储失败，也是一个历史教训。“皇祖时理密亲王亦尝立为皇太子，且特选公正大臣如汤斌者为之辅导。乃既立之后，情性乖张，即汤斌亦不能有所匡救。群小复从而蛊惑，遂致屡生事端。”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十八年九月三十日上谕）乾隆据此指出：“后之人主未能如皇祖之仁慈英断，而为太子者又不能小心谦谨，必致渐生嫌隙，鲜有能始终获保万全之理。可见建储册立之断不可行也。”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十九年十二月初六日上谕）第三，批判王位传袭问题上“以长不以贤、以贵不以长”的旧说。立嫡、立长是王位宗祧继承的一般原则和传统习惯，成为历代王朝立储的规则之一。康熙帝册立太子允礽即依据这个原则。乾隆帝否定公开册立太子的旧制，在王位继承问题上也打破立嫡立长的框框，并且从理论上予以倡明。他在《读公羊》一文中简明扼要地批驳了《春秋·公羊传》立嫡立长的谬说。他指出尧舜传位于贤人，这虽然不能行于后世，但如果“顾于诸子中独不可择贤而与之，必拘于以长、以贵之小节，而不为天下万民择贤君而立之，是直以祖宗社稷为轻、而以己妻媵娣为重，千金之家有所不可，而况天下万民之大乎！”乾隆帝还引证历史实例作为论据，说明传承帝位立嫡立长不立贤的弊端。在他看来“纣以嫡立而丧商，若立微子之庶，商未必亡

也”；汉高祖如果将帝位直接传给庶子刘恒（汉文帝），就不会招致吕后专权之祸；唐高祖、明太祖如果径直把最高权力交给最有才干的次子李世民（唐太宗）、第四子朱棣（明成祖），“何至骨肉伤残、忠良惨戮！此立嫡立长之贻害，不大彰明较著乎！”（《清高宗实录》卷一〇六七）因此，他主张王位应传于皇子中最贤明者，而不论其是否为嫡为长。第四，册立太子之所以导致祸乱，其原因在于“有太子然后有门户”。“盖一立太子，众见神器有属，幻起百端，弟兄既多所猜嫌，宵小且从而揣测，其懦者献媚逢迎以陷于非，其强者设机媒孽以诬其过，往往酿成祸变。”（《清高宗实录》卷一〇六七）因此册立太子能引起宗室朝臣结党分派、互相争夺，谄附与构陷阴谋竞发的政治后果。而且臣下奏请立储即“阳为国家根本之论，而阴实遂其钻营结纳之私”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十九年十二月初六日上谕），早就埋下了结党营私的契机，是宫廷和国家的祸乱之源。第五，册立太子更可能引起君主与太子之间的猜忌与斗争，例如汉武帝与戾太子的斗争、唐太宗的杀兄逼父。乾隆帝更将唐明皇一日杀太子瑛等三子，父子之间慈孝两亏，归结为小人“以储位之故，构煽交乘”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十九年十二月初六日上谕），认为若册立储贰，必将导致“父子兄弟之间，猜疑渐生，酿成大祸”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十八年九月三十日上谕）。储君是预定的将来的皇帝，其特殊地位进逼当今皇帝的权威，不由得不令群臣有所顾忌。解决问题的唯一办法就是秘密建储，从诸子中选定一人，但不公开，只有皇帝一人知道，日后如果发现其不堪托付，则随时可以不动声色地更改。乾隆帝声明：“朕非不立储，特不肯效立储之虚名，俾众人有所窥伺，致父子之间有‘责善则离’之不祥尔。”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十九年十二月初六日上谕）第六，秘密建储之法优于册立太子之古礼，理应成为万世不替的制度。乾隆帝说：“若子子孙孙皆能以朕此心为心，则我大清亿万年可永承鸿贶于无疆也。……即亿万年后朕之子孙有泥古制而慕虚名、复为

建立之事者，亦所不禁。但人心不古如江河日下之势，父子之间必有为小人构成衅隙，复启事端。彼时始信朕言之不爽，然悔已晚矣。”（《古今储贰金鉴》卷首，乾隆四十九年十二月初六日上谕）

秘密建储制度有调和宫廷政治矛盾、稳定统治秩序的作用，然而这种效用是通过加强君主一人专制来实现的。秘密建储理论的关键在于“密”字，密到皇帝不与任何人商议、不令任何人知晓，连已被暗中选定的继承人自己也都蒙在鼓里。宗室贵族、皇后嫔妃、朝廷重臣等，任何人均不得在继嗣问题上再进一言，完全由君主一人独断。所选之人若不称意，随时可由皇帝暗中撤换。这样，众皇子只能服服帖帖，越出风头越不可能被选中。朝臣也不能在将来王位继承人身上搞钻营，消除了产生朋党的一个因素。因此，秘密建储理论的实质是消除储君对君主权威的抗衡，把继承人的选取、更换完全归属于君主个人的意志，同时将极端绝对化的君主独裁坚持到在位的最后一刻。

第二节　突出“臣节”的政治价值观

要求人臣对君主恪守忠贞大节，这是封建纲常伦理的基本原则。清朝皇帝与历代帝王一样，十分重视臣下对君主的忠诚，有关的训谕充斥于史册，俯拾即是。乾隆帝更以人主身分主持编辑书史并发表议论，从历史至现实一以贯之，形成一套突出“臣节”的政治价值观。

《御批通鉴辑览》是乾隆帝评论历史的集大成之作，其中批语对君臣之义持之甚严，无论声名昭著的贤臣、能臣，还是功业卓著的帝王，凡在“臣节”问题上有可议之处者，决无半点姑容。例如晏婴和蘧伯玉均为春秋时名臣，史所称誉，而乾隆帝则指责晏婴不死于崔杼弑君之难，挖苦蘧伯玉在卫君失国复得、一出一入之际避事逃身，乃是“长乐老”行径。陈平、周勃诛除吕氏，恢复汉朝刘氏天下，历来史有佳评，但乾隆帝分析了陈平、周勃在吕后在世时的种种隐忍曲就表现，指出陈、周皆为“柔奸自全者流”，至吕后死去才安定刘氏天下并不能掩其过，“乃高祖之罪人”（《御批通鉴辑览》卷十三）。杨彪在汉，位列三公，曹魏代汉后欲授以太尉之职，固辞不受而任为光禄大夫。乾隆帝对此加以极严厉的斥骂：“恬不知耻，辞十万而受万，尚得谓无亏全节耶！既贪生复好名，千秋以下，正论难逃。”（《评鉴阐要》卷三）蜀汉刘禅降魏后，姜维等人图谋以诈降予以拯救，乾隆帝对此亦不姑容，认为“姜维以下诸将士平日咸以恢复自命，乃俱闻风而靡，无复具人心者，不啻谯周鬻国罪不容诛矣”（《评鉴阐要》卷三）。

在乾隆帝看来，人臣在国家破亡之际，只能抗争至死，才算保全了大节，不允许有任何委曲，至于身仕两朝之人则更是大节扫地，直非人类。如南唐亡国而降宋的徐铉、原为宋将而降元的刘整，皆被乾隆帝指

斥为“已不足齿于人类”（《御批通鉴辑览》卷九十四）。对于武则天时身居高位的狄仁杰，由于历受史家赞誉，乾隆帝便格外关注，他在《御批通鉴辑览》中连用六条批语予以挞伐，指出狄仁杰本是唐臣，武周时却又身居相位，“后世反以复唐之功归之，是皆托于明哲保身、宽柔以教之论……是非颠倒，莫甚于此”。狄仁杰荐张柬之而张柬之终于恢复李唐，这也不足以证明狄仁杰有复唐预谋，“柬之被荐时年几八十，使不及相而死，事当奈何？”于是，乾隆帝批判了朱熹《通鉴纲目》中推重狄仁杰有复唐之功的错误见解，遂改变了《通鉴纲目》的书法，将狄仁杰一律书为“周臣”，“以为为人臣而事二姓者戒”（《御批通鉴辑览》卷五十三）。唐玄宗时陈玄礼于马嵬坡鼓动禁军杀杨国忠，杜甫曾在诗中给予赞扬，朱熹在《通鉴纲目》中也加以肯定。乾隆帝却从帝王立场上重作评判，认为唐玄宗自己并无诛杀杨国忠、赐死贵妃之意，乃是陈玄礼“嗾众劫君”的结果，如果杨氏有罪应诛，“当于禄山未叛、杨氏方盛之时舍身固争，方可谓之忠臣……若玄礼者，直乱臣贼子，其去禄山盖一间耳”（《评鉴阐要》卷五）。至于金朝元好问、元朝危素在国亡时皆以撰史之任而不殉国，乾隆帝也予以批判，指斥其“以史事为己任，托文词以盖其不死之羞，实堪鄙弃”（《御批通鉴辑览》卷九十二）。特别是危素，乾隆帝认为明朝修《元史》本未任用其人之力，“是素于文献皆无足征，徒饰寺僧之言以文其不死，不深可贱乎！”（《御批通鉴辑览》卷一百）张柔原为金国将领，因双亲陷于蒙古，故背金降于蒙古。乾隆帝对此事批评说：“苟能自尽其忠，实亦无亏于孝”，并指出：“史称柔为当日名臣，顾大节已隳，他复何论！”（《御批通鉴辑览》卷九十）这就是说，人臣一旦有失忠节，功业政绩再多也无足轻重了。

即使是历史上很有作为的帝王，凡曾违背“臣节”者，乾隆帝亦不惜直论其非。他在评论唐太宗时指出：“唐太宗要父以叛君、杀兄以逼

父，忠孝之道泯矣。自知无以取誉于后世，故即位之后，凡好名之事无所不为。”（清高宗《御制文二集》卷三十四《读欧阳修纵囚论》）对于宋太祖赵匡胤夺取后周政权，乾隆帝指出：“其得国之不以道，又岂能曲为原谅哉！”（《御批通鉴辑览》卷七十一）明朝燕王朱棣兴兵犯阙、夺取帝位，更是他严厉批斥的对象。所有这些皆表明乾隆帝主张人臣应绝对忠于君主，任何情况下都必须恪守“臣节”，不得有一丝偏离。总之，乾隆帝以高屋建瓴之气势审视千古，以最严格的“臣节”标准批判有关历史人物，从而进一步强化了以“臣节”为中心的政治价值观。

为了将这种严执“臣节”准则的政治价值观贯彻到底，乾隆帝还在明清之际历史问题上大做文章。乾隆四十一年（1776年），在他亲自倡导和主持下，清廷大张旗鼓地对明朝殉节死义的大臣议谥，范围包括建文帝时抵抗燕王朱棣的殉节臣僚、明季“寇乱”中殉节的臣僚，以及抵抗清军、不屈至死的文武大臣。厕名于此次谥典的明臣达三千六百余人，其中坚决抵抗清朝军队而身死的史可法、刘宗周等人，得到异乎寻常的表彰。事后编成一书，定名为《胜朝殉节诸臣录》，分类叙述明朝殉节诸臣的事迹，其目的是“崇奖忠贞，所以风励臣节”，将历史与现实的政治需要紧密地结合于一起。接着，乾隆帝又下令在国史中特立《贰臣传》，将“在明已登仕版，又复身仕本朝”的“大节有亏”人物，凡可立传者皆收归此类，并阐其义旨说：“朕思此等大节有亏之人，不能念其建有勋绩谅于生前，亦不能因其尚有后人原于既死，今为准情酌理，自应于国史内另立《贰臣传》一门，将诸臣仕明及仕本朝各事迹据实直书，使不能纤微隐饰……此实朕大中至正之心，为万世臣子植纲常，即以是示彰瘅。昨岁已加谥胜国死事诸臣，其幽光既为阐发，而斧钺之诛不宜偏废，此《贰臣传》之不可不核定于此时，以补前世史传所未及也。”（《清高宗实录》卷一〇二二）抗击清军、誓不降清的明臣得到褒扬，投降清朝的明臣受到贬斥，这充分地体现了乾隆帝贯彻其关

于“臣节”思想的彻底精神。

在封建政治中，王权专制与臣民忠节是相辅相成的，绝对的君主专制则要求有绝对化的忠节。乾隆帝的突出“臣节”的政治价值观，就是绝对君主专制主义思想所派生出来的。

第三节　敬天法祖的政治原则

满族入关之前，早就有着对天尊从和敬畏的意识。至清太祖努尔哈赤时期，对天的崇拜已纳入军政活动之中，大的出征和盟誓都要向天祭告，以取信于天并得天保佑。清太祖认为国之兴灭，“总之主宰在天”（《太祖武皇帝实录》卷四），“大国变小，小国成大，皆由天意”（《满文老档》太祖朝第四册，乙卯年六月）。清太宗基本秉承了这种天命观，也认为“天运循环，无往不复，有天子而废为匹夫者，亦有匹夫而起为天子者，此皆天意，非人之所能为也”（《清太宗实录》卷五）。清廷入关后，进一步接受了君权天授、君为天子等传统意识，形成并积淀为敬天的政治原则。

清入关之前，随着势力范围向文化较高的汉族地区扩展，社会组织结构、政权体制都处于逐步改革的进程之中。清太宗时期，改革的速度明显加快，许多制度是仿照明朝的模式建立的。崇德元年（1636年）改国号为清，举行皇帝的登基大典，清太宗正式称皇帝，实行君主独尊、一人专权的制度。然而，清太宗一方面进行着改革，另一方面又注意到必须保持满族的某些传统。是年十一月，他召集亲王以下官员，令内院大臣读《金世宗本纪》，并论述了金世宗禁止仿效汉俗而金朝后世未能遵从，以致国家衰亡的教训，提出后世子孙皆要保持满族服饰、语言，发扬娴于骑射的传统，批驳了许多文臣的改从汉人衣冠的建议。自此以后，清廷对保持满族传统问题十分重视，将之提到保持“祖制”的高度，并且政治化为法祖的观念。

清朝皇帝常将敬天与法祖联系于一起，如康熙帝说：“朕御极以来，惟欲万国乂安，上则敬天法祖，下则垂令名于后世。”（清圣祖

《御制文四集》卷二《谕礼部》）雍正帝念念不忘敬天法祖，就连在遗诏中也强调“敬天法祖为首务”，“敬天法祖皆本于至诚之心，不容一息有间”（清世宗《御制文集》卷四《遗诏》）。乾隆帝将“对天惟敬、法祖惟诚”作为自己的座右铭（清高宗《御制文初集》卷二十七《座右铭》）。以后的历朝清帝，也都反复强调要敬天法祖，使之成为一条不容怀疑的政治原则。

敬天的前提是承认天的无上的主宰地位，并且能在一定程度上理解天意，这样方能修省持敬。康熙帝是一位掌握较多自然知识的封建君主，但却对天命、天意及传统儒学中天人感应说信从不疑。他说：“日食虽人可预算，然自古帝王皆因此而戒惧，盖所以敬天变、修人事也，若庸主则诿诸气数矣。去年水潦地震，今又日食，意必阴盛所至，岂可谓无与人事乎！”（《清圣祖实录》卷一八〇）他又说：“人君惟敬修其德，以与天意相感孚，不必指何事为何德之应。总之和气致祥、乖气致戾，乃古今不易之恒理。遇祥则谦、遇灾知儆，乃人君应天之实事，亦无时不致其谨凛而已。”（清圣祖《御制文初集》卷三十六《讲筵绪论》）所谓“不必指何事为何德之应”，乃是有鉴于具体的指陈往往舛误不合，同时也是告诫群臣不要在这个问题上多嘴。

自西汉董仲舒等力倡天人感应说以来，天变和灾异现象不时被君主利用以压抑臣下，但也在很大程度上成为臣下用以牵掣君主行为的工具，有着限制君主任意独行的作用。对此，不少明于事理的大臣都有清醒的认识，如北宋神宗熙宁二年（1069年），富弼听说有人向皇帝进言称灾异无关乎人事，遂叹曰：“人君所畏惟天，若不畏天，何事不可为者！此必奸人欲进邪说以摇上心，使辅弼谏争之臣无所施其力。是治乱之机，不可以不速救。”于是“即上书数千言，力论之”（《续资治通鉴》卷六十六）。群臣利用天变、灾异之机向君主谏诤的事例史不绝

书。但是到了清朝，打着“敬天”旗帜的最高统治者不仅不给臣下借此约束君主的机会，反而借以训斥众臣。康熙九年（1670年）三月，因久旱无雨，康熙帝严饬众臣：“时已入夏，雨泽愆期，皆由部院大小臣工因循旧习，不能精白乃心、公廉尽职，以致政务失当，有干天和。尔等堂官，宜力图修省，靖共职业，严督所属司官，凡事秉公勤励，革除积弊，毋得瞻徇情面……”（《清圣祖实录》卷三十二）此外无论地震、水灾或其他什么灾异，总要下旨训斥群臣，至于他个人祈祷、减膳等，皆为自信有感天动地的资格。

雍正帝喜闻祥瑞，厌听灾异，于是各地大臣奏称祥瑞出现的表章纷沓而来。但何事算作真正的祥瑞，必由雍正帝亲自判定。雍正二年（1724年）七月，松江提督奏称当地飞鸦食蝗、秋禾丰茂，认为是一祥瑞，雍正帝下旨批驳：“若以飞鸦食蝗为瑞，则起蝗之初，得无有由乎？”（《清世宗实录》卷二十二）这个相当迷信的皇帝却严厉警告别人：“从来左道妖言，如谶纬、图记、禨祥祸福之属，皆足以惑世诬民，为人心风俗之大患。自古帝王皆（《清世宗实录》卷九十）

乾隆帝在雍正朝已禁谈灾异的基础上，更下令禁止陈奏祥瑞：“嗣后凡庆云嘉谷，一切祥瑞之事，皆不许陈奏”（《清高宗实录》卷二），他宣布：“妄言祸福，明王所必诛”（《评鉴阐要》卷六），完全禁止臣下谈天变、谈灾异祥瑞。乾隆帝将灾祥变异与人事的联系降到最低的程度，在《御批通鉴辑览》内每每批评史册对灾祥应验问题的渲染，认为“灾异率庸俗谬传，而神怪尤圣人不语，真伪有无更无庸深辨矣”（《御批通鉴辑览》卷九十九，至正十四年“汴河冰五色”批语）。北宋初年，史称有“五星聚奎”之瑞，乾隆帝批语曰：“五星聚奎为宋朝首瑞，曾不数月即有日食之变，天意果何属耶？好谀者诩祥而讳灾，矫情者称灾而却祥，虽觉五十步之胜，其于敬天勤民之本，盖亦失

之远矣。”（《评鉴阐要》卷七）这在认识上比康、雍二帝有所进步，但他也并不完全否认祥瑞，尤其对天道津津乐道，认为“盖国之将兴，必有祯祥，然祯祥之赐由乎天，而致天之赐则由乎人”（《清高宗实录》卷九九六）。还提出武则天时酷吏周兴、来俊臣等被杀是“天道报施不爽”，唐宋国祚绵长是因为对待前朝杨氏、柴氏恩礼始终，“自得厚报，天道灼然可见矣！”（《御批通鉴辑览》卷五十三、卷三十六）其归结点仍然是必须敬天，因为天具有对人世报应的威力，“人君代天理民，未有不敬天而克享天位者”（《御批通鉴辑览》卷四十六，“周主自称天元皇帝”批语），他甚至自欺欺人地宣称：“君者，天之子也；天者，君之父也。父之于子无不亟其爱，子之于父，当无不亟其敬。”即使君主对天有所失敬，天之父爱也不会立即改变，如明朝“永乐之篡”“正统北狩”“正德之荒淫”等，都是对天失敬，理应灭亡，“而天尚弗亡之，此非慈父之逭其罪而仍有所顾惜乎！”（《古今储贰金鉴》卷首《读召诰》）这等于说敬天是人君的家事而已，他人休想将天意与君主对立起来。那么人君怎样敬天呢？除了按传统规制定时祭告天地，更重要的是“敬天命、守祖基，兢兢业业，惧循环治乱之几”（《皇清开国方略》卷首《御制序》），从而精勤政务，以巩固本朝的统治地位。总之，清朝统治者敬天的思想有一个发展过程，但总的趋势是越来越禁止臣民在天意问题上置其口舌。至乾隆帝，则将敬天归为皇帝一己之事，强调皇帝在敬天的原则下自我约束、修省人事，并以此垂训后继王位者。造成这种发展趋向的根本原因在于绝对君主专制主义政治思想日益严密与全面化，要求在敬天问题上也必须与之相协调，摈除了人臣可以利用天变向君主谏诤的旧有观念。

法祖的观念源自清廷防止本民族完全汉化的意图，它成为一种政治原则，内容包括保持原满族服饰、习俗及效法前辈皇帝的政治体制。顺治帝入关后，十余年内大体上维持了入关前的典章制度，但此后则进行

了改革，以适应对广大汉族地区统治的需要。顺治朝的改革引起满族上层保守势力的极端不满，在顺治帝逝世之际，以辅政大臣为代表掀起了复旧浪潮，他们炮制顺治帝的遗嘱，以顺治帝自我检讨的方式攻击其“纪纲法度、用人行政，不能仰法太祖、太宗谟烈”，“渐习汉俗，于淳朴旧制，日有更张”（《清世祖实录》卷一四四），决定“率循祖制，咸复旧章”（《清圣祖实录》卷三）。康熙八年（1669年）五月，十六岁的康熙帝一举擒拿跋扈的辅政大臣鳌拜，惩治其党羽，牢牢掌握了朝廷大权，遂进行了政治体制的改革。但他没有否定法祖的政治原则，认为“致治之道，无过法祖，鉴于成宪，乃罔有愆”（清圣祖《御制文初集》卷三，康熙十年四月初四日谕）。不过，他的“鉴于成宪”是将其父的许多改革措施也列入其中的，法祖和改革在这一点上取得了一致。

康、雍、乾三朝皇帝，虽口口声声讲着法祖，但他们在政治上很有作为，没有停止改革。雍正帝说：“夫制度之有损益，随时以处中之道也。《书》曰：‘惟精惟一，允执厥中。’《易》曰：‘变通者，趋时也。’中无定体，动惟厥时，斯圣祖仁皇帝所以乾健日新，为万世立极也。”（清世宗《御制文集》卷八《大清会典序》）乾隆帝称：“天不变，道亦不变，此其本也。其制度、品节、服物、采章随时损益，屡变适其宜者，礼之文也。”（《清朝文献通考》卷二一四《周官义疏序》）因此，除了坚持满族服饰和提倡满语、骑射外，法祖只是一个抽象的原则，没有很具体的内容。

乾隆中期，清廷的统治达于鼎盛，然而日中则昃，社会危机也日益显露，其中一端即为满族贵族、八旗子弟的腐化堕落，许多人游闲寄生，陷于不能武也不能文的无用之地。乾隆帝对此十分忧虑，因而展开了一场法祖的教育，其主要方式可分为两大类：第一，以《御批通鉴辑览》为中心，配合反复颁发有关谕旨、撰述诗文，对历史上变法改制事

例予以批评否定；第二，通过重新编纂本朝开国史，述祖业之艰难，激发忠君爱国意识，提倡保持满族旧规、旧俗。乾隆帝对历代少数民族政权变更旧俗、改革旧制者无不予以贬斥，如对北魏孝文帝抨击说：“魏孝文断北语而改姓元，是亡其祖也，不惟失德，实非吉兆。”又说：“孝文变其祖宗之法，而循南朝尚名门士族之覆辙，不德孰甚焉。”（《评鉴阐要》卷四）斥责金章宗时“尽变金源旧风，国势日就孱弱，大定之业衰矣，说者咸以章宗为守成令主，然子孙不能承祖父基绪，致家法因之而隳，虽有善政，亦奚足道哉！”（《评鉴阐要》卷九）这就是说，后世皇帝最要紧的是承祖基、守家法、存旧风，否则改变旧制即使有成，也是不足道的。正如他在一则谕旨中称：“迩来批阅《通鉴辑览》，于北魏、金、元诸朝，凡政事之守旧可法、变更宜戒者无不谆切辩论，以资考鉴。”（《清高宗实录》卷七六〇）至此，乾隆帝已经形成“守旧可法、变更宜戒”的思想定式，因而对北宋的王安石变法也极力攻击，将之视为“宋室致病之由”（《评鉴阐要》卷八）。乾隆三十九年（1774年），乾隆帝阅《曲洧旧闻》一书而题诗四首，其中有曰：“二帝播迁虽自取，祸缘新法变更纷”“设使子孙守祖制，何愁万世不绳承”（《国朝宫史续编》卷七十八），把北宋灭亡的责任归为变法，提出了子孙万世皆须守祖制的保守观念。

乾隆三十八年（1773年），清廷开始编纂《皇清开国方略》，并随之开始了重新清理本国开国史的活动。这些活动包括缮录《满文老档》、编绘《盛京事迹图》、修撰《满洲源流考》、重绘和缮写《满洲实录》、重修《盛京通志》，等等，其宗旨用乾隆帝的题诗来表达就是“艰难思祖德，继续励孙承”（《满洲实录》卷末《敬题太祖实录战图八韵》）。继承祖业重要的准则就是保持满族旧俗，在重修的开国史著述中，无不突出满族原有的淳朴风俗，摈弃了康熙朝重修实录时将清太祖、清太宗粉饰得十分文雅的做法。《满洲源流考》更将满族渊源向上

追溯，自称本民族自古“良由禀质厚而习俗醇，骑射之外，他无所慕，故阅数千百年异史同辞，信乎扶舆刚粹之气，钟聚于兹，所以启王师无敌之先声，而绵国家亿万年克诘方行之盛，有由然也”（《满洲源流考》卷十六《国俗一》）。对于清太宗关于保持满族衣冠、骑射的祖训，乾隆帝比前朝更要推崇，早在乾隆十七年（1752年）就立一卧碑，全文镌刻太宗谕旨于其上。乾隆四十三年（1778年）写成的《全韵诗》中之一首专述此事，声明“煌煌祖训昭，世守应无悛”（清高宗《御制诗四集》卷四十七）。当三通馆进呈《续文献通考·嘉礼考》时，乾隆帝指示：“辽、金、元衣冠初未尝不循其国俗，后乃改用汉唐仪式。其因革次第，原非出于一时……自应详考诠次，以徵蔑弃旧典之由，并酌入案语，俾后人知所鉴戒。”（见光绪朝修《钦定大清会典事例》卷一〇五〇）这是要考察辽、金、元改换汉人衣冠的发展过程，以历史为鉴戒，以便在坚持本民族习俗、体制上防微杜渐，由此亦可看出乾隆帝对此重视的程度。

在古代，法祖是个比较特殊的政治原则，它不同于“法古”“法先王”等口号，它不允许继续进行政治探索与改革，而是以本朝祖宗旧制为基准，停滞不变，因此，法祖在本质上是一种十分保守的思想。在清初，由于几朝皇帝较有作为，法祖尚未阻遏清朝政制的改革与完善过程。但从乾隆中期以降，法祖原则内明确加入了反对变法的内容，其保守的本质显现出来，成为社会前进的一大思想障碍。乾隆之后，每况愈下，如嘉庆帝称：“历观汉、唐、宋、元、明载之史册，皆中叶之主不思开创艰难，自作聪明，妄更成法。人君存心改革，即有贪功幸进之臣从而怂恿，纷纭更易，多设科条，必旧章全失，新法无成，家国板荡，可不戒哉！”（清仁宗《御制文二集》卷九《守成论》）这完全承袭和发挥了法祖思想的保守方面，紧紧束缚住社会政治、经济和文化，成为制度落后、国力衰退的重要原因之一。直至清末，最高统治阶层的保守

势力，一直将法祖原则作为打击政治改良活动的武器。

第四节　“大一统”论与“正统”论

在中国古代，“大一统”思想起源甚早，《公羊传》对孔子《春秋》中的“春王正月”作了“大一统”的解释，于是“大一统”观念被认为是孔子《春秋》之义的重要组成部分。董仲舒称：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”（《汉书·董仲舒传》）这种“大一统”思想的特征是：其一，以君主为统治核心，在势力所及的范围内实行“六合同风、九州共贯”，如《礼记·坊记》所称：“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，示民有君臣之别也。”由此而必然导致君主的绝对至尊地位。其二，严执华夷之别，主张“贵中华、贱夷狄”，打起“尊王攘夷”的旗号，抵御少数民族向内地的侵扰，否定夷狄有统治中国的合法地位，甚至将不行礼义的少数民族视为禽兽。随着历史的进步和民族的融合，中国古代“大一统”的观念未变，但华夷之辨逐步有所松动，如唐太宗说：“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊”（《资治通鉴》卷一九七），一些少数民族政权的统治者更主张“黎元应抚，夷狄应和，方将混六合为一家，同有形于赤子”（《晋书·苻坚载记》）。然而由于《春秋》及其传疏的特殊地位，“《春秋》大一统”的“内中华而外夷狄”及“尊王攘夷”的思想，仍有十分深重的影响。明清之际，天崩地解，清朝以少数民族入主中原，许多汉族官僚、士人不承认清廷的统治，又重新操起华夷之辨的思想武器，承袭《春秋》“尊王攘夷”大义及“《春秋》大一统”学说的衣钵，在下层士人中传播并激发起反清情绪。这成为清廷在思想文化领域的一大敌对舆论。

雍正六年（1728年），发生了曾静等人策动陕西总督岳钟琪反清一案，曾静等人是深受已故学者吕留良“华夷之分”思想影响的下层知识分子。雍正帝认为，对于这类案件不能仅以刑法处置来解决，必须正

视“华夷之分”思想的挑战，从理论上破除“《春秋》大一统”中的“尊王攘夷”观念，提出清廷官方的大一统理论。于是亲撰长篇谕旨，反驳吕留良等人的论点，系统阐发自己的见解，并且以其上谕为核心，编汇审理此案的文件资料，成《大义觉迷录》一书，广为颁发，欲图占领思想舆论上的阵地。

雍正帝的“大一统”理论要点，可分为以下几个层次：

其一，有德者可得天下大统。雍正帝引证《尚书》“皇天无亲，惟德是辅”而指出：“惟有德者可为天下君”，这是“自古迄今，万世之不易之常经”。上天只能据德而选君主，绝无依据何地之人予以取舍的道理，民心向背，也是论德而不择地。按照这个原则，不论何地之人、何种民族，都有君临天下的合法资格，而从历史上看，“舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎！”清朝统治中国，也是应天受命，不容毁谤，“夫天地以仁爱为心，以覆载无私为量，是以德在内近者则大统集于内近，德在外远者则大统集于外远……上天厌弃内地无有德者，方眷命我外夷为内地主”（以上均见《大义觉迷录》卷一）。因此，以“华夷之分”观念对抗清廷的统治，乃是逆天行为，罪大恶极。

其二，清朝得天下最正。雍正帝承袭清初以来的说法，认为清入关之前，“我朝之于明，则邻国耳，且明之天下丧于流贼之手……我朝统一万方，削平群寇，出薄海内外之人于汤火之中，而登之衽席之上。是我朝之有造于中国者大矣至哉！”这比起明祖作为元朝臣民而夺取天下更为名正言顺。清朝的统治造成了中国“环宇乂安、政教兴修、文明日盛、万民乐业、中外恬熙，黄童白叟，一生不见兵革。今日之天地清宁、万姓沾恩，超越明代者，三尺之童亦皆洞晓”。将此与明朝自嘉靖之后生民涂炭、疆埸靡宁的状况对比，优劣昭然，怀有反清复明意志的人是毫无人心的。所以，“揆之天道，验之人望，海隅日出之乡、普天

率土之众，莫不知大一统之在我朝”（《清世宗实录》卷八十六）。

其三，历史地考察华夷问题。雍正帝并不完全否认华夷之别，而是将所谓的夷狄问题作了一番历史性的考察。他指出：“自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄。如三代以上之有苗、荆楚、猃狁，即今湖南、湖北、山西之地也，在今日而目之为夷狄可乎？”意思是说，在历史的进程中，所谓的夷狄也不是一成不变的，将华夷之分视为人禽之分而肆行谩骂，乃是违天背理。雍正帝说：“今日蒙古四十八旗、喀尔喀等尊君亲上、慎守法度，盗贼不兴、命案罕见，无奸伪盗诈之习，有熙皞宁静之风，此安得以禽兽目之乎！”因此，在清朝天下一统的时期，再不可妄判华夷、中外，所谓华夷之别只是地域的不同，故曰“本朝之为满洲，犹中国之有籍贯”（以上均见《大义觉迷录》卷一）。后来，雍正帝对这种观点又有更详尽的阐明：“我朝肇基东海之滨，统一诸国，君临天下。所承之统，尧舜以来中外一家之统也；所用之人，大小文武中外一家之人也；所行之政，礼乐征伐中外一家之政也。内而直隶各省臣民，外而蒙古极边诸部落，以及海澨山陬，梯航纳贡；异域遐方，莫不尊亲奉以为主……孟子曰：‘舜，东夷之人也；文王，西夷之人也。’舜，古之圣帝，而孟子以为夷；文王，周室受命之祖，孟子为周之臣子，亦以文王为夷，然则‘夷’之字样，不过方域之名，自古圣贤不以为讳也……夫满汉名色，犹直省之各有籍贯，并非中外之分别也。”（《清世宗实录》卷一三〇）这里，雍正帝以地域的概念取代民族的区别，带有掩盖民族压迫的欺骗性，但是以历史发展的眼光看到民族融合、区别缩小，从而强调中外一家，否定民族间的相互歧视，将之作为“大一统”的基础，则在思想理论上具有进步的意义。

其四，君臣居五伦之首。针对曾静等人“华夷之分大于君臣之伦”的

论点，雍正帝从“人”的本义上予以剖析，诡巧地应用了封建主义的纲常伦理学说。他提出：“夫人之所以为人而异于禽兽者，以有此伦理之常也，故五伦谓之人伦，是阙一则不可谓之人矣。君臣居五伦之首，天下有无君之人尚可谓之人乎！人而怀无君之心而尚不谓之禽兽乎！尽人伦则谓人，灭天理则谓禽兽，非可因华夷而区别人禽也。”（《大义觉迷录》卷一）这样，君臣大义乃是作人的最高准则，人臣只有忠于君主，才不愧于人类。在“《春秋》大一统”的旧有观念中，本来是强调君主为统治核心和至尊无上地位的，但在华夷之辨另一理论支柱的制约下，作为统治核心的君主只能是华夏族的君主。雍正帝对《春秋》之义重作解释。否认《春秋》有“尊王攘夷”的义旨，认为《春秋》大义在于扶植纲常、辨定名分，故曰“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”（《大义觉迷录》卷一）。这样就抽去了“《春秋》大一统”中华夷之辨的内容，改造为四海之内共尊一君的君主专制大一统观念。无论什么民族，都可因有德而受命为君，所有天下臣民，都必须对君主绝对忠诚，否则即不齿于人类。这是雍正帝新的“大一统”论的根本特点。

其五，批斥主张分封制的政见。在中国古代，是实行西周的分封制，还是仿照秦朝的中央集权政体，在理论上有过反复争论，在各王朝的政治中也历经反复实行和废止。然而，无论在政治理论上还是在现实体制上，限制及取消分封制都是古代历史发展的主导方向。但时至清朝，主张实行分封的政治见解仍不时地涌出，这实际上是对君主极端独裁专制的一种曲折的思想抵制。吕留良、曾静皆有实行分封制的主张，同时也反对君主的极端专制。正当曾静之案审理的过程中，又发现陆生楠所撰《通鉴论》，其中鼓吹分封制为“古圣人万世无弊之良规，废之为害，不循其制亦为害，至于今，害深祸烈不可胜言”（《清世宗实录》卷八十三）。雍正帝对此亲自撰文大加挞伐，指出：“古之有封建，原非以其制为尽善，而特创此以驾驭天下也。洪荒之世，声教未

通，各君其国、各子其民。有圣人首出，则天下之众莫不尊亲，而圣人即各因其世守而封之，亦众建亲贤以参错其间。盖时势如此，虽欲统一之而不能也。”（《清世宗实录》卷八十三）这里对分封制产生的历史背景的分析，是相当深刻的，将分封制看成上古“声教未通”，即历史发展较低阶段不得已实行的制度，亦为灼见。据此，他认为中央集权的一统制度是必然趋势，孔子说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出。”孟子说：“天下恶乎定？定于一。”这是“孔子、孟子深见春秋、战国诸侯战争之流弊，其言已启一统之先几矣”（《清世宗实录》卷八十三）。接着，雍正帝分析了历史上一统政治的形成和发展，提出“中国之一统，始于秦；塞外之一统，始于元，而极盛于我朝，自古中外一家，幅员极广，未有如我朝者也”（《清世宗实录》卷八十三）。在这种六合成“大一统”的形势下，竟敢鼓吹分封、攻击一统天下为“害深祸烈”，自属大逆不道。雍正帝认为：“大凡叛逆之人如吕留良、曾静、陆生楠之流，皆以宜复封建为言。盖此种悖乱之人自知奸恶倾邪，不容于乡国，思欲效策士游说之风，意谓封建行，则此国不用，可去之他国。”（《清世宗实录》卷八十三）总之，主张分封制不仅是反对君主专制“大一统”政治的敌对思想，而且是叛逆者的一种阴谋诡计。

雍正帝的“大一统”思想是在清朝国力日益强盛的形势下，向汉族士人中反清思想作斗争的过程中产生的，所依据的思想体系仍然是传统的儒学封建主义纲常伦理，并包含着以舆论维护清朝统治地位的动机。但这并不妨碍其在思想史上优于以强调“攘夷”为特征的“《春秋》大一统”观念。清廷将自己的大一统政权视为“天下一统、华夷一家”，雍正帝屡次表白自己对臣下“推心置腹，满汉从无异视”（《清世宗实录》卷四十八），这固然未必在实际上完全贯彻，但总比公然鼓动民族仇视的思想更具备理智精神。

这种新的“大一统”理论，对清朝政治产生了很大影响，清帝以天下之主自居，不容忍任何分裂割据现象，因而加强了对边疆地区的经营管理，在清朝前期空前地巩固了中国的统一，奠定了中国领土疆域的基础。

乾隆帝应用新的“大一统”的理论，考察历代政权的正统性问题，提出了一套历史正统论思想。他说：“《春秋》大一统之义，尊王黜霸，所立万世之纲常，使名正言顺，出于天命人心之正。紫阳《纲目》，义在正统，是以始皇之廿六年秦始继周；汉始于高帝之五年，而不始于秦降之岁；三国不以魏吴之强夺汉统之正，《春秋》之义然也。……夫正统者，继前统、受新命也。东晋以后，宋、齐、梁、陈虽江左偏安，而所承者晋之正统，其时若拓跋魏氏，地大势强，……而中华正统，不得不属之宋、齐、梁、陈者，其所承之统正也。……至于宋南渡后，偏处临安……宋虽称侄于金，而其所承者究仍北宋之正统，辽、金不得攘而有之。至元世祖平宋，始有宋统当绝、正统当续之语，则统绪之正，元世祖已知之稔矣。”（清高宗《御制文二集》卷八《命馆臣录存杨维桢〈正统辨〉谕》）

这里值得注意的是：第一，乾隆帝又打起“《春秋》大一统”旗号，却将“尊王攘夷”篡改为“尊王黜霸”，注入了反对割据、反对藩属僭越的蕴义。第二，在正统问题上推尊“大一统”政权，凡“大一统”政权，无论何种民族建立、何种方式建立，都被视为正统，而其承绪者只要尚具备偏安规模，仍然居于正统之位，若无新的“大一统”局面出现，其正统地位将一直传袭下去。无这种传绪关系的其他政权，只有统一全国、取得“大一统”功业，才可成为正统政权。总之，历史上正统名分的存续与转移，皆系于“大一统”政权的建立。第三，占据和统治的地理区域，仍作为判定正统地位得失的依据之一，而原正统政权的皇族血统，也视为

重要的参考因素。这种观点对以往各类正统论有改造、有融会、有吸收，并且不抛弃“《春秋》大义、《纲目》大法”的旗帜，其理论特点在于全面剔除传统“正统论”中的民族偏见成分，形成以推重“大一统”政权为核心、以政权承绪关系为主线、取消华夷之别为特征的正统论，并将其贯彻于历史评断之中，使之更有利于清廷的政治统治和思想控制。

清朝前期康熙、雍正、乾隆诸帝，励精图治、勤于治学、博通文史，他们一方面处于整个封建时代的没落时期，另一方面又开创了所谓“康乾盛世”。这种特殊的政治地位、个人素质及时代背景，决定其政治思想有许多特点。

清帝的政治思想往往直接形成于具体的政治活动之中，所以不像杰出学者和思想家那样试图构筑一套完整的政治理论体系，而是因事制宜地取得一些个别问题的突破，着眼于实际事务的解决和总结。

清帝的政治思想，常以明发谕旨的方式向全国发布，而一经颁布，即为至高无上的律令、必须遵奉的训导。此类谕旨的发布，常常导致文字狱案件，甚至伴随一场腥风血雨的恐怖。特别是雍正、乾隆二帝，其政治思想每推进一步，同时便有臣民的人头落地，文字狱是拨动清帝政治思想之“灵感”的杠杆。

清朝皇帝在政治思想理论上提出一些前所未发或深化前人论述的见解，他们在个别问题上翻新观念、卓有创树，例如“大一统”论、秘密建储理论等，在中国政治思想史上都应占有一定的地位。然而，清朝毕竟处于中国封建时代的晚期，整个封建政治体制和思想体系已然腐朽，其没落的趋势是无法逆转的。清帝在政治思想上将君主专制主义推至绝对化，所作出的一些新的阐发，其动机和效果也都是加固封建专制主义的罗网，本质上仍然是保守的，缺乏蓬勃的活力和发展的前途。尽管某些

个别观点的翻新，在当时很有轰动效应，且对朝廷政治和士人思想施加了不小的影响，但修修补补式的翻新花样终有穷尽之时。乾隆朝之后，清廷最高统治者再也难以在政治思想上有所作为，而依照保守的政治制度、陈腐的意识形态统治中国，极大地阻碍了中国社会的进步。

第十五章　龚自珍与古典政治思维的终结

清代是中国历史发生重大变化的时期。早在清王朝建立之前，中国封建社会已经进入晚期。在经历了“康乾盛世”之后，大清帝国盛极而衰。到19世纪前期，封建制度的腐朽和清王朝的衰落，构成了一种双重性的衰世景观。整个社会呈现出经济衰败、政治腐朽、思想沉寂、民生困苦的残破景象。各种社会矛盾十分尖锐，农民和各少数民族反抗清朝统治的起义如火如荼。嘉庆十八年（1813年），天理教起义，民众攻入清宫，箭射隆宗门，使清廷大为震惊。嘉庆帝哀叹：“汉、唐、宋、明未有之事，竟出大清朝。”同时，世界资本主义各国展开野蛮血腥的海外掠夺，加紧了对中国的窥测和侵略。为了打开中国的大门，英国在以外交方式交涉的同时，积极策划武装侵略。非法的鸦片贸易给中国带来严重的社会问题。社会制度的危机、清王朝的危机和中华民族的危机都在酝酿之中，并正在走向全面爆发。中国社会已是“山雨欲来风满楼”。

世道的衰败、社会的动荡再次把人们的视线引向现实。不仅日益激化的社会矛盾呼唤着新的政治思维，就是统治阶级也急切地寻求救世补天之术，要求产生一种更能有效维护现存秩序的思想武器。最先敏锐地感受到世道变化的是士大夫阶层。这种感知又直接引发了思想界风气的变化，并逐渐汇成一股社会思潮。龚自珍是这个思潮的主要代表人物之一。

第一节　19世纪前期的社会思潮

从18世纪末到第一次鸦片战争前，学术思想和政治思潮发展演变的总趋势，是乾嘉汉学的衰落和匡时救世思潮的泛起。

乾嘉汉学是一定社会背景的产物。清初实学思潮的扩散，清代“太平盛世”的繁荣及文字狱的禁锢，促成了在思想文化领域内曾盛极一时的乾嘉汉学。但是，治学方法的局限和社会政治的动荡，注定了乾嘉汉学必然走向衰落。经世致用是儒学政论的一般准则，它又内蕴着修齐与治平、心性之学与实学这两端。对两端取舍侧重的不同是导致儒学内部派别之争的重要原因之一。理学注重心性之学，汉学讲究考据、实学。但是，空言性理，会走向空疏；烦琐考据，也会走向空疏。汉学和宋学的末流殊途同归。每一次新兴的儒学思潮都是以“经世”为起点，却又都注定在历史的运行中走向自己的反面。儒学正是以“经世”为中轴，在两种学术倾向的相互争论、相互补充、相互调整中曲折前行。这一次，乾嘉汉学成了被调整的对象，而批判的武器又是“经世”。

最先对乾嘉汉学作激烈而系统批判的是以程朱为宗本的方东树。他写了一本《汉学商兑》，指责汉学是“几千年未有之异端邪说”，是“驳杂细碎，迂晦不安”之学。他说：“汉学诸人，言言有据，字字有考，只向纸上与古人争训诂形声，传注驳杂，援据群籍，证佐数千条，反之身己心行，推之民人家国，了无益处，徒使人狂惑失守，不得所用。”（《汉学商兑》卷中之上）嘉、道以后，批评乾嘉之学者日众，如张瑛说：“近世言汉学者，喜搜古义。一字聚讼，动辄数千言，几如秦近君之说《尚书》。当天下无事时，文章尔雅，以之润色太平可矣。及其有事，欲以口耳之学，当天下之变，宜其束手无策。无他，识其

小，不识其大也。”（《知退斋稿·读毛诗传》）于是，程朱派的理学家们又逐渐活跃起来，他们以道统自居，批评陆王之学和乾嘉汉学是两种有害的异端，所谓“习空谈者索之于昭昭灵灵而障于内，守残编者逐之于纷纷藉藉而蔽于外”。唐鉴、李棠阶、倭仁、吴廷栋等人甚至把社会动荡归咎于王学和汉学，如唐鉴说：“夫学术非而人心异，人心异则世道漓，世道漓则举纲常、伦纪、政教、禁令，无不荡然于诐辞邪说之中也，岂细故耶？”（《国朝学案小识·叙》）理学的指斥虽表现了卫道者的可憎面目，却又切中其弊，“于是士大夫多喜言文术政治，乾嘉考据之风稍稍衰矣”（《清史稿·文苑三》）。“宋儒义理”与“汉唐注疏”渐趋合流。

还有一批士大夫另辟蹊径，他们从庞大驳杂的儒学武库中找到了《春秋·公羊传》。以董仲舒为代表的汉代今文经学，侧重探索经书的“微言大义”，在学术方法上不株守经典的章句文字，摈弃烦琐考据，思想比较活跃。这个学派喜援经议政，“《春秋》决狱”，倡导应变政治。其“大一统”“张三世”“通三统”“受命改制”等命题具有很强的经世匡时、经权更化的政治功能。在程朱理学、陆王心学、乾嘉汉学轮番登台表演又相继暴露其偏失弊端之后，执意在儒学中寻求救世之方的士大夫便看中了与三者有所不同的公羊之学。

这个时期，较早高举公羊学的旗帜，企图从经传的“微言大义”中寻找解救衰世之方的代表人物是刘逢禄（1776—1829年）、宋翔凤（1776—1860年）。他们都是乾隆时期名儒庄存舆的外孙。庄存舆（1719—1788年），字方耕，江苏常州人。他治学不重于名物训诂，致力于阐发“先圣微言大义”，又“不斤斤分别汉宋，但期融通圣奥，归诸至当，在乾隆诸儒中，实别为一派”（《清儒学案·方耕学案》）。庄存舆著《春秋正辞》，宣扬“天无二日，土无二主，国无二君，家无二尊”等

《春秋》中的“微言大义”。此后清代今文经学一派的重要人物都和他有师承关系或受其影响。刘逢禄、宋翔凤继承外祖父的治学途径，他们觉察到王朝衰世的来临，极力推崇《公羊传》，认为《春秋》“为世立教”，“是能救万世之乱”的经典。刘逢禄著《公羊何氏释例》《公羊何氏解诂笺》等，反复申述“大一统”“通三统”“张三世”等“圣人微言大义之所在”。他说：“欲攘蛮夷，先正诸夏；欲正诸夏，先正京师；欲正士庶，先正大夫”，政治的关键是“先正天子京师”（《公羊何氏释例》第九）。这就是说，“救万世之乱”，实现“大一统”的唯一途径是最高统治者自正以正天下。这个思路毫无新意，但鼓吹应变哲学的公羊学对当时的政治思潮却有深刻影响。龚自珍、魏源等人都曾从刘逢禄学习《公羊传》。龚自珍对刘逢禄、宋翔凤等人非常推崇，一生致力于发扬其师之学。

社会动荡、风气变化，反映在政治思想方面就是一批士大夫面向现实，非议时政，激烈地抨击社会黑暗，鼓吹变革政治。张际亮揭露官吏“贪以朘民之脂膏，酷以干天之愤怒，舞文弄法以欺朝廷之耳目。虽痛哭流涕言之，不能尽其情状”（《张亨甫文集·答黄树斋鸿胪书》）。张穆指出：统治机器已腐败不堪，“譬之于人，五官犹是，手足犹是，而关窍不灵，运动皆滞。”（《启斋文集·海疆善后宜重守令论》）龚自珍、魏源、包世臣、黄爵滋等人提倡经世致用，力矫时弊，砥砺才志，留心时务，纷纷提出改革政治的主张。例如黄爵滋曾上《敬陈六事疏》，希望皇上“广贤路”“整戎政”“严劓御”。

第二节　龚自珍“自改革”、救衰世的政治思想

龚自珍（1792—1841年）又名巩祚，字瑟人，号定庵，浙江仁和（今杭州）人。生于“累代世官，簪缨文史”之家。二十七岁中举人，三十八岁中进士，长期担任内阁中书、礼部主事之类的小官，郁郁不得志。由于“言多奇僻，世颇訾之”，在京城难以容身，于1839年辞官还乡。1841年，他就任丹阳云阳书院讲习，兼杭州紫阳书院讲习，于9月26日暴卒于丹阳，死因有疑点。著有《定庵文集》等。中华书局校印的《龚自珍全集》辑录最全（以下引该书仅注篇名）。

龚自珍的思想是一种文化、一个时代、一种思潮以及特有个性铸就的产物，代表着一种典型的政治思维方式。龚自珍自幼从外祖父段玉裁学习经文训诂，深受乾嘉汉学的熏陶。作为举人、进士，他通晓程朱之学。他又师从著名学者刘逢禄学习《公羊传》。龚自珍推崇今文经学家庄与舆，称他独得先圣微言大义于语言文字之外，“开天下知古今之故，百年一人而已矣”（《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》）。对庄与舆的两位外孙兼传人刘逢禄、宋翔凤，他也深表崇拜。龚自珍与魏源、黄爵滋、林则徐等人，过从甚密，具有相近的学术倾向和政治倾向。他对佛学也有很深的造诣。龚自珍长期随其父游宦于苏、浙、皖各地，又长期任京官，耳闻目睹朝政的腐败、官场的黑暗，广泛接触“田夫、野老、驺卒”等下层群众，对社会的矛盾和弊端有切身的感受，故尤重经世之学，自称治“天地东西南北之学”。正如魏源在《定庵文录序》中所说：“君于经通《公羊春秋》，于史长西北舆地，其文以六书小学为入门，以周秦诸子、吉金、乐石为崖郭，以朝章、国故、世情、民隐为质干，晚尤好西方之学，自谓造深微云。”（《定庵先生年

谱》）这里所谓的“西方之书”系指佛学。龚自珍性格耿介，关切时政，喜慷慨论天下事，锋芒所指较少顾忌。他才华早露，早期所作诗文，“风发云逝，有不可一世之概”（《定庵先生年谱》）。他敏锐地体察到“四海变秋气”，“日之将夕，悲风骤至”，所作散文诗词多是淋漓挥洒、讥切时政的篇章。龚自珍激扬文字，出口危言，尖锐而又辛辣地抨击社会弊端，以至他的挚友魏源曾规劝他谨防“不择言之病”。龚自珍的学术风格和政治倾向不仅前有古人，后有来者，而且在当时就有一批相类的士大夫。但是，龚自珍的个性和激烈更加引人注目，使他成为一代风气的典型代表。

一、激烈抨击“衰世”，劝诫朝廷“自改革”

龚自珍将他所生活的时代定位于“衰世”。龚自珍认为社会历史是一治一乱的循环，是一种三段式的递次结构。他说：“万物之数括于三：初异中，中异终，终不异初”；“万物一而立，再而反，三而如初”（《胎观第五》）。整个历史的发展有三世，一个朝代的发展也有三世，所谓“通古今可以为三世，《春秋》首尾，亦为三世”，这就好比“大桡作甲子，一日亦用之，一岁亦用之，一章一部亦用之”（《五经大义终始问答八》）。人类社会的“三世”即“治世”“衰世”“乱世”。在龚自珍看来，三代以降中国处于“衰世”之中，清王朝发展到他所生活的年代，也已进入“衰世”，即当今之世是“衰世”中的“衰世”。

划分“三世”的依据主要是人才的状况，即“世有三等，三等之世，皆观其才；才之差，治世为一等，乱世为一等，衰世别为一等”（《箸议第九》）。“治世”与“乱世”判然相分，区别十分明显，“衰世”则不然。“衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。黑白杂而五色可废也，似治世之太素；宫羽淆而五声可铄也，似治世之希声；道路荒

而畔岸隳也，似治世之荡荡便便；人心混混而无口过也，似治世之不议。”（《箸议第九》）“衰世”从“治世”而来，向“乱世”而去，乍然看去一片太平景象，实际上在物质上和精神上已逐渐衰落，社会内部酝酿着大乱。“衰世”最大的特点是死气沉沉，庸庸碌碌。皇帝是庸主，朝廷上没有贤明的将相，社会上没有优秀的四民，就连小偷、强盗也都是低能儿，因此“起视其世，乱亦竟不远矣”（《箸议第九》）。

龚自珍对由治而衰的原因进行了深入的分析，揭露和抨击了清代的君主政治和臣民心态。

龚自珍明确地指出：导致世道衰落的根本原因是帝王奉行“一夫为刚，万夫为柔”，“仇天下之士，去人之廉耻”的制度和政策。他针对嘉庆、道光皇帝接连颁发谕旨指责群臣“寡廉鲜耻”，推诿政治责任，撰写了《明良论》《古史钩沉论》等几组政论文章，指出影响官僚心态、士人风气的关键是帝王。他以“中叶之主”暗喻时君。在龚自珍看来，“中叶之主，其力弱，其志文，其聪明下，其财少”，因此他们汲汲求才能之士，但能否找到有礼义廉耻的治国之才，与开国皇帝确立的制度和政策有关。创业帝王，“其力强，其志武，其聪明上，其财多，未尝不仇天下之士，去人之廉，以快号令，去人之耻，以嵩高其身；一人为刚，万夫为柔，以大便其有力强武”，结果反而植下子孙不能长久的祸根（《古史钩沉论一》）。帝王专断横行，滥施淫威，“其臣乃辱。荣之亢，辱之始也；辨之亢，诽之始也；使之便，任法之便，责问之始也”（《古史钩沉论一》）。高压政策必然导致官僚士人恭顺屈辱、廉耻尽丧。然而，纵观历代王朝的典籍和礼乐制度，“大都积百年之力，以震荡摧锄天下之廉耻”，待到人们的廉耻被消灭、铲除殆尽，“中叶之主”仍然凭着祖宗遗风发号施令。在这种情况下，忽然责成臣子要有廉耻、有气节，不是太晚了吗！“衰世”的根由来自于“治世”，“衰世”之君

若不能改弦更张而继续摧残人才，必然众叛亲离，加速灭亡。

龚自珍具体分析了造成天下鲜有廉耻的原因及其表现。一是帝王视群臣为奴婢，致使官僚无耻。龚自珍认为："厉之以礼出乎上，报之以节出乎下。非礼无以劝节，非礼非节无以全耻。"而当今之世，废汉唐三公"坐而论道"之制，"朝见长跪、夕见长跪之余，无此事矣"。由此君臣之间"渐相悬以相绝"，结果是"历览近代之士，自其敷奏之日，始进之年，而耻已存者寡矣！官益久，则气愈偷；望愈崇，则谄愈固；地益近，则媚亦益工"，三公、六卿"臣节之盛，扫地尽矣"。进而上行下效，"大臣无耻，凡百上大夫法则之，以及士庶人法则之"（《明良论二》），普天之下的农工、富贾、士人、公卿尽皆成为无耻之辈。龚自珍痛心疾首地说："窃窥今政要之官，知车马、服饰、言词捷给而已，外此非所知也。清暇之官，知作书法、赓诗而已，外此非所问也。"这些朝廷大臣只知道媚上、畏上，苟安其位，还恬不知耻地声称："我辈只能如是而已。""如是而封疆万万之一有缓急，则纷纷鸠燕逝而已，伏栋下求俱压焉者鲜矣。"（《明良论二》）二是天子处处牵制朝臣，致使官偷民狎。龚自珍尖锐地指出：专制王权为了牵制大臣，"天下无巨细，一束之于不可破之例，则虽以总督之尊，而实不能以行一谋、专一事"，以至"约束之，羁縻之，朝廷一二品之大臣，朝见而免冠，夕见而免冠，议处、察议之谕不绝于邸钞。部臣工于综核，吏部之议群臣，都察院之议吏部也，靡月不有。府州县官，左顾则罚俸至，右顾则降级至，左右顾则革职至"（《明良论四》）。这种做法等于视百官为吏胥，百官虽"奉公守法畏罪，亦云至矣，蔑以加矣"，却无法发挥才能，为皇帝分忧。其结果是"权不重则气不振，气不振则偷，偷则弊。权不重则民不畏，不畏则狎，狎则变。待其敝且变，而急思所以救之，恐异日之破坏条例，将有甚焉者矣"（《明良论四》）。三是八股取士、论资排辈，致使士大夫毫无生气。龚自珍认为以《四书》、八股取士是导

致“天下之子弟，心术坏而义理锢”（《述思古子议》）的重要原因。他指出：“今世科场之文，万喙相因，词可猎而取，貌可拟而肖。”这种靠抄袭前人、模仿前人即可博取功名的考任办法，“既穷既极”（《与人笺》），不可能选拔有才能、敢创新的人。龚自珍认为用人循资格其弊甚多。依清代官制，“大抵由其始宦之日，凡三十五年而至一品，极速亦三十年。贤智者终不得越，而愚不肖者亦得以驯而到”。因此宰辅公卿皆老迈之辈，“虽有耆寿之德，老成之典型，亦足以示新近”。他们恋栈不去，很难由英才取代，“此办事者所以日不足之根原也”。“至于建大猷，白大事，则宜乎更绝无人也。”（《明良论三》）四是庸才当道，英才在下，摧残和扼杀了人才。“当彼其世也，而才士与才民出，则百不才督之缚之，以至于戮之。戮之非刀、非锯、非水火；文亦戮之，名亦戮之，声音笑貌亦戮之。……其法亦不及要领，徒戮其心，戮其能忧心、能愤心、能思虑心、能作为心、能有廉耻心、能无渣滓心。又非一日而戮之，乃以渐，或三岁而戮之，十年而戮之，百年而戮之。”一直发展到这样一种地步：“左无才相，右无才史，阃无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商，抑巷无才偷，市无才驵，薮泽无才盗，则非但鲜君子也，抑小人甚鲜。”（《箸议第九》）在龚自珍看来，当时的所谓社会名流多是庸俗鄙劣、争名夺利、祸国殃民之辈，权要高位多是不学无术之人；一般士人则“避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋”（《乙酉诗五首》）。士大夫都醉心功名利禄，奔走于权贵之门，毫无廉耻。这一切正是清王朝步入“衰世”的明证。

龚自珍敏锐地体察到整个社会酝酿着危机。他在《西域置行省议》中尖锐地指出：“自京师始，概乎四方，大抵富户变贫户，贫户变饿者，四民之首，奔走下贱，各省大局，岌岌乎皆不可以支月日，奚暇问年岁？”他在《尊隐》中指出：由于朝政腐败，“圣智心肝”“人功精英”不仅得不到重视，反而受到摧残，结果导致朝廷威望衰落，“山中之

民，有自公侯者矣”。随着“京师之日短，山中之日长”，迟早有一天会“朝士寡助失亲，则山中之民，一啸百吟，一呻百问疾矣”，直至“山中之民，有大音声起，天地为之钟鼓，神人为之波涛矣”（《尊隐》）。这表明龚自珍已经预感到“京师”与“山中”的力量消长，正在酝酿着一场大规模的社会风暴。他在《乙丙之际塾议三》中，揭露了清王朝司法制度的腐败，对刑名师爷勾结各级官吏朋比为奸，操纵把持刑狱，专横跋扈，残害平民，进行了激烈的抨击。他对鸦片流毒四方造成的各种社会政治问题深感忧虑，对于西方殖民主义者的侵略意图保持着高度的警惕。总之，在龚自珍愤激沉郁、震荡人心的诗文中，充满着危机之感，并把世道衰落归咎于朝廷。

如何治衰救亡？龚自珍希望朝廷振作起来实行“自改革”，变法图强。龚自珍认为“无八百年不夷之天下”，任何一家一姓的王朝迟早会被新兴王朝所取代。“然而十年而夷，五十年而夷，则以拘一祖之法，惮千夫之议，听其自陊，以俟踵兴者之改图尔。”（《箸议第七》）如果固执旧法不更不革，就会加速灭亡。历史上有的王朝仅存在数十年便灭亡了，这就是前车之鉴。龚自珍引据《易》的“穷则变，变则通，通则久”，主张“奋之！奋之！将败则豫师来姓，又将败则豫师来姓”（《箸议第七》），即预先汲取未来新兴王朝的长处，主动实行自我调整和自我更新，这样就可以延缓衰败的进程而传祚久远。在他看来，“一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革？”（《箸议第七》）龚自珍明确指出传统的革命论，是“为一姓劝豫也”（《箸议第七》），并自觉地运用传统政治思维中最激烈的政治调整论来劝谏、激励清代皇帝，其用心可谓良苦。改革变法的思想充斥于龚自珍的诗文之中，他几乎每言及一种社会弊端，必言及变法的哲理及改革弊政的具体方案。

龚自珍变法主张代表着当时的一股思潮，他是其中的佼佼者。他年轻时九次手抄王安石提倡变法的《上皇帝万言书》，还提出不畏“大言”“细言”“浮言”“挟言”的“四不畏”思想（《平均篇》）。在他看来，“自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易”（《上大学士书》）。但是，龚自珍的改革论在哲学上未能走出传统思维的窠臼，仍然在革命、常变、经权之中做文章，没有从道不变论、一治一乱循环论中走出来。改革的最高主体仍然是皇帝或新圣，改革的内容并没有触及君主专制政治的根本。他有很高的革新热情，却又害怕革命风暴的来临；他强烈要求变法，却畏惧“劲改革”，认为法“可以虑，可以更，不可以骤”（《平均篇》）。这种改革论是不可能导出新的政治思维方式的。

二、平均、农宗与尊命

《平均篇》《农宗》与《尊命》是反映龚自珍社会、政治、经济理想的三篇论文。平均、农宗、尊命三者各有侧重又互相贯通，共同构成了龚自珍对社会历史、社会结构和改革变法的一般认识和具体设计。

龚自珍认为：“人心者，世俗之本也；世俗者，王运之本也。人心亡，则世俗坏；世俗坏，则王运中易。”（《平均篇》）而不平不齐是败坏世俗人心、酝酿政治危机的社会根源。他说：“有如贫相轧，富相耀；贫者阽，富者安；贫者日愈倾，富者日愈壅。或以羡慕，或以愤怨，或以骄汰，或以啬吝，浇漓诡异之俗，百出不可止。”（《平均篇》）不平不齐导致各种社会成员心理上的不平衡、变态和道德的沦落。歪风邪气一旦充塞社会，郁积太久，必然爆发为兵灾、瘟疫，“生民噍类，靡有孑遗，人畜悲痛，鬼神思变置”（《平均篇》）。贫富之差是一个愈演愈烈的历史过程，“其始，不过贫富不相齐之为之尔；小

不相齐，渐至大不相齐；大不相齐，即至丧天下”。由此可见，治国安邦，移风易俗，“贵乎操其本源，与随其时而剂调之”（《平均篇》）。

龚自珍认为平均财富是自古以来帝王治理天下的最高准则，“有天下者，莫高于平之之尚也”（《平均篇》）。他把古往今来的政治分为四类：第一类是“平天下”。如远古之时，君臣相聚共饮。第二类是“安天下”。如三代盛世社会财富的分配犹如取水，君主取一碗，大臣取一勺，民众取一杯。第三类是“天下安”，即君守其分，大臣和民众彼此侵夺对方之水。第四类是“食天下”，即君主想取一石水，民众也想取一石水，结果有人占夺太多，有人干渴而死。一般说来，贫富差别“相去愈远，则亡愈速；去稍近，治亦稍速”。

在龚自珍看来，实现平天下的关键是“王心”平和公正，“上有五气，下有五行，民有五丑，物有五才，消焉息焉，渟焉决焉，王心而已矣”（《平均篇》）。一切取决于君主的政治措施和施政态度。实现平均的具体办法是由君主实行“四挹四注”，即履行民之父母的责任，取有余而补不足，调剂贫富，使天下人都有饭吃。龚自珍认为平天下不难实现，只要帝王“试之以至难之法，齐之以至信之刑，统之以至澹之心”，则“不十年几于平矣”（《平均篇》）。

龚自珍所谓的平均，不是指绝对平均主义。在他看来：“贫富之不齐，众寡之不齐，或十伯，或千万，上古而然。”例如在土地问题上他反对“限田之法”，认为“天且不得而限之，王者乌得而限之？”（《农宗答问第一》）所谓平均，即“齐贫富”；所谓“齐贫富”，即“齐之以礼”（《语录》）。平、均、齐的主旨是每个社会成员按照宗法社会规范占有与等级地位相应的财富，无过与不及。龚自珍又作《农宗》，并注明《平均篇》与《农宗》的意旨有所不同。宗法等级制度才是龚自珍的社会理想，调剂贫富只是维护宗法制度和社会安定的政治手段。

龚自珍认为社会历史的起点是农宗，社会生活的基础也是农宗，维系和完善农宗是古今帝王的“为天下大纲”。

龚自珍在《农宗》一文中对传统儒学的社会政治起源论提出质疑。他认为儒者宣称“天下之大分，自上而下”，这是“失其情，不究其本”。龚自珍接连用七个设问提出一个值得思索的问题，综合言之，即为什么上古没有君主制度和礼乐刑法，可这些强制性的政治规范产生之初，人们并不感到惊骇和疑惧？为什么在古代，君主形同家长，人们事君如父？为什么古人将治家与治国相提并论，治家与平天下一以贯之？为什么帝王视天下为家，尊尊亲亲的社会规范能长期持续下去？对此，龚自珍作了极为接近历史本来面目的解释。

龚自珍指出：各种政治设置和社会规范都起源于农宗。人类生存依赖农耕，种植业的产生使人们“始贵智贵力”。有能力辟地植谷者就成为地之主，宗法亦随之产生。“上古不讳私，百亩之主，必子其子；其没也，百亩之亚旅，必臣其子；余子必尊其兄，兄必养其余子。父不私子则不慈，子不业父则不孝，余子不尊长子则不悌，长子不赡余子则不义。长子与余子不别，则百亩分；数分则不长久，不能以百亩长久则不智。”（《农宗》）为了使“百亩长久”，必然形成一套宗法等级制度及相应的道德规范。因此，“礼莫初于宗，惟农为初有宗”。“农之始，仁孝悌义之极，礼之备，智之所自出，宗之为也。”（《农宗》）

宗法制实质就是君主制。嫡长子拥有祖宗世业的继承权，为大宗，其余诸子（余夫）或继承部分土地，或一无所有，为小宗，为闲民；小宗又继续分化为小宗、群宗和闲民；闲民沦为佃农。“小宗者，帝王之上藩”；“群宗者，帝王之群藩”；“闲民之为佃，帝王宗室群臣也”（《农宗》）。大宗、小宗及群宗、闲民与帝王、群藩及群臣，二者在社会结构上类同，属于同一种支配模式。宗主与君主的区别，仅在

于统治的范围。在龚自珍看来，大大小小的地主（宗主）依据占有土地的多少构成政治上的统属关系，“号次主曰伯”，至高无上者则为帝王。周代的制度是典型例证。因此，“帝若皇，其初尽农也”；“古之辅相大臣尽农也”；“土广而谷众，足以芘其子，力能有文质祭享报本之事，力能致其下之称名，名之曰礼，曰乐，曰刑法”（《农宗》）。政治制度在农宗的基础上建立起来，“先有下，而渐有上。下上以推之，而卒神其说于天，是故本其所自推也，夫何骇？本其所自名也，夫何疑何惧？”（《农宗》）君主制度、礼乐刑法及神化帝王，是农宗制度和文化的必然结果，一切都是顺理成章。

龚自珍从社会生产、经济组织、家庭结构的角度，考察政治文化、政治关系、政治制度的根源，认识人类社会政治历史发生、发展的过程，这种政治思维方式是难能可贵的。虽然由于时代和阶级的局限，龚自珍不可能真正认识国家的起源和本质，但他的思想可以说是前无古人的。龚自珍无愧为卓越的政治思想家。但是，正是由于认识上的局限性，使龚自珍在社会改革方面无法找到真正的出路。一个新鲜的思想命题，导出的是陈旧的政治构思。

龚自珍深知“筹一农身，身不七尺，人伦五品、本末原流具矣！”（《农宗》）在每一个社会成员的身上内蕴着维系这种社会政治制度的一切文化因子；深知“筹一农家，家不十步，古今帝王，为天下大纲，细目备矣！”（《农宗》）在每一个社会组织中内蕴着君主政治的一切准则和规范。因此，他主张“定后王法”，即按照封建宗法关系划分大宗、小宗、群宗和闲民四个等级，按等级重新分配土地。即使为官为宦也不改变固有的宗法隶属关系，所谓“贵不夺宗祭，不以朝政乱田政”。总之，“木无二本，川无二原，贵贱无二人，人无二治，治无二法，请使农之有一田、一宅，如天子之有万国天下”（《农宗》）。如

此便可使治国与治家重新实现“一以贯之”。使每一个家庭犹如一个小的王国，每一个社会成员兼备君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友等“人伦五品、本末原流”（《农宗》）。对于这种“后王法”，龚自珍作了相当具体的设计。在他看来，一旦试行此法，就会使天下无田之人各由其宗所养，无需天子操心，“蓬跣之子，言必称祖宗，学必世谱牒。宗能收族，族能敬宗”，“然而有天下之主，受是宗之福矣”（《农宗》）。

农宗之中有宗主和宗法，有土地和族众，宗主与政长相似。在全面推行农宗之制、实行按宗法授田之后，很有可能形成与朝廷对抗的实体。龚自珍充分考虑到这一点。他自我设问：“既立农宗，又不限田，如此天下将乱，恐天下豪杰，以族叛，以族徙，以族降散，则如何？”在他看来，这对于致治之君是不成问题的问题。只要照着孟子的方略去做，便可避免战乱，即“为政不难，不得罪于巨室。巨室之所慕，一国慕之，一国之所慕，天下慕之。沛然德教，溢乎四海”（《农宗答问第四》）。他又自我设问：“天下已定，独天下诸有田之大宗，不内租税，奈何？”对此，龚自珍主张首先以道德感化，以达到“莫肯不服”；“其次用力。力有三等：诛之、徙之、诛其大宗，放流其群宗”，做不到这一点就只好亡国了（《农宗答问第五》）。“太平大一统”是龚自珍的政治理想。农宗之制的实施和维系都要由王权来实现。

龚自珍是人治论者。他认为人的素质决定着世道的盛衰，其中帝王的素质和政策是关键中的关键。他针对清代的实际状况提出了一系列提高人才素质，使官僚懂得礼义廉耻的改革方案。如：帝王尊师听教，礼遇大臣，以密切君臣关系；以臣为宾、为友，以养成臣之廉耻气节；科举考试改行“汉世讽书射策”，以选拔经世之才；破除循资排辈的晋升之制，使“英奇之士”尽其才智；破除各种不必要的“牵制之术”、文法科条，扩大各级官僚权限；以丰厚的俸禄养廉，使百官忘身家、图公利，

等等。在他看来，“士皆知有耻，则国家永无耻矣”（《明良论二》），“士气申则朝廷益尊”（《塾议第二十五》）。而振奋士气的关键是皇帝切实实行上述改革措施，把乾纲独断与端拱无为恰到好处地结合起来。君，仍然是主宰，是最高政治主体。

龚自珍是典型的中央集权论者。他所反对的是走向极端的君主专制，而贯穿一切改革主张的是如何尊朝廷。因此他又是典型的尊君论者，期望一位有作为的皇帝来革新朝政。《尊命》一文集中表达了他尊崇君主权势的主张。龚自珍认为儒者“以天为宗，以命为极，以事父事君为践履”，把天和天命视为至高无上，是对古代典籍的误解。他们以知天命、通古今为口实干君，实际上是想“自售其学”“自通其情”“自偿其功”（《尊命》）。这些人高举着天命，想与帝王平起平坐，明目张胆地图谋私利，“亵君嫚君孰甚！”“君有父之严，有天之威；有可知，有弗可知，而范围乎我之生。君之言，唐、虞谓之命，周亦谓之命”（《尊命》），所谓“命”“天”，其本意是指君的权威。龚自珍抨击天人感应论，他认为与其以“天命”谏君，不如使君主面对现实。龚自珍担心尊君命不尊天命的主张被俗儒攻击为“赵高之术”，所以自设自答道：“赵高匿其君以为尊君，吾之术，使君无日不与天下相见以尊君。”（《尊命》）

龚自珍的革新政治主张是有明确的针对性的。他把社会危机的根源归咎于君主专制的极端化和贫富差别的扩大化，这是切中时弊的。但是，他一味在“探简经术”中寻觅救世之方，企图通过调整和完善宗法制度，在一定程度上调剂贫富，来支撑式微的王朝，调和社会的矛盾，其政治思维方式及具体方案没有什么新鲜的东西。他把改革政治的期望寄托于君主，从而使所企盼的未来，只能是一团虚无缥缈的疑云。尊君命的主张更与历史的发展趋势背道而驰。

三、理想：君师合一

三代是龚自珍心目中的盛世和托古改制的范本。在他看来，三代与后世的区别在于前者实现了道、学、治的统一，而后者君与师分离。龚自珍认为："自周而上，一代之治，即一代之学也；一代之学，皆一代王者开之也。"（《箸议第六》）不仅王是一代学宗，而且王以下的各种政治角色和政治设置都与学相关：王的辅佐叫做宰。将王命载之文字就叫做法、书、礼。记载法令、宣示王命的官，叫做太史、卿大夫。服从王命而纳租税的叫做民。"民之识立法之意者，谓之士。士能推阐本朝之法意以相诫语者，谓之师儒。""王、若宰、若大夫、若民相与以有成者，谓之治，谓之道。"士与儒讲究先王之道，叫做学。一言以蔽之，"是道也，是学也，是治也，则一而已矣"（《箸议第六》）。将政治与学术统一在一起的是王。官宣达王命，民遵奉王命，师儒研讨王命，王命就是道，王是师中之师，即君师合一。龚自珍参加殿试时所作的《对策》也表达了同样的思想。在他看来，"君与师之统不分，士与民之薮不分，学与治之术不分"（《对策》），是最理想的政治范式。在三代，各级政长即为各级之师，"党正即一党之师，州长即一州之师"，"乡遂之大夫，亦即乡遂之师。岂若后世官吏自为官吏，师儒自为师儒，曰刺史、曰守令以治民，曰博士、曰文学掾以教士之区分乎？"（《对策》）

龚自珍感叹三代以后，君师分流，"师儒之替也，源一而流百焉，其书又百其流焉，其言又百其书焉"。朝廷对"祖宗之遗法"（《箸议第六》）已不甚了了。先秦诸子虽抱残守缺，仍不失为一家之言，"犹足以保一邦，善一国"。再往后，师儒又降一级，其学空洞无物，"重于其君，君所以使民者则不知也；重于其民，民所以事君者则不知也"。"由是士则别有士之渊薮者，儒则别有儒之林囿者，昧王霸之殊统，文质之

异尚。其惑也，则且援古以刺今，嚣然有声气矣。是故道德不一，风教不同，王治不下究，民隐不上达，国有养士之赀，士无报国之日。”（《箸议第六》）

龚自珍认为君与师合一是“兴化善俗，制治之本”（《对策》）。

怎样才能使君师重新合一呢？龚自珍期盼圣人从天而降。“圣人也者，与众人对立，与众人为无尽。”（《胎观第一》）“圣人神悟，不恃文献而知千载以上之事。此之谓圣不可知，此之谓先觉。”（《语录》）与传统的圣人创制文化论有所不同的是：龚自珍认为在人类社会之初曾有一段时期，“众人之宰，非道非极”，社会与文化“人自所造，非圣造，非天地造”（《胎观第一》）。但在君主政治产生以后，圣人成为社会文化之集大成者。他说：“有帝统，有王统，有霸统。帝统之盛，颛顼、伊耆、姚；王统之盛，姒、子、姬；霸统之盛，共工、嬴、刘、博尔吉吉特氏。非帝王之法，地万里，位百叶，统犹为霸。”凌驾于王霸之上的是圣人。“圣人者，不王不霸，而又异天；天异以制作，以制作自为统。”（《胎观第三》）在《胎观》和《五经大义终始论》《古史钩沉》诸篇中，龚自珍渲染“圣”在政治、教化、文化中的特殊作用。总之，“圣人之道，本天人之际，胪幽明之序，始乎饮食，中乎制作，终乎闻性与天道”（《五经大义终始论》）。圣人之道及圣化之王是龚自珍政治理想的最高概括。

龚自珍期盼着一代王者开创一代之学，以实现“一代之治，即一代之学”的理想政治。他追求新的君师合一，即政治与学术的统一。这种愿望有其合理成分，即全面改善君主与官僚的素质，通过道、学、治的合一，将道德、风教贯彻于天下。但是，这种理想并不具有现实可能性。龚自珍自己也看到这种理想是很难实现的。他说：“夫五行不再当令，一姓不再产圣。”（《古史钩沉论四》）一姓之圣王不会一再降生

于人间是自然和社会发展的规律。于是他又寄希望于帝王以“异姓之圣”为宾、为友（《古史钩沉论四》）。可是他举目四望，又发现朝野上下的士大夫几乎都是昏愦无耻之辈。于是只好把希望寄托于冥冥之中主宰着人类社会的超然的力量。他在一篇祭天的祝文中写道：“九州风气恃风雷，万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。”（《己亥杂诗》）这首诗气势磅礴，却又在激愤之中流露出哀怨。龚自珍无法认识和理解真正的风雷酝酿在大众之中。他找不到出路，有时竟然从佛教虚无主义中寻找归宿，并重新跌入天命论的泥潭。

龚自珍是中国古代最后一位杰出的政治思想家。就在他逝世之前的28天，清政府被迫签订了《中英南京条约》。从此，中国的社会性质发生了重大的变化。与此相应，中国的思想界也立即发生明显的变化。龚自珍的同路人林则徐、魏源等人明确提出了学习西方的课题。龚自珍英年早逝，使他不可能对世道的巨变作出思想理论上的反映。龚自珍的政治思维恰好是中国古代政治思想史的一个句号。

四、“尊君一罪君”政治文化范式

中国古代政治思想史是在一片怀疑、批判乃至抨击声中结束的。有清一代，从黄宗羲到龚自珍，具有浓烈批判色彩的思想家接连出现，形成一个群体，人数之多、波及面之广、言词之激烈、理性思辨之深度，皆前所未有。这些思想家都不是孤立的个体，每个人都代表着一种思潮或学派。他们所思考的问题实际上是整个士大夫阶层所普遍关心的问题。只要大致翻一翻清代群臣的章表奏议和帝王的上谕诏旨，就不难发现，这些问题也受到朝廷的重视和关切。它表明封建专制主义社会政治形态已经日暮途穷。这种社会形态愈来愈难以通过统治阶级的自我调整、自我更新来缓解其所固有的矛盾和弊端，以致在社会的各个领域、

各个层面都酝酿着深刻的危机。与帝王将相等当权者所不同的是，思想家们更富于现实感，态度更激烈。他们敢于一针见血地揭露时弊，并把抨击的矛头径直指向当权者，指向最高统治者。

龚自珍是第一个明确以“衰世”来看待世道的思想家。他亲眼看到国内民生憔悴、民变蜂起的形势，看到外部势力加紧侵略步伐、鸦片流毒全国的危局，同时又看到朝廷的无能、官僚的腐败和士风的沦落。他预感到大变乱即将到来。于是，他“借经论政”“谈古论今”，用时而明朗、时而隐晦的笔法，寻求革新救世之方。龚自珍“百脏发酸泪，夜涌如源泉”，忧国忧民，倡言改革，不愿“守默守雌”。他的诗文开一代风气，又是中国古代社会走向崩溃的一曲挽歌。龚自珍的政见虽不足以创新，却可引以破旧。在帝制之下，救亡图变的人们一时读他的文集，“若受电然”。近代维新派人物大多经历过崇拜龚自珍的阶段。龚自珍不仅是当时士风和思潮的领头羊，而且对近代的士风和思潮有所启迪，这就奠定了他在政治思想史上的地位。但是，从政治思维方式和政治文化范式上看，龚自珍属于旧的时代，其政治思想属于封建主义政治文化范畴。

传统政治思维是在一批具有浓烈批判色彩的思想家那里终结的。这些人的思想在理论形态上和现实品格上，都与时君时政有一定的距离。在他们的政论中，历史上大多数帝王也是不合格的。但是，他们的政治抱负是匡君救世，他们的心理情感属于恋君情结，他们的政论基础是君为政本，他们的社会理想是尊道崇圣。一言以蔽之，他们都属于一种“罪君—尊君”政治文化范式。

所谓“罪君”，即非议、批判乃至抨击帝王；所谓“尊君”，即尊崇君主制度、尊崇理想中的圣王或以尊崇时君为己任。“罪君—尊君”文化范式是一种政治文化基因，它可以有许多不同的表现型。主要有两大类：一是“罪此君—尊此君”类型。这种类型多见于谏议过程中，即通过争与

谏，矫君之失，纳君入礼，最终“致君尧舜”。各种谏议论是其理论形态。二是“罪此君—尊彼君”类型。这种类型多见于政治动荡的过程中，即通过弃旧迎新，择主而事，重建封建秩序。革命论是其理论形态。在理论上将两大类型综合在一起的是道义。道义是传统政治价值的最高概括。道义理想与道义操作的结合必然构成“罪君—尊君”范式，即罪现实之君，尊理想之君。现实之君不可能完全符合道义理想，必然招致谏诤、革命之举，即受到程度不同的批评、非议。各种罪君形式有可能通过不同途径缩小君主与道义的距离，即使它无济于事，人们仍然企盼理想中的君主降临人间。道义对君臣两方面的政治意识都有深刻的影响：在帝王观念中是“自尊—自罪”；在臣民文化中是“尊君—罪君”；两者又在互动中强化着一种特定的政治文化。这种政治文化的本质特征是臣民在道义面前自我剥夺了政治参与的主体性，即把最终决定全社会命运的权力托付给某一特殊的主体或冥冥之中某种超然的力量，诸如天命、圣人之类。古代的“无君”论者最终也没能从这种政治文化中超脱出去。这就注定了传统政治思维中没有“宪政”的容身之地。

龚自珍身处双重衰世，又以批判和革新为己任，因此他的不足和局限具有典型性。甚至可以这样说：龚自珍的不足和局限涵盖或代表着古代一切具有批判色彩的思想家所共有的不足和局限。

龚自珍的政论属于典型的“罪君—尊君”文化范式。“浩荡离秋白日斜，吟鞭东指即天涯。落红不是无情物，化作春泥更护花。”（《己亥杂诗》）这首诗是龚自珍辞官离京之时所作。“落红”是借喻作者离开官场和帝京；“花”是暗喻朝廷和时君。这首诗与屈原的《离骚》、范仲淹的《岳阳楼记》一样，将悲凉的怨君之愤与热切的怀君之情矛盾地交织在一起。“霜毫掷罢倚天寒，任作淋漓淡墨看。何敢自矜医国手，药方只贩古时丹。”（《己亥杂诗》）这是龚自珍又一篇言志之诗。在《明

良论四》中，作者表达了同样的思想，他借外祖父的评语自诩：“四论皆古方也，而中今病，岂必别制一新方哉？”但恰恰是恋君情结和寻觅古方，从立场、情感、思路上限定了龚自珍的政治视野。

张之洞等近代政论家、思想家曾抨击龚自珍的思想有“伤名教”，造成“父仇子劫”的后果。其实在这些传统文化范式中，宗法文化是龚自珍政论之本。龚自珍主张“张三大，治三细”，“三大：君、父、夫；三细：臣、子、妇”，“父不慈、子不祗、兄不友、弟不恭，皆元恶大憝”（《春秋决事比答问第五》）。他认为“天用顺教，圣人用逆教”，“生民，顺也。报本始，逆也。”天以生成关系确定了人类的等级伦序，这就是“顺教”；圣以“报本始”教化人们敬从君父，这就是“逆教”，“是故教王者上勤天，教子上勤父，教臣上勤国君”（《胎观第五》）。依据伦理道德，“子虽正，不得暴父之恶也”，即使家长谋篡弑，也不得告发，所谓“父也，兄也，不可谏，先死之”。对此要以严刑加以维护，因为“为国家求忠臣直士，不求之卖骨肉之门”（《春秋决事比答问第三》）。他甚至以忠孝论公私，赞扬孟子斥墨子、杨朱的“天下之至公无私”论为“无君无父”。他认为不仅天地有私，而且忠臣、孝子、节妇皆有私，即“不忠他人之君”，“不慈他人之亲”“不公此身于都市”。龚自珍质问道：撇开忠义谈论“大公无私，则人耶，则禽耶？”龚自珍否定理学的公私论，在一定程度上肯定“私”，但他的思维逻辑是：贯彻宗法伦理就不能一味讲“大公无私”，否则孟子所谓的“人人亲其亲、长其长而天下平”岂不被否定了（《论私》）。在他看来，“三纲沦、九法斁”（《语录》）是不可容忍的。他的平均、农宗实际上都来自宗法的道德经济价值取向。《论语·季氏》：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”龚自珍与孔孟之类的思想家一样，把“均”作为治国平天下的最高价值。所谓“均平”，其实也是宗法制度在经济上的表现形式及其人生追求的道德经济

定向。“天下有万亿年不夷之道。”（《箸议第七》）道的永恒实质是论说宗法道德和君主制度的永恒。宗法文化内蕴着浓厚的调整色彩，但无论有关的调整论如何激烈，其归宿都是尊君。一切宗法文化的崇拜者都注定通过不同途径走向君父崇拜。这是龚自珍思想局限的根源。

龚自珍关于“乱世”即将到来的预言不幸而言中了。就在他将逝之时，西方资本主义用大炮轰开了中国的门户，用暴力斩断了中国历史发展的固有进程。在西方列强以强权向中国大量倾销商品的同时，新的政治文化因素亦随之而来。在两种文化的碰撞和交融的过程中，救亡图存的人们逐步从“尊君—罪君”文化范式中走出来。中国政治思想史随之揭开了新的一页。

后记

我在1987年三联书店出版的拙著《中国传统政治思想反思》一书的“前言”中，对政治思想在中国思想史中的地位有如下一段论述：

> 中国古代社会有一个极为重要的特点，即“行政权力支配社会”（马克思语）。这种现实反映到人们的思想中，便把行政权力看得高于一切，看成一切的归宿。因此，在意识形态中，政治思想占有特别的地位，以至可以这样说，它是整个思想意识形态中的核心部分。哲学的、经济的、教育的、伦理的等等思想，不仅离不开政治，而且通过不同的道路，最后几乎都归结为政治。“文以载道”很可以说明这一点。古代的传统思想对我们的现实生活有着广泛的影响，事实证明影响最大的要属政治思想了。基于上述情况，按理，传统的政治思想应当成为从事思想史研究工作者的重头项目。然而，由于不难知的原因，30年来，政治思想史的研究处于不绝若线的境况。直到近几年，人们才从惊恐中镇静下来，开始用清醒的头脑关注它，把它作为一门独立的学科。

我这个看法无疑带有很强的“犯他性”，甚至可以说具有很强的“侵略性”。因为按照我的说法，既然政治思想在整个社会意识中居于核心地位，或者说居于“主体”地位，谁不关注它，谁就有离开“核心”的嫌疑，或者说，谁不关注政治思想，谁就没有抓住要点。其实认识上的“犯他性”是思想和学术领域中普遍存在的现象。这种“犯他性”只要不借助认识与学术以外的其他力量，在认识上不但是无害的，而且是有益的。我决不要求别人接受我的看法，但我认为自己的看法更贴近中国的历史事实。为了证明这一看法大致不误，我必须加深研究，拓宽研究领

域，提供更多的证据。于是，我与我的合作者先写了这部三卷本的《中国政治思想史》（计划还有第四卷、第五卷，如果老天假我以时日，我将会继续写下去）。这部通史只是基础性的，我们还计划在这个基础上，继续研究政治哲学、政治文化、政治价值以及同其他思想的关系等。此时此刻，我和我的学术伙伴具有如此强烈的信心和欲望：一定要把中国政治思想史的研究推到一个新高度，使其成为名副其实的学科，并用事实来证明政治思想在中国思想史中具有特别重要的地位。

近15年来，我的主要精力花在了中国政治思想史方面，已经出版的著作有：《先秦政治思想史》《中国传统政治思想反思》，发表论文数十篇。与我的合作者还著有：《中国传统政治思维》、《中国古代政治思想史》（大学教材），另外我的学术伙伴也发表了数十篇论文，还有几部专题著作即将问世。说这一番话不免有点自我标榜，但也是事出有因，这无非是表明我们没有白吃饭，而且这一碗也不一定比其他的饭容易吃。谓予不信，请君一试！

在本书即将付梓之际，我们要感谢浙江人民出版社。在学术著作出版不景气的情况下，他们不惜血本出版本书，实属不易。但我也要说另一番话，从长远看，本书不会给出版社带来不幸。我坚信，只要中国的文化未绝，学术著作不会没有用！

我还想说几句与浙江人民出版社的交往与情谊。最初我与浙江人民出版社没有任何往来，也不认识任何一位编辑。大约是1988年的某一天，当时在浙江人民出版社任职的潘建国先生与叶晓芳女士来访，谈话中说到我打算撰写多卷本的《中国政治思想史》。我话音未了，潘先生和叶女士立即表示愿意以优厚的条件接纳这部书。我与不少出版社有交往，也有多次“说得热情，落实困难”的经历，所以我对浙江人民出版社也持“说说而已”的淡漠态度。何况我还没有初稿，再者，我也有一点自

信，闺女长成不愁嫁！所以也就没有放在心上。事情出乎我的意料，潘先生和叶女士很快给我寄来约稿合同，一下子弄得我有点措手不及。我佩服浙江人民出版社的胆量。我没有别的选择，只有“投之以桃，报之以李”。后来潘建国先生离开了出版社，换了编辑，由两位女将出马，这就是叶晓芳女士和李宁女士。她们除了到天津面督外，不停地来信和来电话。同时又一再表示，还要出版我其他有关政治思想史方面的稿子。我不仅为她们的诚意所感动，简直是被征服了。只好排除其他事，专心于这部稿子。到1994年，与我的伙伴一起终于“爬”出了这三卷。使我更为感动的是，出版社的编辑工作极其负责和细致，这里我要特别向申屠奇副总编致意。他审稿时一一核对引文，发现多处错讹。为了对出版质量负责、对读者负责，同时也是为了响应诸位编辑的一丝不苟精神，我下定决心重新复核全部书稿，每一条材料都要与原书核对，并注明版本和页码，以便编辑同志们核查。仅此又用去数月的工夫。说实在的，过去我出过几本书，都因底稿或校对不精留下许多遗憾。我相信这部书在这方面不会有大的遗憾。

本书第一卷中“名家”部分和第二卷“帝王罪己诏”部分，是在刘刚和苌岚的硕士论文基础上略加修改而成的。

参加本书校对的有十几位少年朋友，他们的姓名恕不一一列举。

在写作过程中曾参考过许多时贤的文章和著作，按理应注明或在书后列出作者和书名，因技术上的问题未能做到，谨向时贤们致以歉意。

每写一部书，都要对读者欠一笔债，因为只有到完稿之后才能发现有诸多问题尚待进一步深入和完善。这只有到下一部书去偿还。

刘泽华于洗耳斋

1995年11月

刘泽华先生生平学行

陈寒鸣

刘泽华先生（1935—2018年）是我国当代著名史学家、中国政治思想史研究名家、南开大学荣誉教授。先生人格高洁，思想深邃，学识渊博。他所提出的“王权主义说”在海内外学术界有很大影响。以他为核心的“刘泽华学派”是继“侯外庐学派”之后形成发展起来的又一个有着鲜明学术个性的史学流派，是当代中国学术界颇为鲜见的学术群体，在中国政治思想史和中国传统政治文化研究领域独树一帜，影响广泛。

1935年2月17日（阴历正月十四日），刘先生出生于河北省石家庄市近郊杜（土）贤庄（原属正定县）。他在战乱年代里度过了自己的童年和少年岁月，从有记忆起就与劳动为伴。1941年，他在村里入小学，后转至西兆通高级小学读到五年级。1949年2月，他考入石家庄第一中学，寻因吴会贤老师引导而加入新民主主义青年团，任校学生会副主席，参加学生代表会，当选市学联委员。1951年底，他提前毕业后留校任职总务处，做了一名庶务员。1952年，他被选派到天津河北师范学院俄文专修班学习，学习期间加入中国共产党。结业后，他返回石家庄第一中学任教师，教授俄语。1954年秋，他调任石家庄第三中学（初级中学）团总支书记，一年后任该校教导处副主任，不久被调到中共石家庄市委宣传部讲师团任理论教员。1957年秋，他考入南开大学历史系，一年后即被抽调留校任助教，从此与南开大学结下不解之缘。

1959年初夏，刘先生认为南开大学历史系理应开设思想史课程，却没有师资，遂申请到中山大学师从杨荣国教授学习中国思想史。[(1)]学习

期间，他将主要着眼点放在政治思想方面，得到杨教授首肯和指点：中国的政治思想与哲学、伦理道德等紧密关联、密不可分，所以学习研究政治思想史，目光要宽泛些。这对刘先生后来的研究有重要启迪。在中山大学进修时，刘先生旁听过刘节教授的“中国史学史”，曾拜访容庚教授，向其请教问学。同在这一时期，他通读了先秦诸子，写了近10万字的文稿，为后来撰写《先秦政治思想史》奠定了基础。

刘先生于1960年6月底返回南开大学，在历史系讲授“先秦西汉史”和恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》。此后4年间，他整理、修改在中山大学进修期间所撰文稿，先后在《光明日报》发表了《论孔子的富民思想》和《论荀子的重农思想》，在《河北日报》发表了《论墨子的政治思想》和《论老子的政治思想》，又在《历史教学》发表《论董仲舒的政治思想》等文章。这是刘先生发表学术论文之始。据他后来回忆道：“我这几篇处女作不是别有用心，但也不能说没有一点点蕴意，搞思想史很难说没有自己的意识在其中。我当时的想法是提倡点什么和警戒点什么。‘文化大革命’中说我是影射和攻击‘三面红旗’，也把我‘抬高’了，当时还没有这种胆识。”(2)

“文化大革命”初期，刘先生也曾“拼命紧跟，唯恐落后”(3)，但很快即被斥为“走资派和‘三反’分子的红人”(4)“反革命修正主义的走卒”(5)而“‘滚’出革命队伍”(6)，并被贬入“介于革命群众与‘牛鬼蛇神’之间的”“中间组”，成为“‘文化大革命’中最早的‘无政府主义分子’或‘逍遥分子’”(7)。然而“好景”不长，刘先生先是遭奸小陷害，被列入“牛鬼蛇神”之列，要被“砸烂狗头”，继而又被迫卷入南开大学“两派之争”，并遭“抄家”厄运。(8)如是者度过了十余年时光。

在这举国狂热的动乱岁月里，刘先生渐渐开始有所反思。例如，经过在近20个大小工厂的生产劳动，他认识到“十年来不抓生产。谁抓生

产，谁解决实际问题，谁就是唯生产力论，就是修正主义，就打倒谁。政治要第一，但不能代替生产。抓生产，第一靠政治，但又必须有适当的适合现阶段的物质方法。理想主义同现实主义相结合才是活生生的马列主义”。再如：基本路线“有三个大大问题没有包括：一是没有防‘左’的内容；二是只讲不断革命而不讲阶段论；三是没有讲建设、生产同革命的关系。为什么出现一批一批的‘左倾’空谈家，口头极左而行动另一套的两面派，其根源出于此。为什么多年来生产上不去，其源盖出于此。为什么出现了政治决定一切的唯心主义，其源盖出于此”。他断言：“这条路线已经成为生产力发展的障碍，生产上不去，物价上涨，生活下降，工资如此之低，引起了人民的普遍不满，这是产生这次运动的经济基础。”(9)作为一位历史学家，他后来更深切、更具反思性地写道：

> “文化大革命”以前，我没有独立的学术观念和见解，当时大的思想路数就是定型化范围内的“加减”法。那时，既想从事点研究，又怕犯错误，所以，久而久之形成了一种思维模式，我称之为“防御性思维”。防御的基本功就是，凡是论述一个问题，都要设法找到所谓的理论依据，即马恩列斯毛的语录，如此就算有了“防御工事”，也就有了安稳感。
>
> 这类现象，不是我独有的，是那个时代整个的风气，随便翻翻那个时期的文章，不管争论的双方何等激烈，几乎都是这个路数。我们查查“以论带史”和“论从史出”两大派之争，“以论带史”之“论”，与“论从史出”之“论”，应该说都在理论依据大范围之内。我不是说两者争论没有意义，但其理论指导只能是同一个。即使如此，仍然不行，“论从史出”仍有弱化“论”的危险，结果“以论带史”在“文化大革命”中达到绝对的统治地位，因为

这更符合“意识形态领域的全面专政”的政治需求。如何才能实现全面专政呢？其中的问题很繁杂，要之，不外两点：

其一，理论上绝对“以阶级斗争为纲”，天天讲、月月讲、年年讲；

其二，“纲”在谁手里？在最高领袖手里，句句是真理，领袖就是真理的化身。

所谓的“文化大革命”思维，大抵就是如此。[(10)]

“文化大革命”以前及其前期，刘先生认为自己“都是最高领袖的信徒，对其著作以及能听到的指示视若神明，与己意有差距时，立即检讨，赶忙纠正……不仅唯‘圣人’是从，次一级的‘贤人’也是要紧跟的”，这样出来的所谓学问只能“从属于政治”。在这样的过程中，从紧跟到怀疑，从怀疑到质疑，作为学者理应具有的“自主性，也就在紧跟、生疑之中渐渐萌生了”[(11)]。刘先生最终走出了“文化大革命”思维。

基于对“文化大革命”及整个时代政治思维的质疑，刘先生对中国历史进行了深刻的反思，据他自述：

> “文化大革命”是中国历史的一次浓缩性再现，其中有太浓的封建主义因素，特别是在思想上尤为突出。为了清理“文化大革命”中的封建主义，必须回头分析一下封建主义的文化精神是如何形成的，这成为我研究中国政治思想史的强烈驱动力。历史上的专制（封建）主义与现代的专制主义，确实有着内在联系，因此只要说起古代的专制主义，很容易使人联想到现代的专制主义。且不说“一切历史都是思想史”的提法是否准确，研究思想史，如果缺乏古今通贯的视野，肯定就缺少了思想。由于研究者本人是有思想

的，因此不可避免地要把自己的思想带进认识过程，这是不可避免的事实，想摆脱也不可能。所以我坦率地说，我的研究有我的价值取向在其中。但我又自信，我是根据历史资料来确保我的结论不是天马行空般肆意发挥。[(12)]

从“王权主义”视角重新审视、评估中国历史，始于1978年秋刘泽华先生与王连升教授[(13)]合作撰写《论秦始皇的功过是非》。在撰写文章之前，刘先生就“深深感到需要再评秦始皇，从政治上和理论上把秦始皇还给历史，打破秦始皇的禁区，同时也包含对自称‘马克思加秦始皇’者的再认识”。[(14)]他在另一篇题为《砸碎枷锁，解放史学》的文章中也写到：“……‘神化’或‘鬼化’了的人物，从‘正’‘反’两方面成了臧否和衡量其他一切人物、事件的标准。被‘神化’者莫过于秦始皇，被‘鬼化’者莫过于孔丘，一部中国史所有人物就看对秦始皇、孔丘的态度分法、儒，分革新与反动。”[(15)]充分表达了他反思历史和思想解放的精神。他认为：

> 秦能够统一的因素很多，但它能严格地按军功爵和公爵进行赏罚，是诸种因素的基础。秦自商鞅以来一直贯彻执行的军功爵制度，使全国上下军民都纳入了战争的轨道，而且这种多等级制吸引着每一个人来发挥自己的最大能量。这种制度之所以有威力，关键在于它是由国家不断进行财产和权力再分配的基本形式，各级爵位的实际利益是落实在土地、赋税、徭役的分配以及个人身份升降等等之上的。……秦的统治者……用经济手段调动了臣民的力量，打了胜仗又使秦国获取了更大的利益，如此循环，这就是秦强和秦始皇完成统一的基本原因、并吞诸侯的秘密基础。[(16)]

他逐一分析了秦始皇的强兵政策，得出结论：“秦始皇统一中国后所采取的政策、措施及其活动，有的符合历史发展的规律，有的则违反

历史发展的规律。但是后者力量大于前者，破坏了推行那些正确政策、措施的社会基础，造成那样一种令人毛骨悚然的严峻形势，对此秦始皇是要负责的。”“在以往的著述中，几乎总是说秦的统一有利经济文化发展，符合人民群众的要求等。这种把统一说成是绝对好的观点是不符合历史事实的。在阶级社会里，统一总是同一定的政治内容联系在一起的。封建的统一比封建的战乱有可能为经济文化的发展提供一个相对稳定的政治环境，但封建的统一的中央集权也可能为统治者胡作非为、阻碍经济文化的发展提供了强有力的工具。因此封建的统一同经济文化发展之间并没有直接的、必然的逻辑关系。秦始皇的统一中国比之扰扰嚷嚷的战国是个进步，但统一之后，由于秦始皇统治得过死，凭借极权强行搞了那么多违背历史发展规律和超越人民负担能力的活动，反而窒息了社会经济、文化的发展，使广大农民丧失了起码的生活条件。因此，对统一要进行具体分析。”[(17)]这篇以“秦始皇在中国历史上是一个功大过亦大的人物，集中在他身上的矛盾重重交错……”[(18)]为结语的文章在当时产生了两大明显作用，“一是把秦始皇还给了历史，成为自由认识的对象”，“二是在当时的思想环境下，对重新认识和评价‘文化大革命’起了敲边鼓的作用”[(19)]。

这篇文章对于刘泽华教授学术思想的形成至关重要，文章中初步显露出的“区别于唯物史观经济决定论的思想苗头，很快便发展成了明确的‘君主专制帝国是政治支配经济运动的产物’的思想”[(20)]。1981年，他在《中国封建君主专制制度的形成及其在经济发展中的作用》[(21)]一文中指出：

> 与其说统一的君主集权制是某种形式的土地占有关系（国有或私有）要求的产物，毋宁说是权力支配经济，主要是分配的产物。权力的大小与分配的多寡成正比，所以人们都拼命地追逐权力。封

建统一与君主集权就是在这种追逐权力的斗争中形成的。这种追逐当然不是个人之间骑士式的角斗，而是以君主为核心、以军事和官僚为基础的集团的行动。人们可以清楚地看到，这种由军事争夺而形成的统一的君主集权制具有两个最明显的特点：一是它的超经济性，二是它是一个军事官僚实体。超经济性决定了它不仅无视经济规律，而且多逆经济规律而行；军事官僚实体决定了它对社会财富的无止境的贪欲和野蛮的掠夺行为。(22)

刘先生自述，这种从“王权主义”视角重新审视、评估中国历史的研究方法得益于马克思的启发：“马克思在说到法国中世纪的特点时，曾说过这样一句话：‘行政权力支配社会。’马克思虽然没有详细展开论述，但这句话对我认识中国传统社会却起了提纲挈领的指导作用。我稍加变通，把‘行政权力’变成‘王权’二字。我认为中国传统社会的最大特点是‘王权支配社会’。与‘王权’意义相同的还有‘君权’‘皇权’‘封建君主专制’等。”(23)他又说：

从历史的总过程看，我仍相信生产力的发展状况与生产关系决定着社会的基本形态。这是最基础性的看法。王权支配社会问题是在此基础上提出的一个具体的社会运行机制问题。这是既有联系又有区别的两个不同层次的问题。前者要回答这个社会何以是这样？后者则是要回答这个社会运动的主导力量是什么？就中国古代社会而言，我认为区分这两个不同层次对更真实地把握历史过程是有意义的。(24)

就是说，“在社会生产力发展缓慢的历史时期，在生产力还没有突破现有的生产关系以前，社会的运动主要是受日常的社会利益关系矛盾驱动的。这里所说的日常利益是指形成利益的社会条件没有发生大的变化，利益的内容大体相同，利益分配和占有方式大体相同。社会利益无

疑有许多内容，但主要的还是经济利益。在长达数千年的中国传统社会中，经济利益问题主要不是通过经济方式来解决，而主要是通过政治方式或强力方式来解决的。这样，政治权力就走到历史舞台的中心，并在相当长的时期内成为社会运动的主角”(25)。“中国从有文字记载开始，即有一个最显赫的利益集团，这就是以王—贵族为中心的利益集团，以后则发展为帝王—贵族、官僚集团。这个集团的成员在不断变动，而其结构却又十分稳定，正是这个集团控制着社会。这是一个无可怀疑的事实，我的问题就是以此为依据而提出的。”(26)他还指出：“王权是基于社会经济而又超乎社会经济的一种特殊存在。它是社会经济运动中非经济方式吞噬经济的产物，是武力争夺的结果，所谓‘马上得天下’是也。这种靠武力为基础形成的王权统治的社会，就总体而言，不是经济力量决定着权力分配，而是权力分配决定着社会经济分配，社会经济关系的主体是权力分配的产物；在社会结构诸多因素中，王权体系同时又是一种社会结构，并在社会的诸种结构中居于主导地位；在社会诸种权力中，王权是最高的权力；在日常的社会运转中，王权起着枢纽作用；社会与政治动荡的结局，最终是回复到王权秩序；王权崇拜是思想文化的核心，而‘王道’则是社会理性、道德、正义、公正的体现，等等。过去我们通常用经济关系去解释社会现象，这无疑是有意义的；然而从更直接的意义上说，我认为从王权去解释更为具体，更恰当。”(27)这就是说，他在整体上承认经济关系是社会的基础，但又从中国历史实际出发，“认为不能忽视政治力量在经济中的地位与特殊作用。比如在社会资源分配等等方面，政治一直起着决定性的作用”(28)。因而，与其说刘泽华教授有关“权力支配经济”“王权支配社会”的观点“区别于唯物史观的经济决定论”，毋宁说这是他依据对中国历史实际的考察而对唯物史观作出的重大补充和发展。这对深化中国的马克思主义历史科学、乃至推动马克思主义的中国化无疑是很有意义的。

将社会史研究同思想史研究相会通，使得刘先生不再受“观念思维”的拘缚[(29)]，而是从“王权主义”学说出发，对中国传统思想文化、尤其是古代政治思想史作出全新的分析和评价。1979—1983年撰写而成的《先秦政治思想史》就是他在这方面所做的最早尝试。

萧公权尝谓：“中国之君主政体，秦汉发端，明清结束，故两千余年之政论，大体以君道为中心。专制政体理论之精确完备，也未有逾中国者。”[(30)]刘泽华先生在《先秦政治思想史》中，以坚实的史料为据，揭示中国自有文字记载开始，政治思想就是君主专制思想占主导地位。他说：“殷代的最高统治者称‘王’”，“上帝与王同为帝，王具有人神结合的性质，因此，王同一切人对立起来，故自称‘余一人’”。“‘余一人’的政治内容，表示天下之大，四海之内，‘余一人’为最高。”“殷王所以要一切人听从自己，服从自己，可生可杀，其前提就在于众人的一切都是他恩赐的。既然万民的一切是王赐给的，那么万民的一切也应属王所有，这是合乎逻辑的。如果留给你一点点什么，那就应该感恩戴德！”[(31)]时势推移，君主专制思想不断发展、深化。以周代殷的改朝换代，“是由社会振荡造成的，民众是社会振荡的主体。在统治秩序得以正常维持的时代，人们看到的多半是统治者的威力，特别是商王的至高无上的权威，可以支配整个社会。历史的巨变显示了无名之辈的集体力量，正是这种力量掀翻了至高无上的商王。人们可以用神秘主义的观点看待这一切，但是活跃在前线的清醒的政治家不能不面对现实”[(32)]，周公即在这场历史运动的推动下提出了“敬德保民”思想，这是对君主专制认识的发展。西周中后期的芮良夫把王视为一个政治范畴——刘泽华先生深刻地指出，这种“把‘王’抽象与理论化决不是对王的否定，而是给王的存在制造了一个更为普遍的理论根据，但同时也为批评某个具体王开辟了道路。因为理论上的‘王’比现实的王要高尚得多，现实的王要在‘王’的理论面前接受检查。每个阶级每个集团都必须有自我批判的能

力才能得以存在和发展。如果缺少或去掉了自我批判的武器，它是不可能有前途的。芮良夫关于王的理论便是实行自我认识、自我批评的理论之一”[(33)]。“春秋时期政治上的君主专制制度日益强化和发展。与这一进程相伴行，君主专制主义思想与理论也日臻完善，许多人从不同角度和不同方向为君主专制主义思想增砖添瓦。……春秋以后出现的系统的君主专制主义理论在这个时期已奠定了基础。”[(34)]春秋战国时期，“从平面上看百家争鸣，很有点民主气氛。但如果分析一下每家的思想实质，就会发现，绝大多数人都鼓吹君主专制，思想上都要求罢黜他说，独尊己见，争着搞自己设计的君主专制主义。因此，百家争鸣的实际结果不可能促进政治走向民主、思想走向自由，只能是汇集成一股强大力量，促进了君主专制主义制度的完善和强化。把握了这一点，才能把握住百家的政治归宿”[(35)]。《先秦政治思想史》就这样通过历史实际的揭示和分析，得出了重要结论：先秦政治思想的主旨是君主专制主义（或王权主义）；诸子争鸣的是实行什么样的君主专制；先秦诸子没有哪一位在主旨上是属于一些学人所说的民主主义、民本主义、人道主义、社会主义。刘泽华教授后来说：“这一结论大体确定了我其后的学术进路。”[(36)]

此后，刘先生一方面进一步从社会史角度深入探索“王权支配社会”这一思想，另一方面又更全面、更深入地研究中国政治思想史和传统政治哲学与政治文化，终于形成其以“王权主义”说为主要内容的理论体系。

“王权主义”说思想体系内蕴着许多极富价值的观点，很值得人们细细体会。如指出政治权力在中国古代社会生活中发挥的巨大威力：“没有任何一个国家像古代中国这样，在几千年的历史中，政治权力一直在社会生活中发挥着支配一切、主宰一切的巨大威力。每一个人的谋生手段、人生道路，每一个人的生活方式、物质文化和精神文化的享受等

等，封建政府都极力地施加着干预。道德原则、社会舆论、最后裁判权，掌握在最高统治者君主手中，决定着对于人们是非功罪的评判和祸福荣辱的予夺。”(37)“封建生产关系的主要特点不只是封建主占有物（主要是土地），而主要是占有人、支配人。这种占有与支配具有多层次性，最后表现为封建君主与封建国家对全体臣民的占有与支配。君主是最高的主人，依次而下构成臣属关系。全国除君主外，没有一个人具有独立人格，形成了一人为主，其他均为臣仆的局面。”(38)

他指出权力在中国古代社会分配中的地位：“在权力支配一切的古代中国社会，权力在社会分配中可以被看成最一般的等价物。只要有了权，一切东西都可以源源而来。”(39)“在中国封建社会里，政治权力掌握在皇帝与官僚手中，皇帝的宝座由一个家族独占，官僚则具有流动性。在这种情况下，谁要想广占土地和劳动者，最有效的办法是设法步入官僚行列。‘升官发财’‘争权夺利’这类口头禅比许多理论的概括更直截了当地揭破了权与利的关系。”(40)“所谓贪污，就其实质而言是一种利用政治权力攫取经济利益的行为”；在古代中国社会，官僚的贪污可以被视为一种特殊的社会财富再分配方式，也是财富集中的基本方式之一。它是贵族官僚集团赖以生存的命脉之一，是剥削社会最野蛮的手段之一”(41)。“在专制主义中央集权政体下的中国封建社会，最高统治者利用政治权力攫取经济利益，为其服务的各级官吏也同样要分一杯羹。从实质上讲，他们是一样的，区别只不过一个是大盗，一个是小盗，一个是合法，一个是非法的而已。只要君主要利用最高权力‘以天下恭养’，他就得利用官僚们来干事；而只要利用官僚，那就一定还会有贪污这种特殊的再分配形式。这是个不可克服的矛盾，是这种政体的癌症！这也正是中国封建社会贪污之所以猖獗、屡禁不止的根本原因所在。”(42)

他还指出“王权主义是传统思想文化的主脉”，“在中国的历史上，

除为数不多的人主张无君论以外，都是有君论者，在维护王权和王制这一点上大体是共同的，而政治理想几乎都是王道与圣王之治”[(43)]；“自殷周以来，中国就是君主专制政体。商周是以氏族为基础的以分封为形式的君主专制，春秋时期官僚行政君主专制开始萌芽，战国时期形成区域性官僚行政君主专制，到秦汉成为统一的中央集权的君主专制。这就是说，当人性问题成为古代思想界的一个重要课题的时候，君主专制主义至少已经在中国的大地上生存了一千多年。讨论人性问题的思想家们在这个制度面前表现如何呢？总的说来，可分为两大派：强调人的自然性、主张顺应自然性的一派，在政治思想上程度不同地表现出了对专制主义的批判和抗议；强调人的社会性、主张用社会性来抑制人的自然性的一派，在政治思想上倒向了君主专制主义的怀抱，成为专制主义的一根重要的理论支柱”[(44)]；“一般说来，帝王、官僚、庶民构成中国古代三大社会政治等级。官僚介于帝王与庶民之间，是主与奴、贵与贱统一于一体的典型。相对于君，他们是下，是奴，是臣子；相对于民，他们是上，是主，是父母。他们出则舆马，入则高堂，一呼百诺，权势炙手，但在君主和长官面前则必须俯首贴耳，惟命是从。其实‘官僚’称谓本身就生动地刻画出这种政治角色的双重地位”，“亦主亦奴是中国古代最具普遍意义的社会人格。官僚群体的政治人格是主奴综合意识的典型代表。圣王人格则是主奴根性的抽象化、理想化。这种社会人格是专制主义社会政治体系得以长期维系的文化根源”[(45)]；“儒家政治的基本原则是‘三纲’。帝王制度就是建立在‘三纲’之上的。……儒学的主旨是维护帝王体系之学……‘三纲’就像一个天网笼罩在全社会之上”[(46)]；“中国传统的王权主义如铁板一块，十分坚硬，但又有柔性，刚柔相兼，这表现在政治思维的阴阳组合结构。所谓阴阳组合结构是说一个主命题一定有一个副命题来补充，形成相反而相成的关系”，如天人合一与天王合一、圣人与圣王、道高于君与君道同体、天下为公与王有天下、尊君与罪君、正统与革命、君本与民本、人为贵与贵贱有序、等级与均平、纳

谏（听众）与独断、思想一统与人各有志、教化与愚民、王遵礼法与王制礼法……在这样一些“组合关系中有对立统一的因素，但与对立统一又有原则的不同，对立统一包含着对立面的转化，但阴阳之间不能转化，特别是在政治与政治观念领域，居于阳位的君、父、夫与居于阴位的臣、子、妇，其关系相对而不能转化，否则便是错位。因此阴阳组合结构只是对立统一的一种形式和状态，两者不是等同的”[(47)]，“在政治实践上，这种‘阴阳组合结构’的政治理念具有广泛的和切实的应用性。以古代的君主专制体制为例，一方面它是那样稳固，不管有多少波澜起伏，多少次改朝换代，这种体制横竖岿然不动；另一方面，它有相当宽的自我调整空间和适应性。我想这些应该说在很大程度上得力于政治思维的阴阳结构及其相应的政治调整”[(48)]。

这些学术判断是颇为中肯且很有分量的，给人以启发，难以尽举。

刘泽华先生曾坦言其心路历程说：“从20世纪70年代后期开始，我把主要精力投入中国政治思想史的研究。为什么选择这个方向？回想起来，既有个人志趣，又有自我使命的选择。志趣人人各异，另当别论。说到使命的选择，最初出于学科补白。……70年代后期又萌生了‘马克思主义在我心中’这一信念，到此时才逐渐明确，别人的事归别人，我自己归我自己……‘自己归自己’的意思是指，在研究领域，学理高于一切，而所求的则是学术个性。……自从有了‘自己归自己’的意识之后，我才开始把‘学理’看得重于一切，也才开始讲求学术‘逻辑’。”“无疑还有‘文化大革命’大背景的促使。‘文化大革命’中的封建主义的大泛滥给我以极大的刺激。细想想，那些封建主义的东西并不仅仅是‘文化大革命’的创造，同时也是历史封建主义的继续和集成。为了从‘文化大革命’中走出来、从封建主义中走出来，为了清理自己，痛定思痛，无论如何需要再认识中国传统的政治思想。”[(49)]由此可知，刘先生绝非单纯

为学术而学术的史学家，而是勇于担当、自觉承接时代的使命。

刘先生勤于笔耕，著述宏富，除了大量学术论文外，有个人著作《先秦政治思想史》《中国传统政治思想反思》《中国的王权主义》《先秦士人与社会》《洗耳斋文稿》《中国政治思想史集（三卷）》《八十自述》。他很自信地说：“我有自己的学术个性。”在他看来：“个性不是一味出奇，故意与他人不同，而是首先有自己的逻辑，并在广泛占有资料的基础上，找出最具典型的、覆盖性比较大的资料做证据。这两者互为条件、互为支持。”[(50)]作为他基本学术理念的“王权主义”和“王权支配社会”说提出以来，尽管曾引发与传统的主流派、国学派、新儒学派的激烈争论，但正因为有鲜明的学术个性，他的文章一经发表即受到广泛关注，“几乎每篇都被转载或有摘要发在报刊”[(51)]。《中国传统政治思想反思》出版后不久就被韩国学者译成韩文，在韩国出版。比利时鲁汶大学主办的《当代中国思想》，是一份在西方颇有影响的学术刊物。该刊在2013—2014年之际的冬/春刊出版了“刘泽华与中国王权主义的研究”专辑。三卷本《中国政治思想史》由韩国著名学者张弦根教授历时20年译成韩文，于2019年问世。刘先生堪称当代中国有着国内外影响的著名历史学家。

刘先生又十分善于培育学子。30多年来，他在南开大学培养了数量相当可观的一批博士和硕士研究生；他们毕业后有的留在南开，大多数分布到全国各地，多数在高校任教。弟子们又培养了一批刘门再传弟子。2013年，刘泽华教授荣获“南开大学荣誉教授”称号后，在致校领导的信中说：“经过三十年的努力，在政治思想研究方面南开的确已有相当的积累，我们一堆人出版了近三十部著作，可称得上是国内的重镇，我被视为领头人。”[(52)]已经形成发展起“刘泽华学派”，这是客观事实。在“刘泽华学派”形成发展过程中，有几部集体著作撰述和出版是具有标

志性的事件；通过它们可以看出“刘泽华学派”已经经历了三个阶段：

一是《中国传统政治思维》，“刘泽华学派”形成雏形的标志。此前，刘泽华先生虽主编过《中国古代史》，也与同道合作撰写过一些学术论文，但比较充分反映他的学说思想、体现出“刘泽华学派”特质，并在国内外学术界产生一定影响的，则首推刘先生主编的这部《中国传统政治思维》。他在该书“后记”中写道：

> 1984年我写完《先秦政治思想史》（南开大学出版社同年出版）之后，即拟写本书。当时草拟了大纲，并陆续写了若干篇论文，其中一部分集结为《中国传统政治思想反思》，由三联出版社于1987年出版。在这期间，我还曾就本书涉及的大部分问题给研究生作过专题讲座。在这个过程中，逐渐勾画出了这部书的轮廓。为了早日成书，我邀请了几位年轻朋友共同操笔。
>
> 集体撰书，可以收到集思广益、集腋成裘之效。但也有另一面，学术著作是个性很强的东西，把多元的个性集中在一起，无疑是件复杂的事。我们的做法是：充分切磋，依材料说话，求大同，舍小异，最后由主编裁定。在合作过程中，我们坚持一条，既不勉强凑合，又不作违心之论，在此基础上，力求思路通贯，风格统一，将各人的个性特色融为一体。

参与此书撰写的都是刘先生的学生，在以后的岁月中，其中有多人参与了刘泽华先生主编的其他几部著作，愈益认同刘氏学说，并自觉将之运用到他们各自的学术研究之中。这样，本来是“为了早日成书”而邀请“几位年青朋友共同操笔”，但这部于1991年由吉林教育出版社出版的《中国传统政治思维》，却在客观上成为“刘泽华学派”形成雏形的标志。此亦可称之为“刘泽华学派”的发轫之作。

二是《中国政治思想史》（三卷本），“刘泽华学派”正式形成并获初步发展的标志。1992年，刘泽华先生主编的《中国古代政治思想史》由南开大学出版社出版。这部著作成为许多高等院校的专业教材和考研用书。2000年，这部著作被国家教育部研究生工作办公室推荐为全国研究生教学用书，于2001年6月修订再版。但作为“刘泽华学派”正式形成并获初步发展标志的，则是三卷本《中国政治思想史》的撰著与出版。刘先生在这部书的“小序”中指出：“中国古代政治思想的主题是什么？千头万绪，可归纳为如下三点：君主专制主义；臣民意识；崇圣观念。”应该说，这部堪称系统展示中国传统思想文化之核心、展示中国古代政治思想主题的宏篇巨著，具有总结近百年来中国学人研究中国传统思想文化、尤其是其核心政治思想的成果，体现20世纪时代精神的特质。其一，先秦是中国传统思想文化的、同时也是作为其核心的政治思想的源头。中国传统政治思想的主题形成于先秦而发展、完备于后世。如早在商、周时代，就已产生了王权专制主义观念。《中国政治思想史》的“先秦卷”，以较大的篇幅阐析先秦王权专制论，“秦汉魏晋南北朝卷”和“隋唐宋元明清卷”则从不同视角充分揭示王权专制主义理论在后世不断发展、完善、深化的过程。由此不难看出，君主专制主义犹如一根红线贯穿中国政治思想史始终，成为传统政治思想、政治文化的基本主题之一。其二，如果说政治思想是中国传统思想文化的核心，那么，帝王之学则是这个核心的核心。这是由秦以来中国社会的现实所决定的，以往的思想史研究对此多有忽略，而《中国政治思想史》则对之有极为详尽的论析。该书从帝王自我政治意识角度分析了自秦始皇至清初诸帝的政治思想，对历代帝王如何确立、巩固、强化其绝对专制统治做了充分揭示。该书通过对“罪己诏中的政治调节观念”的研究可以看出，其根本之处则在于使帝王成为天的代理人、圣的体现者，从而构造了中国两千多年难以动摇的神圣皇帝观。明乎此，我们便不难理解中国历史上何以会出现像明末东林党人那种“被他们绝对效忠而又积极维护

的帝王亲自扼杀”[(53)]的幕幕悲剧。其三，儒学无疑是中国传统思想文化的主干。在政治思想史中，儒学有许多曾发生过久远而又深刻影响的重要观念，当代学者研治儒学，亦多关注这些观念。至于现代新儒家更大力阐发这些观念，并透过凸显这些观念的价值，揭橥其“由内圣开出新外王”之帜，倡导儒学在现代社会的复兴。《中国政治思想史》（三卷本）依据充分的历史资料，对这些观念作出了科学分析和评价。其四，历史上，既有处于统治地位的正宗思想，当然也有与之相颉颃的“异端”思想存在。《中国政治思想史》（三卷本）以一定篇幅揭示了“异端”思想传统，对于农民战争的武器批判和均平意识等，都从政治文化角度作了论析。这就更为深刻和真实地展示了中国政治思想史的面貌，从而使读者可以对传统思想获得全方位的了解和认识。其五，自梁启超著《中国近三百年学术史》以来，明末清初社会思潮的研究成为20世纪学界一大热点。《中国政治思想史》“隋唐宋元明清卷”特辟专章，对黄宗羲、顾炎武、王夫之、吕留良、唐甄等人的政治思想进行了研究，直陈己见；还特别分析了“清初封建士大夫群体的自我批判思潮”。这些都有助于促进学者对于这一问题研究的深化。韩国专治中国政治思想史的著名学者张弦根教授正是读了三卷本《中国政治思想史》后，致信刘泽华先生，说他“比较了近十种中国政治思想史著作”，尽管萧公权的《中国政治思想史》堪称经典，但他还是觉得这部三卷本的《中国政治思想史》更具有学术个性，更有意义，从而立志将之译成韩文在韩国出版。

三是《中国政治思想通史》，“刘泽华学派”发展至圆融之境的标志。甫一进入21世纪，刘泽华先生出版了专著《中国的王权主义》[(54)]，这是他20多年来对王权主义问题陆续思考的一个结集。同时出版了他主编的《中国传统政治哲学与社会整合》[(55)]，明确提出了思想与社会的互动问题。他在该书“前言”中指出：

> 思想观念与社会存在是一种互动关系，但在某一段历史时期，思想观念对社会的规范、制约显得更为突出。思想观念的组成部分很多，而政治哲学则具有统领全局的意义。这与中国古代权力支配社会的事实是相适应的。
>
> 传统政治哲学博大宏富，然其旨归则为王权主义。古代的王权体系像穹庐一样笼罩着整个社会，而以王权主义为旨归的政治哲学则为王权体系提供了理论依据和价值坐标。以至可以这样说，政治哲学这种“软件”对人们的思想与行为的规范作用甚至比现实的王权体系的“硬件”更为有效。在长达两三千年的时期内，王权有起有伏，金銮殿轮换坐，而王权模式则一脉相承。这固然有多种原因，其中政治哲学则是最得力的守护神。

随后，刘先生将30余年来的主要研究成果汇集成三卷本的《中国政治思想史集》，于2007年由人民出版社出版。不过，在刘泽华先生心目中最重要，而且一直难以放下的一件事，就是他在三卷本《中国政治思想史》“小序”中说到的：“由古代政治观念向近代政治观念的转变……即：由君主专制主义向民主主义的转变；由臣民意识向公民意识的转变；由崇圣观念向自由观念的转变。如果老天假我以年，将在第四卷、第五卷中进行讨论。”就是说，当三卷本《中国政治思想史》将出版发行之际，刘泽华教授并不认为这是研究工作的终结，而只是新的起点。他还要组织、领导其学生和同道们继续探研，写出中国政治思想史的近、现代部分，从而为世人提供一部完整、系统的中国政治思想通史。这样，自2005年起的10余年间，便有了刘泽华先生总主编的九卷本《中国政治思想通史》[(56)]这样一部宏篇巨制的问世。这是刘先生和“刘泽华学派”给21世纪奉献的厚礼，是“刘泽华学派”发展至圆融之境的标志。

由以上三大标志不难看出，“刘泽华学派”的形成发展过程，是与刘

泽华先生本人学说思想体系的形成、发展及影响的扩大过程相伴随的，同时也是坚持独立自得的刘先生言传身教，培育众弟子，众弟子在认同和接受其师学说思想并以之作为学理基础和认识、诠释中国思想文化传统的基本方法不断成熟的过程，同时更是他们自身日益成长的过程。方克立教授在《为“刘泽华学派”赞一个》中称：“刘泽华教授的贡献，是不仅在中国政治思想史研究中提出了系统的王权主义理论，而且通过他的教学实践活动，为中国学术界培育了一个‘王权主义学派’，也就是人们通常讲的‘南开学派’或‘刘泽华学派’。”[(57)]这是极为中肯的评价。

“从思想史看，只有形成流派的思想，才能把认识推向深入，才能构成一种强大的社会力量，流派对历史的影响比之个人要大得多”[(58)]。在中国现当代，先后形成发展起来的侯外庐与“侯外庐学派”、刘泽华与“刘泽华学派”再次说明了这一点。

侯外庐先生始终以会通社会史与思想史为最基本和最主要的研究方法，他晚年总结平生学术历程时说：

> 我在《中国古代思想学说史》序言中为自己规定，在学术研究工作中探寻真理，必须注意下列问题：“社会历史的演进与社会思想的发展，关系何在？人类的新旧范畴与思想的具体变革，结合何在？人类思想自身的过程与一时代学说的个别形成，环炼何系？学派同化与学派批判相反相成，其间吸收排斥，脉络何分？学说理想与理想术语，表面恒常掩蔽其内容，其间主观客观，背向何定？方法论犹剪尺，世界观犹灯塔，现实的裁成与远景的仰慕恒常相为矛盾，其间何者从属而何者主导，何以为断？”这些问题，用今天的话概括起来，就是：一、社会历史阶段的演进，与思想史阶段的演进，存在着什么关系。二、思想史、哲学史出现的范畴、概念，同它所代表的具体思想，在历史的具体发展过程中，有怎样的先后不

同。范畴，往往掩盖着思想实质，如何分清主观思想与客观范畴之间的区别。三、人类思想的发展与某一时代个别思想学说的形成，其间有什么区别。四、各学派之间的相互批判与吸收，如何分析究明其条理。五、世界观与方法论相关联，但是有时也会出现矛盾，如何明确其间的主导与从属的关系。(59)

“研究历史，主要在于解决历史的疑难，弄清楚一些带规律性的问题。”(60)侯外庐和以他为核心的“侯外庐学派”在中国思想史领域形成了皇皇巨著《中国思想通史》，“所注重的不是自己的‘体系’，而是如何运用马克思主义历史科学的理论和方法，总结中国悠久而丰富的历史遗产”(61)。

以“马克思主义在我心中”为信念的刘泽华先生，会通社会史与思想史而致力于政治思想史，以为“研究中国的政治思想与政治精神是了解中国历史与现实的重要门径之一”(62)。他在《中国传统政治思想反思·前言》中说：“政治思想是传统思想的主干和归宿。不研究政治思想就很难说触及中国传统思想的灵魂，也很难说清楚社会种种问题。”如果说侯外庐以马克思的“亚细亚生产方式理论”揭示了中国古代文明社会和思想形成发展的独特路径及其特点与规律，并从此出发，对中国思想史进行了系统研究；那么，刘先生受马克思名言“行政权力支配社会”的启发，着重从政治思维层面、从思想文化与政治的关系以及传统政治文化的主体构成入手，提出“王权主义”说以解析中国传统思想文化，指出王权主义涵盖下的思想文化，其品质是政治，其特性是维护王权即君主专制。即使春秋战国时期的百家争鸣在认识的形式上是“思想解放”，内含着某种程度的自由思维，但透过其一度自由驰骋的理性思维形式，则不难发现他们本质上还是在为君主政治张目，“几乎都在为王编织各种各样的理论，并把历史命运和开太平的使命托付给王”(63)。这大约是“亚细

亚的”古代社会基础上形成发展起来的中国传统思想文化的历史宿命。

刘泽华先生和“刘泽华学派”已经奉献出的一系列学术成果，让我们看到，在王权主义的覆盖下，“尽管一个民族历经了二千多年的沧桑之旅而创建、积累了悠久的文明，但是在文明的美丽外衣下面，遮掩不住的正是深入到肌理的非现代性的政治品性。这就是为什么鲁迅先生反思中国历史的结果是将其简约地概括为‘吃人’二字。以君主为首脑的特殊利益集团拥有的超强权力宰制着整个社会，一般社会成员从始至终蜷缩在王权的掌控和威慑之下求生存，他们不具有现代社会意义上的人的尊严，因而权利、平等、自由等现代概念更是无从谈起”[(64)]。

正在致力于现代化的我们，显然不可能自外于历史和传统，关键在于要对其作出合理的判断和评估。“以儒家文化为主体的中国传统文化表现出一种‘人本主义’倾向，特别是对于理想人格的虔诚修养和执着追求，在长达两千年的封建社会中曾成为汉族文化——心理结构的重要组成部分。新儒学据此认定儒学倡导个性独立、人格尊严，并且还是民主政治的基础。然而，有一个巨大的历史现象令人困惑：为什么这样富于‘人本’精神的学说却长期被封建统治者尊为‘经典’，奉为圭臬，与儒学‘人本主义’相伴行的、互为表里的不是民主政治，而是君主专制？”[(65)]而正确研究、分析和判断、评估历史与传统的目的，无疑是为了现代和未来。“史学工作的特点是从外部观察生活，冷静多于热情。但是，史学工作者绝不能在精神上亦游离于现实世界之外。换言之，史学家应先把对时代的关切感、责任感与使命感作为研究工作的第一动力。”[(66)]这就是说，史学工作者应当以对于民族乃至人类社会的强烈关切感与使命感，面对现实、深入社会和生活、瞻望未来地研究和反思历史与传统。

显然，对于刘泽华先生和“刘泽华学派”来说，“当然不是一味地否

定传统文化，更不是简单地批判孔孟儒学，而是说，中国思想文化的现代化并非单纯地引进西方文化就能成功，也不是不分青红皂白一股脑儿地弘扬传统文化就会实现；而是要否定和摆脱那些至今还阻碍我们的现代化进程的思想重负。民主主义、公民意识和自由观念需要在传统政治文化的痼疾消肿之后，才会在当代中国先进政治文化的建构中生根发芽。这一认识的理论价值是不言自明的”[67]。

---

(1) 杨荣国（1907—1978年），著名马克思主义学者、中国思想史研究名家，侯外庐主编《中国思想通史》的合作者之一。

(2) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第94页。

(3) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第104页、第107页、第110页、第106页、第115页、第120—134页。

(4) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第104页、第107页、第110页、第106页、第115页、第120—134页。

(5) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第104页、第107页、第110页、第106页、第115页、第120—134页。

(6) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第104页、第107页、第110页、第106页、第115页、第120—134页。

(7) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第104页、第107页、第110页、第106页、第115页、第120—134页。

(8) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第104页、第107页、第110页、第106页、第115页、第120—134页。

(9) 见刘泽华1976年1月10日、3月10日、4月8日“日记”，后刊登于刘泽华《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第150页、第150页、第150—151页。

(10) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第244页、第248页、第269页。

(11) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第244页、第248页、第269页。

(12) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第244页、第248页、第269页。

(13) 王连升，1939年出生，南开大学历史系教授，中国秦汉史学会理事、《中国历史大辞典》编委、《历史教学》编委、天津市历史学会副会长。

(14) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第265页。

(15) 刘泽华：《砸碎枷锁，解放史学——评“四人帮”的所谓“史学革命”》，原载《历史研究》1978年第8期，引见刘氏《洗耳斋文稿》，中华书局2003年版，第520页。

(16) 刘泽华、王连升：《论秦始皇的是非功过》，原载《历史研究》1979年第2期，引见刘氏《洗耳斋文稿》，中华书局2003年版，第527页。

(17) 刘泽华：《洗耳斋文稿》，中华书局2003年版，第536页、第546页。

(18) 刘泽华：《洗耳斋文稿》，中华书局2003年版，第536页、第546页。

(19) 引见刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第267页。刘氏在《洗耳斋文稿·自序》中说：“文章刊出后收到多封读者来信，其中有怒斥我们的文章意在‘砍旗’云云。就实而论，我们没有那种意图，但意在打破‘劝君少骂秦始皇’的禁区则是昭然的，因此有这种指责也是在情理中。”

(20) 李振宏：《中国政治思想史研究中的王权主义学派》，载《文史哲》2013年第4期。

(21) 《中国封建君主专制制度的形成及其在经济发展中的作用》是刘泽华与王连升合作撰写的，原载《中国史研究》1981年第4期，收入刘氏《中国传统政治思想反思》，生活·读书·新知三联书店1987年版。

(22) 引见刘泽华：《中国传统政治思想反思》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第19页。

(23) 刘泽华：《中国的王权主义·引论》，上海人民出版社2000年版，第1页。

(24) 刘泽华：《中国的王权主义·引论》，上海人民出版社2000年版，第1页。

(25) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第1—2页。

(26) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第2页。

(27) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第2页。

(28) 刘泽华：《中国政治思想史集·总序》，人民出版社2007年版，第一卷第3页。

(29) 所谓“观念思维”定式，是指长期以来，思想史研究中“有成型的社会形态和阶级的定位，有唯物和唯心两大阵营的区划，有政治是阶级利益集中表现的铁律，有彻底的阶级分析方法的通则等等”；刘泽华教授在《八十自述》中说他“此前我也曾信奉不疑。一九八三年的‘反精神污染’，又重新举起阶级斗争的巨斧，指向刚刚起步的思想解放。面对这种形势，一方面深深感到思维定式的僵化，另一方面想走出来，既有余悸未消的胆怯，又有眼界和知识的局限，但我还是尝试从思维定式中走出来”，而“撰写《先秦政治思想史》可以说是摆脱思维定式的一次尝试”（参阅《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第267—268页）。

(30) 萧公权：《中国政治思想史》（下），辽宁教育出版社1998年版，第947页。

(31) 刘泽华：《先秦政治思想史》，南开大学出版社1984年版，第16页、第17页、第17页、第19页。

(32) 刘泽华：《先秦政治思想史》，南开大学出版社1984年版，第42页、第52页、第103页、第173—174页。

(33) 刘泽华：《先秦政治思想史》，南开大学出版社1984年版，第42页、第52页、第103页、第173—174页。

(34) 刘泽华：《先秦政治思想史》，南开大学出版社1984年版，第42页、第52页、第103页、第173—174页。

(35) 刘泽华：《先秦政治思想史》，南开大学出版社1984年版，第42页、第52页、第103页、第173—174页。

(36) 刘泽华：《中国政治思想史集》第一卷，人民出版社2007年版，第1页。

(37) 刘泽华、汪茂和、王兰仲：《专制权力与中国社会》，吉林文史出版社1988年版，第25页。

(38) 刘泽华、汪茂和、王兰仲：《专制权力与中国社会》，吉林文史出版社1988年版，第301页。

(39) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第99页、第57页、第99页、第84—85页、第100页。

(40) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第99页、第57页、第99页、第84—85页、第100页。

(41) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第99页、第57页、第99页、第84—85页、第100页。

(42) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第99页、第57页、第99页、第84—85页、第100页。

(43) 刘泽华：《中国政治思想史集·总序》，人民出版社2017年版，第一卷第4页。

(44) 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第51—52页。

(45) 刘泽华、张分田：《论中国古代的亦主亦奴社会人格》，原载《南开大学学报》1999年第5期，收入刘氏《中国政治思想史集》第三卷。

(46) 刘泽华《中国政治思想史集·总序》，人民出版社2007年版，第一卷第7页。

(47) 刘泽华：《中国政治思想史集·总序》，人民出版社2007年版，第7—8页。

(48) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第352页。

(49) 刘泽华：《中国的王权主义·自序》，上海人民出版社2007年版。

(50) 刘泽华：《中国的王权主义·自序》，上海人民出版社2007年版，第240页。

(51) 刘泽华：《中国的王权主义·自序》，上海人民出版社2007年版，第240页。

(52) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第239页。

(53) 刘泽华主编：《中国政治思想史·隋唐宋元明清卷》，浙江人民出版社1996年版，第598页。

(54) 《中国的王权主义》于2000年由上海人民出版社出版。

(55) 《中国传统政治哲学与社会整合》于2000年由中国社会科学出版社出版。

(56) 刘泽华总主编的《中国政治思想通史》于2014年由中国人民大学出版社出版。

(57) 方克立：《为"刘泽华学派"赞一个》，载《天津社会科学》2015年第2期。

(58) 刘泽华：《先秦政治思想史·前言》，南开大学出版社1984年版，第9页。

(59) 侯外庐：《韧的追求》，生活·读书·新知三联书店1985年版，第267页、第230页、第327页。

(60) 侯外庐：《韧的追求》，生活·读书·新知三联书店1985年版，第267页、第230页、第327页。

(61) 侯外庐：《韧的追求》，生活·读书·新知三联书店1985年版，第267页、第230页、第327页。

(62) 刘泽华：《中国政治思想史集·总序》，中国人民大学出版社2014年版。

(63) 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社2000年版，第4页。

(64) 葛荃：《走出王权主义藩篱——中国传统政治文化研究》，天津人民出版社2017年版，第414—425页。

(65) 刘泽华、葛荃：《儒家人论与王权主义》，原载《社会科学战线》1988年第1期，收入刘泽华《中国政治思想史集》第三卷，人民出版社2007年版。

(66) 刘泽华：《八十自述》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第385页。

(67) 葛荃：《走出王权主义藩篱——中国传统政治文化研究》，天津人民出版社2017年版，第424页。

跋

三卷本《中国政治思想史》（以下简称“三卷本”）初版于1996年。记得是1985年初冬，我和宗德生随泽华师赴苏州开会。其间先生说，我们要写一部《中国政治思想史》。问我：先做一个简本，还是做一部相对系统的？记得当时我的意见是先做简本（戏称“小书”），理由是当下本科和研究生专业都急需教材；我们先做做看，多些积累，然后集中力量再做一个多卷本（戏称“大书”）。小宗在旁附议，先生深以为然。嗣后，在泽华师的带领下，我们努力跟进，于1992年出版了一卷本《中国古代政治思想史》。四年后，三卷本问世。全书约150万字，实是一部厚重之作。惜乎20世纪90年代，经济思维笼罩全国，市场效益几乎成为衡量成败的唯一价值标准。故而学术著作一路走低，三卷本销售不佳，但学术影响已然形成。为此愈发感谢浙江人民出版社顶住市场压力，促成了这部学术专著的出版。三卷本亦成为泽华师学术生涯的一个里程碑。

这部著作逻辑通透，史料翔实，立论允当，无疑是泽华师数十年学术积累和学术理念的汇聚。时隔二十余年，今天看来，其深度思考与学术判断仍然具有鲜活的生命力，依然居于中国政治思想史学界的前列。由此表明真正的学术著作是经得起时间检验的，虽然三卷本的撰写并未申报任何级别的项目，没有经费，完全是泽华师的学术志趣所致。可以说，这部著作是泽华师治学理念和学术人格的典型体现。[(1)]1999年12月，三卷本获“天津市第七届社会科学优秀成果（著作）”一等奖，我等颇感欣慰。

正是基于这样的缘由，在张宏敏、陈寒鸣二位教授的着力促成下，

在王利波副总编辑的全力担当下，三卷本由浙江人民出版社再版印行。我得知这一信息，感恩之心难以名状。我与孙晓春教授分别校对了第一、第二卷清样。我是第二卷的副主编，校改清样，责无旁贷。第一卷是泽华师独著，校改清样便拜托给孙教授。晓春学兄慨然应允，微信我："先生的活儿，无论如何得干！"遂全力以赴之，令我感动。第三卷则由责编代劳。此次再版，利波女士慧眼独具，选用孟宪实教授的纪念文章《用史学的方法回应现实：怀念刘泽华先生》作为代序，着实令三卷本增色无穷。宪实学兄是先生最为器重的门生之一，2001年曾在先生指导下做博士后研究。其文情意至深，读者能从字里行间真切感受到泽华师的独立精神与人格魅力。寒鸣教授还特别撰写了洋洋两万余言的《刘泽华先生生平学行》附于卷后，以飨读者。寒鸣学兄是三卷本的撰者之一，业师黄宣民先生与泽华师极为交好。其对先生的诚挚情感，充溢其中，殊为赞叹。

一卷本《中国古代政治思想史》出版后，泽华师自信满满，曾言"这本书，二十年不会过时"。非惟一卷本，三卷本的再版有力证明了这部著作的学术价值与生命力。我以为，若干年后，三卷本仍将是中国政治思想史研究者不会绕行的一道门槛。是耶非耶，亦有待时间验证。

葛荃于巢社

2019年7月23日

---

(1) 参见拙作：《刘泽华先生的治学与思想视界》，载《南开学报》2019年第5期。